

بسم الله الرحمن الرحيم



شورای عالی خبر و کتاب مردم‌انداز



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ویژه‌نامه

گزارشی از رویکرد تحولی در فعالیت های دوساله شورای
بررسی متون (۱۴۰۲-۱۴۰۳)

ضمیمه نقدنامه علوم انسانی
فروردین ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: موسی نجفی

مدیرمسئول: محمدحسن نیلی

سردبیر: محمدرضا هدایتی

تحریریه: محمدتقی طباطبایی، محمدحسن نیلی،
علیرضا شفا، سیدعلی کشفی، ابوالصالح تقی‌زاده
طبری، علی‌اکبر ناسخیان، محمدرضا هدایتی، رضا
محمدی، امیرحسین صنایعی، محمدحسین تسخیری،
محدثه شاه‌حسینی، فاطمه اصغری، گلنوش تخشید،
سیده ساحل مرتضوی، زهرا عبداللهی.

۱

سرمقاله
علم و فریب زندگی

۹

تمرین دانش
نقد به سان پرورش برای دانش

۱۷

نهیضت متن
متن خوانی چیست؟

۲۳

مصاحبه با دکتر حمیدرضا فرتوک زاده
مسئله علم و امر ملی

۳۹

نشست «چرایی و چگونگی رجوع به متون
کلاسیک فلسفی»
فلسفه در «متن» تحقق پیدا می کند

۵۵

تحول در ساختار و رویه های «پژوهشنامه
انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی»
در دوره تحولی شورا

۹۳

سرمقاله شماره دوم نقدنامه علوم انسانی
در ورطه سوفسطایی

۱۰۳

نشست «در نسبت فلسفه و سیاست» در
دانشگاه تهران
کشاکش فلسفه و سیاست

۱۱۹

نشست «مناسبات دولت و قانون در ایران معاصر»
در دانشگاه تهران
مسئله تأسیس قانون در ایران

۱۳۹

سرمقاله شماره سوم و چهارم نقدنامه علوم انسانی
شوکران چهل

۱۴۹

نشست «شوکران چهل» در دانشگاه شهید بهشتی
دیدار با اندیشه نیکلاس کوزایی در آینه
آثارش

۱۶۷

یادداشتی بر شماره پنجم نقدنامه علوم انسانی
احیاء سیاست در اقتصاد

متن خوانی

۱۷۷

گزارشی از متن خوانی رساله «اساس آلمان» اثر
ویلهلم فریدریش هگل
آلمان دیگر دولت نیست

۱۸۷

گزارشی از متن خوانی کتاب «دانش و خطا» اثر
ارنست ماخ
هزار باده ناخورده در رگ تاک است

۱۹۵

گزارشی از متن خوانی رساله «تأملات دکارتی» اثر
ادموند هوسرل
پدیدارشناسی اجتماعیت

نقدنامه

۶۳

یادداشتی بر شماره نخست نقدنامه علوم انسانی
تقلای فیلسوف

۷۱

رونمایی از شماره نخست نقدنامه علوم انسانی؛
با حضور دکتر داوری اردکانی
مسئله من، معنای مؤسس بودن فارابی
است

۷۵

نشست «مابعدالطبیعه و امر سیاسی» در
دانشگاه تهران
فلسفه در افق وجود پیامبر، سیاست دارد

۲۰۳ گزارشی از پرسش‌های متن‌خوانی رساله
«بوروکراسی» اثر ماکس وبر

سیاست بوروکراتیک و قدرت ملی

۲۰۹ گزارشی از متن‌خوانی کتاب «تأملات» اثر رنه
دکارت

اضطرابِ تناهی

۲۲۳ گزارشی از متن‌خوانی کتاب «دولت عقلانی و
سیاست اقتصادی» اثر ماکس وبر

مسئله اقتصاد و ظهور دولت ملی

۲۳۵ گزارشی از حلقه متن‌خوانی کتاب «طبیعت از
درون» نوشتهٔ مایکل هایدلبرگر پیرامون ایدهٔ
«پسیکوفیزیک» اثر تئودور فخنر

سایه‌روشن

۲۴۱ گزارشی از حلقه متن‌خوانی رساله «قانونیت و
مشروعیت» اثر کارل اشمیت

قانونیت و مشروعیت

۲۴۹ ترجمه بخشی از کتاب «پیدایش جهان
کوپرنیکی» اثر هانس بلومنبرگ

چرخش گوی زمان

۲۵۱ گزارشی از هم‌خوانی کتاب «درآمدی بر اندیشهٔ
هانس بلومنبرگ»

سرگردان

نشست‌ها

سرمقاله

علم و فریب زندگی



محمدحسن نیلی

مدیرمسئول نقدنامه علوم انسانی و دبیر سابق
شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی

سخن گفتن از لزوم کاربردی‌سازی علوم، به‌ویژه علوم انسانی، اکنون از فرط فراگیری ملال‌آور شده است. محکمهٔ زندگی امروزه تنها دادگاهی است که همگان، اعم از اهالی علم تا سیاستمداران و سیاست‌گذاران و نیز عامهٔ مردم، تفوق و مشروعیت آن را پذیرفته‌اند. دانش در این دادگاه از دریچهٔ کاربردی‌بودن و حل مسئله است که حجتی مشروع و خدشه‌ناپذیر بر درستی و مشروعیت خویش می‌یابد و در جامعه امروز برای خود ارج و منزلت طلب می‌کند. به همین دلیل است که امروزه دانشوران، به‌ویژه اصحاب علوم انسانی، حتی بیش و پیش از اهالی قدرت یا دیگر اقشار جامعه بر کاربردی‌بودن یا لاقط کاربردی‌نشان‌دادن فعالیت‌هایشان اهتمام دارند. گفتمان حاکم بر تحقیقات در علوم انسانی سال‌هاست حول «حل مسائل واقعی جامعه» متمرکز بوده و در این بین، تحقیقات بنیادین یا روش‌شناسانه نیز صرفاً به عنوان تمهیدی برای انجام بهینه‌تر پژوهش‌های کاربردی به رسمیت شناخته شده‌اند.

اما چرا با آنکه بیش از دو دهه از غلبهٔ گفتار کاربردی‌سازی در علوم انسانی ایران می‌گذرد و دهه‌هاست از اهمیت نقش‌آفرینی علوم انسانی در حل مسائل کشور سخن گفته می‌شود، هنوز نه‌تنها موقعیت دانشگاه کاربردگرا در جامعه بهبود نیافته، بلکه گام‌های بسیاری هم به عقب برگشته است. در واقع تفسیر موقعیت دانشگاه

همچون کلینیکِ حل مسائل انسانی و اجتماعی، نه‌تنها آن را پررفت‌وآمدتر از پیش کرده، بلکه موقعیت آن را تخفیف هم داده است. اگر پیش‌تر دانشگاه موقعیتی رسالت‌گونه و دعوتی شنیدنی برای جامعه داشت، امروز این وضعیت تقریباً به‌کلی دگرگون شده است. عجیب‌تر آنکه این دگرگونی در خطابه و جایگاه اجتماعی دانشگاه، وضع مادی دانشگاه را هم چندان بهبود نبخشیده و از قضا وضع پژوهش را نیز بسیار پراکنده‌تر و کم‌رمق‌تر ساخته است. حوزه پژوهش علوم انسانی که قرار بود از سویی محمل تولید علم و از سوی دیگر مسیر اتصال علم و زندگی باشد، هرچند در تولید مقاله و ارتباطات تفصیل‌یافته با گسترهٔ بروکراسی کشور توفیقات فراوانی کسب نموده، اما جایگاه اجتماعی‌اش را دقیقاً به همان دو دلیل، یعنی ناکامی در تولید علم و شکنندگی در ارتباط با جامعه و زندگی، به میزان قابل‌توجهی از دست داده است. اینجاست که باید بار دیگر از علم و معنای آن پرسش کرد. آیا علم ادامهٔ جستجو و کنجکاوی‌های هرروزهٔ آدمیان برای زندگی بهتر است یا از قضا در گسستی از زندگی روزمره تحقق می‌یابد؟ اصیل‌بودن علم برآمده از اتصال بنیادین آن به حضور طبیعی انسان در جهان است یا به وضع خاص و غیرطبیعی او بازمی‌گردد؟ آیا قدرت علم ناشی از هم‌خانوادگی آن با زندگی است یا به‌عکس، علم از ناهم‌خانوادگی خود با زندگی است که نیرو می‌گیرد، با زندگی ممزوج می‌شود و آن را مورد خطاب قرار می‌دهد؟

انسان به‌واسطهٔ آنکه یک موجود زندهٔ پیچیده محسوب می‌شود، در نحوی دادوستدِ منافع میان خود و محیط اطرافش قرار دارد و آن را به‌نحو ذهنی در خود بازنمایی می‌کند تا این فرایندِ معطوف به بقا دوام داشته باشد. بدین معنا که این کسب منفعت از محیط و دفع مضرات آن را بر اساس درک ذهنی‌ای که از محیط به‌دست آورده، به‌کار گرفته و بقای خود را دنبال می‌کند. پژوهش انسانی‌ای که ضرورت خود را از ضرورت زندگی کسب کند، در ادامهٔ چنین رفتار طبیعی‌ای قابل‌صورت‌بندی است. به‌عبارت دیگر، پژوهشی که نتواند ضرورت نتایج خود را نشان دهد و صرفاً با کارامدی آن در جهت رفع نیازهای عاجل یا آجل انسانی و اجتماعی بخواهد بار ضرورتش را بر دوش کشد، هنوز فاصله‌ای قابل‌توجه با علم‌بودگی دارد؛ حتی اگر در راستای حل مشکلات اجتماعی به نحو مؤثری کارآمد بوده باشد یا حتی روش‌هایی چون داده‌کاوی

و امثال آن، تطابق تجربی آن با واقعیت را برای دوره‌ای طولانی نمایان کرده باشد. به‌طور کلی علم باید دو جهت ظاهراً متناقض را در درون خود جمع کند؛ چیزی که در غلبه گفتمان کاربردگرایانه در پژوهش مغفول واقع می‌شود. از سویی علم باید راجع به امری امکانی سخن بگوید. به عبارتی علم بدون داشتن یک گزارهٔ اخباری که لاقلاً به‌ظاهر محتمل الصدق و الکذب باشد، نمی‌تواند مدعی دانش بودن باشد؛ مثلاً توتولوژی‌ها یا امور منطقی دارای بدهات ظاهری نمی‌تواند یک گزاره علمی به‌حساب بیاید. اما از سوی دیگر، علم بدون کشف ضرورت میان پدیدارهای قابل تجربه هم نمی‌تواند مدعی علم‌بودن باشد.

..... //

پژوهش کاربردی اگر بخواهد روزآمد و ثمرده باشد، نیاز به پویایی و جوشش علم دارد و این پویایی دائمی، همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، جز با درک نقاط اساسی علوم و مشارکت تاریخی در آن نقاط که می‌تواند راهی به تأسیس برای ما بگشاید، مهیا نخواهد بود.

بنابراین علم بدون نشان‌دادن ضرورتی در گزارهٔ اخباری بیان‌شده از سوی خود، نمی‌تواند خود را به‌منزله یک دانش تجربی احرار کند و به تجمیعی از داده‌ها و اطلاعات تجربی تقلیل خواهد یافت. اثبات یا ابطال‌پذیری گزاره‌های علمی به‌معنای محتمل‌الصدق بودن آن‌ها، اگرچه شرط لازم علم است، اما شرط کافی آن نیست. علم هم‌زمان باید ضروری بودن گزاره علمی یا به‌عبارت دیگر، ابطال‌ناپذیری گزاره‌هایش را نیز نشان دهد. این بیان دیگری از جمله‌ای

است که پوپر در منطق اکتشاف علمی بر آن تأکید ورزیده و آن اینکه گرچه ابطال‌پذیری گزاره‌های علمی معیار دانش است، لکن از سوی دیگر، ابطال‌ناپذیری آن‌ها نیز عیار دانش به‌حساب می‌آید. در حقیقت امکانی بودن و در عین حال ضروری بودن علم است که آن را ممتاز و قابل ستایش نموده است.

علم باید بتواند ضرورت و خدشه‌ناپذیری بنیادینش را نشان دهد و صرفاً در این صورت است که کیفیت متمایز انسانی‌اش را احرار می‌کند؛ و الا چیزی فراتر از یک فعالیت طبیعی پیچیده نخواهد بود؛ یعنی در ادامه یک فعالیت طبیعی سازش‌گرانه

با محیط که این‌بار به صورت جمعی و در قالب یک محصول ذهنی و زبانی تحقق یافته است. آنچه کیفیت متمایز علم را آشکار می‌کند، نه کشف محیط است، نه راستی‌آزمایی نتایج آن. به تعبیر رایج در فلسفه علم، نه مقام کشف و نه داوری هیچ‌یک وضع انسانی ممتاز علم را نشان نمی‌دهند. این هر دو به انحاء مختلف در همه موجودات زنده دیگر نیز کم‌وبیش قابل مشاهده است. آن‌ها نیز جهان اطرافشان را درک می‌کنند، آن را از جهت منافع و مضاری که برای او دارد، رصد می‌کنند و ارزیابی‌های خود را نیز به اشکال گوناگونی بازبینی می‌کنند. آنچه توسط انسان در این عالم بنیاد گذاشته می‌شود، درک ضرورت جهان و از آن سر، برپاساختن دوباره جهان به‌نحوی ضروری و البته انسانی است. جهان بدون انسان اصولاً فاقد ضرورت و حتی فاقد امکان است. جهان بدون انسان صرفاً تجمیعی است از وقایعی که رخ می‌دهند.

تاریخ علوم طبیعی نشان‌دهنده وضعیتی دراماتیک در کشاکش میان این دو حیثیت متضاد امکانی و ضروری در این علوم است. اما این ماجرا در علوم انسانی وضعی متفاوت داشته است. علوم انسانی هرچه پیش‌تر آمده، بیشتر از ضرورت فاصله گرفته است. پس از شکست تلاش‌های متعدد در علوم انسانی برای پیگیری ضرورت، از تلاش‌های مبتنی بر فلسفه تاریخ گرفته تا رویکردهای طبیعت‌گرایانه یا ایدئولوژیک، علوم انسانی گویا ترجیح داده است به‌جای این معنای کلاسیک از علم، صرفاً خود پژوهش و تحقیقات را مدنظر قرار دهد و ضرورت را نه در وجهی متمایز از وجه امکانی علم، بلکه در اتصال آن به ضرورت زندگی، از طریق تخمین و پردازش روندهای کلان همان داده‌های انسانی و اجتماعی امکانی، بدون کشف معنای ضروری و استقلالی آن تفسیر نماید.

در این مواجهه، ما گسستی میان جریان علم و جریان زندگی درک نمی‌کنیم. «علم» انسانی به تعبیر هاید باید مسیر پاکوب انسان‌ها را همچون ضرورت در نظر بگیرد؛ برخلاف توصیف کلاسیکی که مبتنی بر آن، راه علم به‌نحوی متمایز از راه درپیش گرفته‌شده از سوی مردم، مسیر حقیقت را دنبال می‌نمود. به عبارت دیگر، علم باید در دادگاه زندگی صدق خود را نشان دهد؛ همان‌طور که پیشتر باید در دادگاه شریعت چنین می‌کرد. می‌دانیم که پارمنیدس در گام مهمی که در سرآغاز پیدایش

علم و فلسفه در یونان برداشت، ویژگی علم و حقیقت را فاصله آن با راه لگدکوب‌شده آدمیان می‌دانست. پارمنیدس که در آنجا مورد خطاب الهه حقیقت قرار می‌گیرد، این‌چنین می‌شنود:

«این راه (یعنی راه حقیقت) بیرون از جاده لگدکوب‌شده آدمیان است؛ بلکه حق و عدالت (است). لازم است که تو همه چیز را تحقیق کنی... تو این‌ها را نیز خواهی آموخت که چگونه چیزهایی که هستی به نظر می‌رسند، باید از راه کاوش در همه‌چیز و از همه‌سو آزمایش شوند.»

این نحوه مواجهه با امور را به‌شکل تفصیل‌یافته‌تری می‌توان در محاورات سقراط

در سرآغاز فلسفه مشاهده کرد؛ فی‌المثل آنجا که در رساله فایدون، فلسفه را به‌جهت غفلتی که از ظاهر زندگی و توجهی که در کشف باطن جهان دارد، همچون تمرین مرگ برمی‌شمرد.

در اینکه ضرورت در علوم انسانی به چه نحوی قابل پیگیری است، بسیار باید سخن گفت و این مقال طبعاً در موقعیت طرح علمی آن نیست؛ لیکن شناخت وضع تأسیسی و درک ضرورت در علم، اقتضای

//
آیا حل مسائل جامعه بدو
پیشنهاد راه‌حل‌ها و فرمول‌هایی
روشن می‌خواهد یا امید و
تعهدی پایدار به نگه‌داشتن
زندگی و نگرانی عمیق نسبت به
خطرات پیدا و پنهان آن؟

آموزش و پژوهشی متفاوت در جهت تولید علم دارد. از این منظر، ضرورت در علوم انسانی امری به غایت دیرپاب بوده و ندرتاً به دست آمده است؛ اما آنچه قوام سنت‌های علمی را فراهم آورده، همان امر نادر است. سنت‌های علمی حول پرورش مفهومی و تفصیل تجربی این ضرورت بنیادین است که شکل می‌گیرند و حول حقیقت ظهور کرده در آن می‌بالند.

بر این اساس، کشف نقطه آغازین و ریشه‌ای سنت علمی، نه یک فعالیت تاریخ‌پژوهانه، بلکه فعالیتی عمیقاً فلسفی و علمی است؛ زیرا آنچه در این نقطه حضور دارد، نه یک امر مستحدث یا تجربه تصادفی، بلکه آستانه ظهور امری حقیقی

است. بر این اساس، کشف ضرورت ظهور کرده در نقاط آغازین و ریشه‌ای سنت‌های علمی، جز با گفتگویی عمیق و ریشه‌دار با این نقاط امکان‌پذیر نیست؛ گفتگویی که نقطه ضرورت را در هسته علم دنبال نماید.

ضرورت در علم را ابداً نمی‌توان در مسائل پراکنده عرضه‌شده بر علم دنبال کرد. حل مسائل جامعه هرچند یکی از مهم‌ترین زمینه‌های ارتباط و مطلوبیت علم برای جهان است، اما قوام علم از چنین مسائل پراکنده‌ای حاصل نمی‌شود. علم خود هرچند به مسائل نظر دارد، اما در جستجوی ریشه و ماهیت آن‌هاست و آن مسئله اساسی نامشهودی را پیگیری می‌کند که مسائل از آن برآمده‌اند. تقلیل علم به پژوهش کاربردی معنایی غیر از ناامیدی از علم ندارد و اگر این ندا از سوی اهالی علم شنیده شود، معنایی خطیر دارد. عالمان اگر نتوانند پیگیر وضع انسان و مسئله اساسی زندگی او در بُن مسائل مختلف باشند، هرچند هم که نیازهای جامعه را پاسخ دهند، که البته در این امر نهایتاً ناکام می‌مانند، خود تیشه به ریشه موجودیت علم و نهاد علم زده‌اند. ما در آنجا که علم را پیدا می‌کنیم، نحوی پیوند اساسی میان انسان و جهان را دنبال کرده‌ایم و علم چیزی جز همین پیوند ضروری و اساسی نیست و از این جهت، علوم همگی مشترک‌اند. پیوستار علم در فهم تاریخی و بازتفسیر و تفصیل همین نقاط اساسی تحقق می‌یابد. نهاد علم نیز از همان نقاط اساسی ریشه می‌گیرد و غفلت از آن یا گرفتارشدن در تکرار غیرتاریخی آن‌ها، علم را دچار بحران هویتی می‌کند؛ همان‌گونه که اکنون نیز قابل مشاهده است.

پژوهش کاربردی اگرچه رکنی مهم در علم بوده و دروازه‌ای برای تبادلات نهاد علم و جامعه محسوب می‌شود، اما نیروی خود را از همین ضرورت اساسی مندرج در بنیاد علم کسب می‌کند. قدرت علم از توجه به آن تنش اساسی حاصل می‌شود و بدون چنین توجهی و فهم موقعیت‌مند آن، قطعاً هوش مصنوعی رقیبی سرسخت برای پژوهشگران علوم، به‌ویژه پژوهشگران علوم انسانی به‌حساب می‌آید. اگر توفیق پژوهش‌های کاربردی، چه در بهره‌گیری از نظریات اساسی علوم در تطبیق دادن ساده آن‌ها با موارد خاص باشد، چه در پردازش مدل‌های کاربردی بر پایه داده‌های بزرگ، این هر دو احتمالاً با استفاده از هوش مصنوعی توفیق بیشتری خواهند داشت. چه‌بسا هوش مصنوعی در این موارد، به‌خوبی متمایزکننده وجه منقبض، ضروری و

انسانی علم از وجه متکثر و تجربی آن باشد و این نیز راهنمایی تازه برای کشف دوباره علم خواهد بود.

تحول در علوم انسانی نمی‌تواند بدون جدی‌گرفتن ذات علم حاصل شود. اما این فقط هدف تحول علوم نیست که به چنین توجهاتی نیازمند است؛ پژوهش کاربردی نیز اگر بخواهد روزآمد و ثمرده باشد، نیاز به پویایی و جوشش علم دارد و این پویایی دائمی، همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، جز با درک نقاط اساسی علوم و مشارکت

تاریخی در آن نقاط که می‌تواند راهی به تأسیس برای ما بگشاید، مهیا نخواهد بود. از خود بیرسیم که چگونه ممکن است دانشجویان و اساتید دانشگاه به حل مسائل جامعه اهتمام ورزند و به‌واقع در این مسیر گام نهند؟ آیا آن‌ها که در دانشگاه تنها پژوهش کاربردی آموخته‌اند و نتوانسته‌اند راهی به پرسش‌های اساسی درباره جامعه، سیاست، حقوق، اقتصاد و فناوری ببرند، شور و اشتیاق پیگیری حل مسائل زندگی

//
آن‌ها که قصد کرده‌اند با کاربردی‌کردن علم، دانشگاه را از فشارهای اجتماعی و سیاسی نجات دهند، زودتر از آنکه گمان می‌کنند، بیهودگی دانشگاه و علم را ثابت خواهند کرد.

مردم را دارند؟ آیا حل مسائل جامعه بدواً پیشنهاد راه‌حل‌ها و فرمول‌هایی روشن می‌خواهد یا امید و تعهدی پایدار به نگه‌داشتن زندگی و نگرانی عمیق نسبت به خطرات پیدا و پنهان آن؟ باز بیرسیم از آن‌ها که با متر پژوهش کاربردی و با شعار حل مسئله، دانشکده‌ها و دروس را اصلاح می‌کنند، که آن شوق علمی را که یک دانشجو و استاد برای پیگیری یک مسئله نیاز دارد، از کجا خواهند آورد؟ چگونه و با کدام تعهد و امید می‌خواهند نهاد علم را پای مسائلی نگه دارند که آن‌گونه که عادتاً تکرار می‌کنیم، به‌سادگی حل نمی‌شوند، بلکه پیوسته باید به آن‌ها فکر کرد و هرروز باید راهی پیش‌رو گذاشت و از آن‌ها مراقبت کرد؟ آن‌ها که قصد کرده‌اند با کاربردی‌کردن علم، دانشگاه را از فشارهای اجتماعی و سیاسی نجات دهند، زودتر از آنکه گمان می‌کنند، بیهودگی دانشگاه و علم را ثابت خواهند کرد.

مسیر شورای بررسی متون در حرکت نزدیک به سه‌ساله اخیر خود، برخاسته از

درک چنین ضرورتی برای وضع علم در کشورمان بوده است. توجه به متن‌خوانی متون مؤسس و مرجع، شکل‌گیری الگوی جدیدی از بازخوانی اساسی متون علوم انسانی که در «نقدنامه علوم انسانی» دنبال شد، تحول اساسی‌ای که در الگوی پذیرش مقالات در پژوهشنامه دنبال می‌شود و دیگر الگوهایی که در این دوران تحولی شورا به باری طیفی از محققین تحول‌خواه علوم انسانی ایران، از استادان برجسته دانشگاهی گرفته تا محققین جوان و خوش‌نام، دنبال شد، همگی در همین راستا بوده است. امید که این مسیر تازه و ناآشنا که به تدریج راه خود را در میان اهالی علوم انسانی ایرانی پیدا کرده، در دوره‌های آتی فعالیت این شورا نیز تحت مدیریت عالمانه استاد گرانقدر، دکتر موسی نجفی به صورت جدی‌تر و با خطاهای کمتری پیش رفته و موجبات اعتلای علوم انسانی کشورمان را فراهم سازد.

تمرین دانش

نقد به‌سان پرورش برای دانش



محمدتقی طباطبایی

رئیس گروه فلسفه شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی
استاد فلسفه دانشگاه تهران

کارویژه شورای بررسی متون علوم انسانی، نقد و بررسی کتاب‌های چاپ‌شده در زمینه‌های گوناگون علوم انسانی در کشور است. شورای بررسی متون تا پیش از این، متناسب با بودجه سالیانه خود، توان آن را داشت تا کتاب‌های چاپ‌شده را تهیه کند و در اختیار استادان قرار دهد تا هرکدام کتاب‌های مربوط به رشته تخصصی خود را نقد کنند و یادداشت یا مقاله‌ای درباره آن در نشریات شورا چاپ کنند. محدودیت‌های بودجه‌ای در چندسال گذشته امکان انجام چنین کاری را از بین برده بود و بدین‌خاطر فضایی پدید آمد تا در این کسری بودجه، پرسش‌هایی پرسیده شوند که تا پیش از آن، مجال چندان برای طرح نداشتند: اینکه نقد چیست و چرا و چگونه انجام می‌پذیرد.

نیاز به گفتن نیست که تا پیش از این مجال نیز سال‌ها درباره نقد سخن گفته و اندیشیده شده بود؛ اما هیچ‌گاه فهم چیستی، چگونگی و چرایی نقد، به پرسشی جهت‌بخش برای تمامی کارها بدل نشده بود. برداشتی همه‌پسند از نقد وجود دارد که نقدکردن یعنی نشان‌دادن توانایی‌ها و ناتوانایی‌های هر کار؛ اینکه نقد تنها بیان کاستی‌های یک کار نیست، بلکه باید توانایی‌های آن را نیز بیان کرد. حتی

می‌توان برای این برداشت، گام‌های صوری‌ای نیز طراحی کرد که نوشتهٔ نقادانه برای به‌چاپ‌رسیدن باید از آن‌ها پیروی کند. اما این تعریف آن‌چنان کلی است که برای هر نقدی می‌توان آن را به‌کار بست و به‌راستی هیچ چیزی از چگونگی انجام‌دادنِ نقد و چراییِ آن نمی‌گوید. گروه فلسفهٔ شورای بررسی متون از همان آغاز این پرسش را پیش‌روی خود قرار داد و کوشید کارهای خود را در این راستا جهت‌دهی کند.

نقد پیش از هر کار نیازمند درنگ بر سنجه‌ای است که بر اساس آن به‌پیش برود. ازین‌روست که خودِ مفهومِ نقد بدل به پرسشی گریزناپذیر می‌شود که هنگامِ انجامِ نقد باید پیش چشمِ آید و جهت‌بخش به آن باشد. اما رسیدن به چنین سنجه‌ای کاری انتزاعی نیست که با بیان برخی نکته‌های کلی یا طراحی برخی گام‌های صوری برآورده شود؛ بلکه باید آن را بر اساس راهی که اندیشهٔ دانشی در جهان و نیز در زبان فارسی پیموده، بررسی کرد. رسیدن به چنین سنجه‌ای نیاز به فهمی تاریخی دارد.

پرسش از چگونگیِ انجامِ نقد می‌تواند آستانه‌ای باشد برای بررسیِ چپستی، چرایی و حتی درکجاییِ نقد. از این‌رو گام‌های محتوایی و نه صوری برای روشن‌ساختنِ چگونگیِ انجامِ نقد پیش‌نهاد شدند تا دیگر پرسش‌ها نیز همراه با آن‌ها به‌پیش آیند و بررسی شوند.

گام نخستین، پرسش از درکجاییِ نقد است. در زمانه‌ای که فاصلهٔ گذرناپذیر میان گفتار و نوشتار از میان برداشته شده و اندیشمندان به خود اجازه می‌دهند تا گفتارشان به‌آسانی به نوشتار بدل شود، پافشاری بر نوشتاری‌بودنِ کنشِ دانشی، بیش از هر زمان اهمیت می‌یابد. یکی از جنبه‌های اصلی کار نقادانه، توجه به درکجاییِ دانش است. آیا می‌توان کنشِ دانشی را در قالب گفتار فعلیت بخشید؟ آیا می‌توان کنشِ دانشی را در قالب گفتار پژوهید و نقد کرد؟ آیا اندیشیدنِ گفتاری ممکن است؟ شخصیتِ فریبایی که از سقراط در تاریخ فلسفه به‌دست داده می‌شود، این گمان را نیرو بخشیده که اساس کارِ اندیشیدنِ همانی است که سقراط در گفت‌وگو با رهگذران آگورایی انجام می‌داد؛ اما بد نیست به این نکته توجه کنیم که سقراط شخصیتی است که در «نوشتار» افلاطون فعلیت یافته است

و حتی طرف‌های گفت‌وگو و خود گفت‌وگو نیز در این نوشتار فعلیت یافته‌اند. باید اندیشید که اگر گفت‌وگوهای نوشتاری افلاطون نبود، اندیشیدن فلسفی با چه بدنی می‌خواست به حیات خویش ادامه دهد؛ تا بدان‌جا که گفته شود تمامی تاریخ فلسفه، حاشیه‌ای است بر نوشتار افلاطون. گویا فراموش می‌شود که افلاطونی که نوشتن فلسفه را فریبکارانه می‌انگاشت، خود بیش‌از هر کس دیگری فلسفه را نوشت؛ فراموش می‌شود که ناصر خسرو که گفتار را بر نوشتار برتری می‌داد، همین برتری را نیز در نوشتار صورت بخشید و به سود آن استدلال

کرد. اگر چنین توجهی شکل بگیرد، شاید همانند سنت‌های جالافتاده فلسفی بتوان گفتارهایی داشت که آن‌چنان خود را مقید به چارچوب‌های نوشتاری ساخته‌اند که می‌توانند به اندیشیدن بپردازند؛ همان‌گونه که در بسیاری درس‌گفتارهای چاپ‌شده فیلسوفان بزرگ می‌توان همانند آن را دید. بنابراین نخستین گام، بازگرداندن جایگاه بی‌مانند کتاب در فرایند کنش دانشی بود. از این‌رو در گروه فلسفه، کتاب به‌سان بدن‌مندی فهم معاصر

//
در گروه فلسفه، به تاریخ فلسفه معاصر در ایران توجه شد تا از راه بررسی چگونگی فهم اندیشمندان معاصر ایران و پیوندی که فهم آن‌ها با فلسفه در جهان امروز و نیز تاریخ فلسفی ایران داشته است، راه بر چپستی نقد گشوده شود.

دیده شد که باید بررسی می‌شد که آیا توانسته بود همان کاری را انجام دهد که کتاب‌های بزرگ دانش در تاریخ ایران و جهان انجام داده بودند. کتاب آزمایش‌گاهی دیده شد که کنش دانشی در آن بدن‌مند و برسیدنی می‌شود و جز در قالب این بدن، پژوهیدنی نخواهد بود و بررسی تاریخ بردن و فروشدن آن، بررسی تاریخ فراز و فرود دانش در این فرهنگ و زبان است.

دومین گام، درست‌خواندن کتاب بود. پرسش از اینکه چگونه می‌توان به‌معنای پنهان در یک نوشته رسید، پرسشی است که در گام نخست، هرگونه نقد بیرونی را به‌چالش می‌کشد؛ زیرا به خواننده اجازه نمی‌دهد تا با سنجه‌هایی از بیرون،

نوشته را بسنجد. هر کتابی که برای نقد برگزیده می‌شود، دست‌کم باید تا این اندازه اصیل انگاشته شود که برای بررسی آن، اجازه داد تا رویکرد خود به پرسش را از جانب خود طراحی کند و به‌پیش برد. نقد بیرونی کتاب، یعنی اصیل‌نینگاشتن آن از همان آغاز و این پایان نقد است. کنش نقادانه زمانی ممکن می‌شود که موضوع نقد اصیل انگاشته شود؛ وگرنه چه نیازی به نقد؟ آنچه در تاریخ فلسفه اسلامی «قدح» خوانده می‌شد، مانند کاری که فخررازی با اشارات ابن‌سینا انجام داد، از این‌رو قدح خوانده شد که از همان آغاز، سخن شیخ را نه از درون، که از بیرون به نقد نشست. اگر آن چشم‌اندازی که نقد از آن‌جا انجام می‌پذیرد، بیرون از متن باشد، نخستین پرسشی که منتقد پیش از انجام نقد باید بدان پاسخ دهد، پرسش از مشروعیت آن چشم‌انداز است. از این‌روست که بسیاری کتاب‌های بزرگ که به‌واقع نقدِ نوشتار بزرگان بوده‌اند، به‌جای پرداختن به نقد، خود نوشته‌ای مستقل شده‌اند؛ چراکه منتقدِ اندیشمند درهنگام نگارش نقد خویش، دریافته که نه با اندیشه‌های آن کتاب، بلکه با چشم‌اندازی که کتاب از آن‌جا نوشته شده، چالش دارد و بدین‌خاطر، به‌جای پرداختن به نقد آن کتاب، اثری دیگر پدید آورده که شاید در آن، دیگر نشانی از آن کتاب نخستین یا ارجاع مستقیمی به آن نبوده است.

گام سوم جست‌وجوی آن ایده‌ها، پیش‌فرض‌ها و پی‌آمدهای پنهانی است که در درست‌خواندن کتاب دنبال می‌شوند؛ اینکه خواندن کتاب این‌گونه انجام شود که افزون بر کشف گام‌های استدلال و رسیدن به معنا و ساختار پنهان در پس نوشتار بتوان به پیش‌فرض‌هایی رسید که نوشتار بر آن استوار است و از اعتبار آن‌ها پرسید و بافتار نوشتار را از هم گشود. هم‌چنین در این فرایند درست‌خوانی باید به پی‌آمدهایی توجه کرد که چنین نوشتاری با خود به‌همراه دارد؛ اینکه پذیرش ایده اصلی یک نوشتار چه گشایش‌ها و چه فروبستگی‌هایی با خود به‌بار می‌آورد. آورده هر نوشتاری باید سنجیده شود تا روشن شود که پذیرش آن به چه می‌انجامد.

گام چهارم، بررسی این امر است که معنا و ایده نوشتار، گشایش‌ها و فروبستگی‌های آن، چه پیوندی با جهان امروز دارد؛ اینکه آن نوشتار در پیوند با امروز چه امکان‌ها و چه زیان‌هایی با خود به‌همراه می‌آورد. نقد اگر بخواهد سودمند باشد، باید نگاهی تاریخی داشته باشد؛ یعنی توجه به پیوندی داشته

باشد که نوشتار با زمانه‌ای می‌یابد که منتقد در آن زندگی می‌کند و این زمانه را نیز در گسست با تاریخ دانش در جهان و در آن فرهنگ نبیند. به‌دیگر سخن، منتقد هم‌واره باید به این امر توجه داشته باشد که نقدکردن نوشتار در پیوند با چه زمانه‌ای انجام می‌پذیرد. کتاب‌های اصیل یک معنای ثابت ندارند؛ امکان‌ها و فروبستگی‌های یک‌سانی ندارند؛ بلکه در پیوند با زمانه‌ای که در آن خوانده و نقد می‌شوند، گشایش‌ها و فروبستگی‌های تازه‌ای با خود به‌همراه می‌آورند که کار منتقدِ هوشیار، برکشیدن و روشن‌ساختن آن‌هاست. نقد کتاب به‌جز نقد سازمان‌دهی ساختار آن، ناظر به پیوندی است که ایده آن با زمانه‌ای دارد که در آن نقد می‌شود.

پرسش اساسی این است که این ایده خاص، چه راهی را در جهان کنونی می‌گشاید و چه افقی را برای حل دشواری‌های جهان امروز پیش چشم می‌نهد. از این رو بود که در گروه فلسفه، به تاریخ فلسفه معاصر در ایران توجه شد تا از راه بررسی چگونگی فهم اندیشمندان معاصر ایران و پیوندی که فهم آن‌ها با فلسفه در جهان امروز و نیز تاریخ فلسفی ایران داشته است، راه بر چپستی نقد گشوده شود.

نقدکردن یعنی تمرین دانش‌ورزی؛
اما دانش‌ورزی رویدادی است تاریخی،
نه به‌یادسپردن دانستنی‌های انتزاعی.
این رویداد تاریخی در آزمایش‌گاهی
از کار درآمده و انجام پذیرفته است.
این آزمایش‌گاه، کتاب‌های دوران‌سازی
است که چیزی نیست، جز بدن‌مندی
آن توانش دانشی.

اما پنجمین گام که هدف اصلی از پرسش چپستی نقد بود، توجه به پیوند گسست‌ناپذیری بود که میان نقد و دانش برقرار است؛ نشان‌دادن اینکه جان و زندگی دانش، نقد است و اینکه رسیدن به دانش، نه از راه ترجمه، بلکه از راه نقد ممکن است. باید نشان داده می‌شد که دانش در مسیر خویش چگونه تنها از راه نقد است که بسط یافته یا حتی دگرگون شده است. نقد یعنی پرورش اندیشه برای رسیدن به توان دانش‌ورزی از راه پیمودن راهی که دانش در بدن‌مندی خویش، یعنی کتاب به‌نحو تاریخی پیموده است. نقدکردن یعنی تمرین

دانش‌ورزی؛ اما دانش‌ورزی رویدادی است تاریخی، نه به‌یادسپردن دانستنی‌های انتزاعی. این رویداد تاریخی در آزمایش‌گاهی از کار درآمده و انجام پذیرفته است. این آزمایش‌گاه، کتاب‌های دوران‌سازی است که چیزی نیست، جز بدن‌مندی آن توانش دانشی. در پرسش از چیستی نقد، یک هدف ویژه دنبال می‌شود: تواناشدن برای دانش‌ورزی؛ که به‌زبان دیگر می‌توان گفت تواناشدن به پدیدآوردن کتاب‌هایی که تحقق دانش‌اند. این توانش روزی در این سرزمین و در زبان فارسی به‌نهایت قوت وجود داشته، اما آن‌چنان آرام‌آرام آن را از دست دادیم که حتی نبود آن دیگر ما را رنج نمی‌دهد و می‌پنداریم که هنوز می‌توانیم آن‌چنان کتاب‌هایی پدید آوریم.

گروه فلسفه در شورای بررسی متون کوشید تا در حد توان خویش، این جنبه‌ها را در کار خود با انجام کار نقد روشن‌تر سازد. بدین‌منظور نشست‌ها و دوره‌های متن‌خوانی شکل گرفت تا به اهمیت متن‌ها توجه شود و روشن شود که هرگونه اندیشیدنی در پیوند با اندیشه نوشتاری شکل می‌گیرد. کتاب‌هایی اثرگذار را تعیین کرد و با سفارش مقاله به استادان، به نقد آن پرداخت تا نمونه‌هایی از نقد متن آشکار شود. نشست‌هایی با استادان برگزار کرد تا در فرایند آن، درک ایشان از چیستی نقد روشن‌تر شود و کارگاه‌هایی برای متن‌خوانی شکل گرفت تا فرایند نقادانه‌خواندن اجرا و تمرین شود و پرداختن به نقد، به‌صرف کاری نظری فروکاسته نشود.

درست است که هم‌واره از معاصرت سخن گفته‌ایم و به‌نظر ما رسیده است که باید بتوانیم امروزی بیندیشیم تا بتوانیم بر دشواری‌ها و چالش‌هایی که جهان نوین پیش پای ما گذارده، چیره شویم و از امکان‌ها و راه‌های تازه‌ای که بر ما گشوده، بهره‌مند شویم؛ اما چگونه می‌توان معاصر اندیشید؟ اندیشیدن در جهان امروز چگونه ممکن است؟ اگر بخواهیم این هدف را برآورده کنیم، نیازمندیم تا بفهمیم که جهان امروز چه پیوندی با جهان گذشته دارد و چه راهی را پیموده است تا از جهانی که ما می‌شناختیم و در آن مشارکت داشتیم، به جهانی رسیده است که ما در آن کمتر مشارکتی نداریم. جهان امروز تاریخ‌مند است و ازپی نقدها و چالش‌هایی با جهان گذشته، خود را به این‌جا رسانده که اکنون هست. اگر این راه را نپیماییم، نخواهیم دانست که راه امروز چیست. پس شرط امکان اندیشیدن در جهان

..... //

نقد متون برابر با دانش‌ورزی نیست؛ اما اگر خود را با نقد متون پرورش ندهیم، اگر نقد را تمرین دانش ندانیم، هیچ راه دیگری برای دانش نخواهد ماند، جز ترجمه که ما را نه به دانندگی، که به دانستگی راه خواهد برد.

امروز، پیمودن راهی است که دانش بشر پیموده است و نقدکردن تمرینی است برای رسیدن به این توانش. نقد متون و کتاب‌های علوم انسانی، یعنی نقد فهم ما از جهان معاصر و تلاش برای سنجیدن این فاصله. در سنجش چنین فاصله‌ای است که فهم ما از سنجش استوار می‌شود و راه ناپیموده دانش تا جهان امروز پیموده می‌شود تا فرصتی برای مشارکت در جهان امروز،

یعنی پدیدآوردن کتاب‌هایی فراهم شود که بدن‌مندی اندیشه امروزین‌اند.

نقد متون برابر با دانش‌ورزی نیست؛ اما اگر خود را با نقد متون پرورش ندهیم، اگر نقد را تمرین دانش ندانیم، هیچ راه دیگری برای دانش نخواهد ماند، جز ترجمه که ما را نه به دانندگی، که به دانستگی راه خواهد برد.

نهیست متن

متن خوانی چیست؟



اباصالح تقی‌زاده طبری

دبیر گروه علوم سیاسی شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی

عموم نوشتارها سست‌اند، تا آن‌جا که بیان دیدگاه نویسندگان‌شان هستند. نویسندگان طبعاً محدود در آموخته‌ها و تجربه‌های خویش‌اند و مگر چقدر دست‌شان به موضوع کارشان می‌رسد؟ از این بابت ناگزیر دیدگاه خود را می‌نویسند؛ دیدگاهی که شاید کمتر از عمرشان معتبر باشد. ما هم امروز انتظار بیشتری از یک نویسنده نداریم و از همین‌جا نیز برای خودمان حقی برای نوشتن باز می‌کنیم. آموختن روش پژوهش و سابقه تحقیق نیز هرچند در ارتقاء درجه کار اهمیت دارد، اما در اصل موضوع تفاوتی ایجاد نمی‌کند. ما می‌دانیم و مرتب تکرار می‌کنیم که این نوشتار حاصل دیدگاه یک نفر است و همین‌طور باید خوانده شود. از همین‌جاست که عمده کتاب‌ها سست‌اند و البته این نه‌تنها یک نقد تند و زنده نیست، بلکه امکان آنهاست؛ امکان نوشتن و خواندن در دنیای ما، از همین سستی می‌آید و این خود تبدیل به لطفی برای انسان شده تا هرآنچه که خواست، بنویسد و هرآن‌گونه که خواست، بگوید و با دیگران گفتگو کند. کلمه هرقدر برای انسان آسان شد، فراوان و همه‌گیر شد.

امروز «آزادی بیان» از حقوق اولیه و غیرقابل تردید بشر است: «هر کسی حق دارد بدون ترس و واهمه، باورهای خود را به هر روشی که می‌پسندد، بیان کند.» این گزاره که همچون معیار معیارها در دوران ما عمل می‌کند و جوامع مختلف را می‌سنجد، قبل از آنکه درباره حقی اجتماعی سخن گفته باشد، حکمی درباره کلمه است و از

آنجا آمده است. این تأکید بر «باورهای خود»، تلاشی است که می‌خواهد کلمه را به ساحت امور پیشینی براند و آزاد کند. ما آزادیم که بگوییم و بنویسیم؛ چرا که کلمات، پیشتر حد خود را وانهادند و به‌اندازه هر بشری که دهان و زبانی دارد، گسترش یافته‌اند. البته هنوز قواعدی وجود دارد، هم برای آن آزادی بیان و هم برای استفاده درست از کلمات؛ اما این قواعدِ صوری ابداً حکمی درباره اصل کلمه، همچون حدی برای انسان و باورهای او نیستند. کلمات به بدیهی‌ترین شکل و طبیعی‌ترین وجه همان‌اند که انسان تا خود را شناخته، دیده که با آنها حرف می‌زند و بعد از این نیز حق دارد که «به هر روشی که می‌پسندد»، آنچه به باورش رسیده را بیان کند.

نقل است که وقتی برزویه طبیب با هدایای فراوان انوشیروان به نزد رای هند رفت تا گنج آن دیار را به‌دست آورد، به جهد بسیار دریافت که این گنج، چیزی جز «کلیله و دمنه» نیست؛ کتابی که در گنجورخانه رای هند نگه‌داری می‌شود و دست‌یافتن به آن دشوار است. نهایتاً با بی‌میلی تمام، رای هند می‌پذیرد تا به او تنها اجازه خواندن کتاب را دهد. برزویه نیز هر روز بخشی از آن را می‌خواند و از بر می‌کند و با نامه به سوی انوشیروان می‌فرستد. آنچه اینجا کتاب خوانده شده، همان کتابی نیست که ما امروز می‌خوانیم و می‌نویسیم و شاید پیش خود بپرسیم چگونه ممکن است دست‌یافتن به یک متن و خواندن آن تا بدین‌پایه دشوار و برای حکومت بزرگ ساسانی مهم باشد. جالب آنکه متن‌هایی چنین، عموماً نویسندگانی معلوم ندارند یا نویسندگان‌شان خود مدعی متن نیستند و نمی‌توانند باشند. مثلاً فردوسی در شاهنامه، که خود متن آغازینی برای فارسی است و ما داستان کلیله و دمنه را به نقل از آن آوردیم، در همان ابتدای کتاب می‌گوید: «سخن گفته شد گفتنی هم نماند/ من از گفته خواهم یکی با تو راند». شاهنامه برای او «نامه‌ای» است که او از «دفتر به گفتار» خویش آورده و نه این‌گونه است که حاصل اندیشه‌ها یا باورهای او باشد.

همه آنها که متن نوشته‌اند و منتشان مانده است، کمابیش خود را در چنین موقعیتی با متن دیده‌اند. آنها خود را صاحب نظر و باوری خاص و متمایز نمی‌دانستند. اگر چنین بود، نه‌تنها نوشتارشان عمری به قدر عمر یک نظر و باور می‌داشت، که کجا می‌توانست مخاطب ناهم‌زبان و ناهم‌زمان خود را پیدا کند. هگل نیز در همان ابتدای پدیدارشناسی روح، وقتی می‌خواهد جایگاه متن خود را نشان دهد، نه‌تنها

بحث از «اوضاع و احوال» یک «تألیف فلسفی» را برای خواندن فلسفه زائد و بی‌مورد می‌خواند، بلکه حتی اختلاف فلاسفه را نیز اختلافی در خود فلسفه و معرف راه فلسفه می‌داند، نه اختلافی بین آراء فیلسوفان: «سرشت سیالشان [یعنی گوناگونی دستگاه‌های فلسفی] در عین حال از آنها برآیندهایی از وحدت آلی می‌سازد که در قالب آن، نه فقط تعارضی با هم ندارند، بلکه ضرورت هر یک به اندازه ضرورت دیگری است و تنها همین ضرورت برابر است که حیات کل را تشکیل می‌دهد». این وحدتی که در متن است و گویا همه نویسندگان در زمان‌های متفاوت در کار نوشتن یک متن بوده‌اند، نه نفی زمان است و نه خاستگاه نوشتار و نه حتی تفاوت آشکاری که در متن نویسندگان مختلف وجود دارد.



متن‌ها محدودند و از این جهت، با موضوعات زمانه خود بیان شده‌اند؛ اما ما انسان‌هایی که در زمانه دیگری هستیم و موضوعات دیگری داریم، این متن‌ها را می‌خوانیم و می‌دانیم که خواندن‌شان شرط دانایی ماست

چه کسی می‌تواند این تفاوت‌ها را انکار کند، یا نبیند که چگونه متن‌های مهمی که به ما رسیده‌اند، حاوی موضوعات زمانه خویش‌اند؟ متن‌ها محدودند و از این جهت، با موضوعات زمانه خود بیان شده‌اند؛ اما ما انسان‌هایی که در زمانه دیگری هستیم و موضوعات دیگری داریم، این متن‌ها را می‌خوانیم و می‌دانیم که خواندن‌شان شرط دانایی ماست و حتی امکان ضروری برای فهم موضوعات مختص به امروزمان. مگر

چه در متن رخ داده است که حدود ضروری تاریخی‌اش محدودش نکرده است؟ نمی‌توان نسبت متن را با مسائل روزگارش انکار کرد. همان قدر که افلاطون به آغاز زوال یونان و سست شدن اجتماع آتنیان توجه داشت، آگوستین در پاسخ به سقوط امپراتوری روم و مسئولیتی که متوجه مسیحیت بود، شهر خدا را نوشت. ماکیاوولی نیز در آستانه دوران جدید، بحران آشفتگی ایتالیا را پیش چشم داشت. البته می‌توان

۱. هگل، پیشگفتار پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، تهران: ۱۳۸۷، صص ۲۴ تا ۲۶.

متن‌های دیگری را مثال زد که اثر روزگارشان در آنها واضح نیست؛ مثل آثار بزرگ فلسفه اسلامی؛ با این حال حتی در این موارد نیز باز زبان متن، حاکی از خاستگاه متن است. نوشتارهای بسیاری هستند که هم‌زمان با این متن‌ها نوشته شده‌اند، اما ما حتی نامی از آنها ننشیده‌ایم و حتی در بررسی زمانه‌شان نیز به آنها رجوع نمی‌کنیم. آن نوشتارها فارغ از اینکه در زمان خودشان چقدر خوانده شده باشند، نتوانستند عمر زیادی داشته باشند.

اما آنچه ما در اینجا متن می‌خوانیم، هرچند متعلق به زمان خویش باشد و مسئله‌ای معین را پیش چشم داشته باشد، با این حال، آن مسئله را عارض بر مردمانی خاص و در زمانی خاص نمی‌بیند؛ بلکه اراده‌ای تازه در تشخیص آن مسئله در کار می‌آید تا آن را به حدود زمانی و مکانی‌اش برساند و همچون پرسشی عام، فراروی انسان قرار دهد. این پرسش عام، در حقیقت ندای دعوتی است که هر انسانی را مخاطب قرار می‌دهد تا دربارهٔ آنچه به او بسیار نزدیک است و توجه به آن ضروری است، بیندیشد. مثلاً تلاش ماکیاوولی با اینکه بسیار رنگ زمانهٔ خویش را دارد، اما به‌واقع گامی اساسی برای فهم زندگی جمعی انسان‌ها بود و می‌پرسید که چگونه و تحت چه قواعدی باهم‌بودن انسان‌ها در یک نظام سیاسی ممکن است. به همین جهت هم باید او را آغازگر علوم اجتماعی در دوران جدید دانست. ماکیاوولی خود نیک به این ماجرا آگاه بود و در مقدمه گفتارها آورده است: «بر آن شده‌ام راهی در پیش گیرم که تاکنون هیچ‌کس گام در آن ننهاده است»^۱.

همین عمومیت است که متن را اساساً خواندنی و شنیدنی می‌کند. نه به این معنا که متن لزوماً مخاطبان پرشمار داشته باشد، بلکه از آن جهت که اگر سودای خواندنی در کار باشد، در متن خواندنی هست و اگر کسی در پی شنیدن صدایی، و نه همه‌م و غوغا، باشد، در متن شنیدنی هست. بنابراین متن از آنجا که خود را به حدود زمان و مکانش می‌رساند، بیش از آنکه از کلمات پراکنده در اطرافش استفاده کند، در آن آستانه، کلمات را به ضرورت پیدا می‌کند. حرکت در حدود، امکان بهره‌گیری عادی و روزمره از کلمات را می‌گیرد و یافت دوباره کلمه را در مقامی که به‌سادگی سخن‌گفتن

۱. ماکیاوولی، گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران: ۱۳۷۷، ص ۳۵.

میسر نیست، ممکن می‌کند. نه اینکه کلمات متن با مردم بیگانه باشند، اتفاقاً در گوش‌هایشان زنگ آشنایی دارند. کلمات در اینجا بیش از آنکه ابزاری برای بیان چیزی باشند، دعوتی هستند برای دگرگونه شنیدن و گفتن. حتی آنها که از متن روگردانند، این زنگ دعوت را درمی‌یابند و البته برنمی‌تابند. کلماتی که در آستانه پیدا شدند، چه بسا همان کلماتی هستند که مردم هر روز استفاده می‌کنند؛ اما در متن، به جا و آن گونه که شایسته گفتن و شنیدن است، آمده‌اند؛ یعنی آن گونه که کلمه، از امکانات انسان یا شرط مقدماتی او برای جهان نباشد، بلکه دروازه‌ای باشد برای شنیدن و

مواجهه با دعوتی که از سوی جهان به سمت او آمده است. به این ترتیب، مراقبت از کلمه، که متشت و پراکنده نباشد، مراقبت از انسان است تا به جای آنکه در خود فرو بسته بماند و در شبکه فراگیر و پیچیده کلمات حبس شود و از دیدار هر موضوعی جدا افتد، راهی برای عبور از خود و کشف آن حقیقت که در آستانه وجود اوست، پیدا کند. اگر نطق فصل قریب انسان است و کلمه نشانه آن است، این متن‌ها هستند که از کلمات و بنابراین انسان مراقبت

متن‌خوانی، تکلیف اهل علم و از آداب ضروری آن است تا ابتدا نهاد علم و دانشجوینش بدانند که چگونه باید بحث و گفت‌وگو و تحقیق کنند و پس از آن، اجازه ندهند تا شهر گرفتار پریشانی کلمات شود.

می‌کنند و در ضمن آنهاست که روشن می‌شود که ربط انسان و کلمه چیست و چگونه همان دهانی که ما به گفتن باز می‌کنیم، می‌تواند چاه ویل سقوط انسان باشد.

متن‌خوانی، تکلیف اهل علم و از آداب ضروری آن است تا ابتدا نهاد علم و دانشجوینش بدانند که چگونه باید بحث و گفت‌وگو و تحقیق کنند و پس از آن، اجازه ندهند تا شهر گرفتار پریشانی کلمات شود. بنابراین اگر شهر در غوغا گرفتار آمد و نام‌ها پریشان شد و انسان‌ها پنداشتند که آزادی‌شان ایجاب می‌کند هر چیزی را همان‌طور که می‌پسندند و طبق باور خود بگویند و بنامند، اینجا ابتدا باید سراغ از اهل علم و نهاد علم گرفت که در این شهر کجا هستند و چه می‌کنند.

مسئله علم و امر ملی

تأملاتی در باب نارابطه علوم انسانی و قدرت ملی



مصاحبه با دکتر حمیدرضا فرتوکزاده
مدیر گروه مدیریت شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی
استاد مدیریت دانشگاه مالک اشتر

اشاره: ما در علم به دنبال احکامی قاطع و کلی هستیم و در علوم انسانی به این احکام نیاز داریم تا بتوانیم به جای تصمیمات مقطعی، واگرا و متعارض، امورمان را به شکل منظم و قدرتمندی سامان دهیم. اما موضوع علوم انسانی به سادگی اجازه چنین چیزی را به ما نمی دهد. موضوع علوم انسانی، هرچه باشد، نمی تواند تحت قواعدی همیشگی و چنین محکم و منسجم صورت بندی شود. اما علوم انسانی هست و در کار جهان مؤثر بوده و همچنان اثر دارد و با زندگی مدنی انسان مناسبت دارد. اما این امر چگونه ممکن شده است؟ عالمان علوم انسانی آنجا که توانسته اند در کار جهان تأثیرگذار باشند، چگونه سخن گفته اند و چگونه در سخن گفتنشان مراعات موقعیت مندی موضوع کلام خود را کرده اند که کلامشان همچنان علمی باقی بماند؟

در این گفتگو، به سراغ دکتر حمیدرضا فرتوکزاده، استاد دانشگاه صنعتی مالک اشتر و رئیس گروه مدیریت شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی رفته ایم تا این پرسش را در علوم انسانی و به طور خاص در رشته مدیریت پیگیری کنیم؛ اینکه علم مدیریت چگونه توانسته است واقعیت انضمامی را که در ذات خود سیال و پراکنده است، در نظر داشته باشد و با توجه به آن، احکام علمی خود را صادر کند؟ علوم انسانی چگونه در ضمن توجه به مسئله قدرت ملی شکل گرفته و توسعه پیدا می کند؟

سیدعلی کشفی: فعالیت علمی در طول تاریخ خود، بی‌جهت و تفرنی نبوده است. چه در زمان تولد فلسفه در یونان، چه در زمان درخشش اومانیسم در اروپا و چه در زمانی که فلسفه در ایران توسط فارابی شکل می‌گیرد، جهت‌گیری نسبت به وضعیت سیاسی سرزمین، در بطن فعالیت علمی قابل شناسایی است. اما به نظر می‌رسد که ما، دست‌کم از دوره پهلوی، این جهت‌گیری را از دست داده‌ایم و به‌شکل فزاینده‌ای، علوم انسانی تبدیل به فعالیت علمی نظورزانه‌ای شده است که گویا یک جهت‌گیری خنثی و جهان‌شمول دارد و می‌تواند از بنیادهایی که یک کشور را شکل می‌دهد و زندگی را درون یک سرزمین ممکن می‌کند، منعل باشد. بعد از انقلاب اسلامی و در طول چهل‌سال حیات جمهوری اسلامی کماکان با این مسئله روبه‌رو هستیم و هنوز این مسئله که در اساس علم‌ورزی جهان جدید هم وجود دارد، در میان آکادمیسین‌های ما پذیرفته‌شده نیست.

ما در شورای متون، این مسئله را به‌طور کلی در چارچوب رابطه علوم انسانی و قدرت ملی صورت‌بندی کردیم و این ادعا را طرح کردیم که علوم انسانی همواره نظری به تولید و شکل‌دهی به قدرت ملی داشته است. در اینجا قدرت ملی در یک درک ناسیونالیستی بیان نشده است؛ بلکه منظور ما آن جهتی است که اجزای پراکنده و انسان‌های جداافتاده از هم را در چارچوبی تبدیل به یک جمعیت می‌کند. جمعیتی که اهدافی دارد و قدرت این را دارد که مرزگذاری کند، توانایی‌های خودش را مجتمع کند و به آن جهت دهد و چیزی را که به آن قدرت می‌گوییم، تولید کند. از این ناحیه، چه در فلسفه، چه در علوم اجتماعی و مشخصاً در رشته‌های مدیریت، این مسئله قابل پیگیری است و یکی از فعالیت‌هایی که تلاش داشتیم در طول دو سه سال اخیر انجام دهیم، این بوده است که با بررسی اساسی متون، این مدعا را اثبات کنیم.

با این مقدمه می‌خواستیم در خدمت شما باشیم و مشخصاً از درک شخصی شما نسبت به این مسئله آگاه شویم. مخصوصاً که شما در ایران هم در آکادمی به‌عنوان دانشجوی رشته مدیریت حضور داشته‌اید و هم به‌عنوان استاد دانشگاه مشغول هستید. شما همیشه درگیر و دل‌مشغول و دغدغه‌مند این بوده‌اید که چطور می‌شود اندیشه لازم برای مدیریت سیاسی و ملی در کشور را کسب کرد و تحت عنوان‌های

مختلف به این مسئله اشاره کرده‌اید؛ مثل خردمائی حکمرانی. به همین جهت، این مسئله می‌تواند در گفت‌وگوی ما شکل تازه‌ای بگیرد.

حمیدرضا فرتوک‌زاده: مهم‌ترین دغدغه حکمرانی، هم‌سو کردن منافع و علایق خرد و کلان است؛ یعنی اینکه چگونه منافع سطح خرد (micro) و کلان (macro)

یا جزء و کل با یکدیگر هم‌سو شوند. مثلاً آدام اسمیت معتقد است بازار این کار را انجام می‌دهد. به تعبیر او، این به خاطر خیرخواهی نانو و قصاب و بقال نیست که شما همواره در این مغازه‌ها با کالای آماده مواجه هستید؛ بازار این کار را انجام می‌دهد. یعنی آن نهاد معجزه‌گری که این معما را حل می‌کند، بازار است و این حرف بسیار مهمی است و به‌سادگی نمی‌توان آن را کنار گذاشت. کارکرد بازار، جایی که منافع خرد و کلان را هم‌سو می‌کند و عرضه و تقاضا را به هم می‌رساند،

//
ما در اینکه بازار کارکرد بسیار کلیدی در تخصیص منابع و در تنظیم و هم‌سو کردن منافع کل و جزء دارد، تا حد زیادی با آدام اسمیت هم‌سو هستیم؛ اما مسئله اینجاست که این بازار چگونه شکل می‌گیرد؟ محل نزاع در اینجا است.

در شرایط آرمانی و ایده‌آل، کارکرد فوق‌العاده‌ای است و نقض آن هم خسارت‌های سنگینی دارد؛ اما مسئله اینجاست که چگونه خود این بازار ممکن می‌شود؟ ما در اینکه بازار کارکرد بسیار کلیدی در تخصیص منابع و در تنظیم و هم‌سو کردن منافع کل و جزء دارد، تا حد زیادی با آدام اسمیت هم‌سو هستیم؛ اما مسئله اینجاست که این بازار چگونه شکل می‌گیرد؟ محل نزاع در اینجا است. چگونه عوامل مداخله‌گری می‌آیند و بازار را از آن بازاریت خودش منعزل می‌کنند و در این حالت، ممکن است سیگنال‌هایی که در بازار می‌بینید، سیگنال‌های درستی نباشد و ممکن است به‌وسیله عوامل بازار، فریب بخوریم؟

به‌طور مشخص، کانون بحث ما روی علم مدیریت است و مدیریت هم سازه

اصلی‌اش سازمان است. در این گفت‌وگو سازمان را در حیطهٔ محدودتری، در حوزهٔ صنعت و کسب‌وکار و فعالیت اقتصادی یا به‌تعبیر اقتصاددانان، بنگاه در نظر بگیریم. بنابراین دربارهٔ موجودیتی به‌نام بنگاه صحبت می‌کنیم. بنگاه جعبه‌سیاهی است که از این سو نهاده‌هایی مثل پول و نیروی کار را از اقتصاد ملی و خانوارها می‌گیرد^۱ و سپس تمام این نهاده‌ها را تبدیل به یک خروجی می‌کند؛ اعم از تولید کالا، توزیع، تجارت یا ارائهٔ خدمات. مسئلهٔ ما از اینجا آغاز می‌شود که موجودیتی به‌نام بنگاه، در چه زمینه‌ای متولد می‌شود و کار می‌کند.

در اقتصاد دعوای متناظری با کشمکش فیلسوفان قاره‌ای و فیلسوفان آنگلوساکسون وجود دارد. فیلسوفان قاره‌ای به ملت و به آن کلیت توجه می‌کنند و در طرف مقابل، فیلسوفان آنگلوساکسون میدان را خیلی اتمیزه می‌کنند و بر فردیت تأکید دارند. در اقتصاد هم تقریباً چنین چیزی هست. از یک سو آدم اسمیت را به‌عنوان بنیان‌گذار علم اقتصاد مدرن داریم که بازار را کاملاً اتمیزه می‌کند. در نگاه او، فعالان اقتصادی منافع خودشان را دنبال می‌کنند و یک دست نامرئی وجود دارد که تخصیص منابع می‌کند. آنجایی که باید تقویت شود، تقویت می‌کند و آنجایی که باید تضعیف شود، تضعیف می‌کند. این یک ایدهٔ آنگلوساکسونی است. نقطهٔ مقابل آن نیز از همان دههٔ ۱۸۵۰ با امثال فردریک لیست و همیلتون در آمریکا شورش می‌کند.^۲ این نقطه یکی از نقاط عطف این کشمکش است و مسیر جدیدی را ترسیم می‌کند. چندلر که پایه‌گذار مدیریت استراتژیک است، در اواسط قرن بیستم کتابی به‌نام دست مرئی می‌نویسد. کار چندلر تاریخ‌نگاری صنعتی بوده است؛ یعنی یک مورخ صنعتی بوده و در این تاریخ‌نگاری نشان می‌دهد که اتفاقاً برخلاف آن چیزی که آدم اسمیت می‌گوید، اقتصاد را باید به دست مرئی بسپاریم. می‌گوید ما می‌بینیم که در ایالات متحده، دستان کاملاً مرئی هستند که صنعت را شکل داده و منافع را

۱. صورت‌بندی اقتصاددانان این است که اجتماع از دو مقام تشکیل شده است: خانوار و بنگاه. ممکن است آدم‌ها همان آدم‌ها باشند ولی کارکردها و نقش‌هایشان فرق می‌کند.

۲. آمریکا در قرن هجدهم مستعمره بود. سیاست بریتانیا این‌طور بود که ما تولیدکنندهٔ صنعتی و شما آمریکایی‌ها تولیدکنندهٔ مواد خام هستید. با همان خوانشی که از مزیت نسبی داشتند، دعوت می‌کردند که بهتر است مواد خامی که بهتر از ما تولید می‌کنید، به ما صادر کنید و ما هم کالای پیشرفته‌مان را به شما عرضه خواهیم کرد.

انباشت و جهت می‌دهند. در ادامه هم توضیح می‌دهد که فرایند تکوین قابلیت‌های صنعتی ایالات متحده همگی با دستان مرئی بوده است.

این تاریخچه را گفتم تا بگوییم ما نمی‌توانیم منعلز از این کشمکش، سازمان و مدیریت را تعریف کنیم. کسی که می‌گوید این دست، مرئی است، مسیر متفاوتی را در حکمرانی دنبال می‌کند. مثلاً آقای هاجون چانگ می‌گفت نردبان را از بالا پرت کرده‌اند.

او می‌گوید که بریتانیایی‌ها با نردبان [دولت] به بالای پشت‌بام اقتصاد رفته‌اند، اما آن بالا، نردبان را به کناری انداخته و از آن اعلام بی‌نیازی می‌کنند. در این استعاره معنای عمیقی نهفته است. ما که رشته مدیریت خوانده‌ایم و بعد هم درس داده‌ایم و بعد هم عمل کرده‌ایم، اگر می‌توانستیم مسائل را در بافتار این خودآگاهی تاریخی صورت‌بندی کنیم، خیلی مجهزتر در صحنه‌ظاهر می‌شدیم.

ما هنوز هم فاقد استراتژی در آموزش مدیریت هستیم؛ استراتژی‌ای که مدیری را پرورش دهد تا نظم این دست نامرئی را بفهمد و بتواند زمانی که در صنایعی همچون پتروشیمی،

فولاد، خودرو و لوازم خانگی حضور پیدا می‌کند، بازی‌های بزرگ را بفهمد و حریف آن‌ها باشد. برای مثال اگر حول انتقال تکنولوژی مذاکره می‌کند، بتواند زنجیره ارزش جهانی را بفهمد. اگر برای احداث کارخانه پتروشیمی مذاکره می‌کند، باید زنجیره ارزش پتروشیمی را بفهمد. نه فقط مذاکره‌کننده، بلکه حتی پیمانکار احداث و تولیدکننده باید از این زنجیره آگاهی داشته باشند تا ما نزدیک ۱۴ میلیون تن ظرفیت متانول احداث نکنیم و حتی تا ۴۰ میلیون تن کلنگ نزنیم. چرا؟ چون آن فهمی که باید

//

در اقتصاد چه هوادار بازار آزاد باشیم، چه هوادار مداخله دولت، این هر دو، تابعی است از درکی که نسبت به بنیان‌های قدرت ملی در سرزمین خودمان داریم. یعنی باید بدو آن چارچوب سرزمینی خودمان را در مقام یک ملت، به‌عنوان صحنه‌ای که در کشاکش نیروهای خارجی متخاصم و همچنین در کشمکش نیروهای درونی شکل می‌گیرد، صورت‌بندی کنیم.

از زنجیره ارزش می‌داشتیم، به ما می‌گفت که پتروشیمی ما، باید یک پتروشیمی رقابت‌پذیر باشد تا بتواند در بازار جهانی، جایگاه برتر را موقعیت‌یابی کند. اما در فقدان این نگاه، ما ضعف داریم. اگر نسبت به میدانی که درونش هستیم، یعنی آن نظم ژئوپلیتیک، ژئواکونومیک و تقسیم کار جهانی و موقعیت‌هایی که در میدان وجود دارد، با همان درکی که امثال همیلتون و وودرو ویلسون داشته‌اند، خودآگاهی داشتیم، می‌توانستیم خیلی مؤثرتر باشیم.

سیدعلی کشفی: شما می‌فرمایید که در اقتصاد یا سیاست‌گذاری اقتصادی، چه هوادار بازار آزاد باشیم، چه هوادار مداخله دولت، این هر دو، تابعی است از درکی که نسبت به بنیان‌های قدرت ملی در سرزمین خودمان داریم. یعنی باید بدو آن چارچوب سرزمینی خودمان را در مقام یک ملت، به‌عنوان صحنه‌ای که در کشاکش نیروهای خارجی متخاصم و همچنین در کشمکش نیروهای درونی شکل می‌گیرد، صورت‌بندی کنیم و در آن لحظه ببینیم که چگونه باید از اساس اقتصاد حرف زد. در واقع اگر زمانی آدام اسمیت، از دست نامرئی بازار سخن می‌گوید، به‌واسطه نسبتش با درکی است که از قدرت ملی بریتانیا و در واقع اقتصاد ملی بریتانیا دارد. به همین دلیل در آمریکا، کسانی مثل همیلتون موضع مخالف می‌گیرند؛ چون آن‌ها هم درکی از وضعیت تاریخی آمریکا دارند و اینکه چطور آمریکا باید آماده‌ی عرض اندام در برابر اروپا شود. یا مثلاً چندلر که بحران‌های اقتصادی در نیمه اول قرن بیستم در آمریکا را دیده و نگران تداوم قدرت صنعتی آمریکا است.

خلاصه آنکه به نظر می‌رسد ما به‌شکل پیشینی نمی‌توانیم از فرضیات علمی استفاده کنیم؛ بلکه همیشه علم‌ورزی ما نسبتی با وضع تاریخی ما دارد و اینها هستند که تعیین می‌کنند که ما به چه نحوی علم‌ورزی کنیم.

حمیدرضا فرتوک‌زاده: در اینجا جمله طلایی کانت بسیار مغتنم است: «مفهوم‌پردازی» (Conception) بدون «مشاهدات» (Perception) کور است و مشاهدات بدون مفهوم‌پردازی تهی است. علم‌ورزی ما بدون توجه به میدان، راه به جایی نمی‌برد و متقابلاً، حضور در میدان، بدون داشتن یک چارچوب مفهومی،

دست‌وپازدن بیهوده است.

ما در طول دهه‌های متمادی، متون و مقالات مهم رشته مدیریت را در دانشگاه‌ها تدریس کردیم و اساتید خوبی هم داشتیم؛ اما آن چیزی که خلأ ما بوده و هست، بافتار مدیریت در کشور است. حتی درس‌هایی هم داشتیم و داریم تحت‌عنوان «مسائل ایران» یا موردکاوی ایران، ولی این‌ها هم در واقع مرتبط با موقعیت تاریخی و جغرافیایی ایران نبوده است. بعد از انقلاب در دوره لیسانس، دروسی که جنبه عقیدتی داشت، مثل معارف اسلامی و تاریخ اسلام اضافه شد که مطالب خوبی هم داشت؛

اما چیزی نبود که بتوانیم بگوییم به رشته مدیریت نفعی می‌رساند. در دوره‌های تکمیلی و در دوره دکترا هم مباحث تدبیر در قرآن داشتیم. این‌ها هم یک‌سری گزاره‌های کلامی و فلسفی بود که فی‌نفسه خیلی خوب بود و به ما وسعت دید داد، ولی خلأ موقعیت‌مندی علم را پر نمی‌کرد؛ خلأیی که تنها با ظهور آن است که می‌توانیم کسی را به‌عنوان مدیر صنعتی، مدیر بازرگانی و مدیر بازاریابی تربیت کنیم؛ کسی

//
«مفهوم‌پردازی» (Conception)
بدون «مشاهدات» (Perception)
کور است و مشاهدات بدون
مفهوم‌پردازی تهی است. علم‌ورزی
ما بدون توجه به میدان، راه به جایی
نمی‌برد و متقابلاً، حضور در میدان،
بدون داشتن یک چارچوب مفهومی،
دست‌وپازدن بیهوده است.

که بتواند برای کشور سهم بازار بگیرد، بتواند با اقتصادهای مکمل ارتباط برقرار کند، بتواند در سطح جهانی مذاکره تجاری کند و اگر جایی انتقال تکنولوژی می‌دهیم، سرمایه‌گذار خارجی یا تأمین‌کننده مالی برای ما پیدا کند. کسی باشد که زنجیره ارزش متانول را بفهمد و بازی بزرگ متانول را متوجه باشد. میدان را درک کند، منافع ملی را در نظر بگیرد و منافع آن بنگاه خارجی را در بافت زنجیره ارزش کشور ببیند.

ما این‌ها را آموزش نداده‌ایم و نتیجتاً نتیجه موردنظر را نگرفته‌ایم. بیشتر نگاه‌های موجود سازمانی است؛ یعنی همان محیط اتمیزه‌شده فاقد پیوندهای پسینی و پیشینی؛ یعنی بنگاه خودش موجودیتی است که باید مستقل از دیگران

کسب سود کند. ما آموزش می‌بینیم و آموزش می‌دهیم که این بنگاه چگونه استراتژی خودش را تنظیم کند، چگونه بهترین موقعیت را در بازار به دست بیاورد و چگونه برای بنگاه مزیت رقابتی بسازد؛ اما با همه این‌ها، ممکن است این ابزارها و رویکردهایی که ما اینجا آموزش می‌دهیم، در جهت تضعیف قدرت ملی باشد. یعنی برآیند آموزشی که ما می‌دهیم، پرورش کسانی نیست که در صنعت پتروشیمی، فولاد، لوازم خانگی و... ذهنیت راهبردی‌شان این باشد که بخواهند زنجیره ارزش را در کشور توسعه دهند؛ بلکه تنها نگاه می‌کنیم به اینکه در بازار چه فرصتهایی برای کسب سود هست. مثلاً اگر کسب سود در این است که یک سهمیه دولتی را بگیریم و از آن استفاده کنیم، همین کار را انجام می‌دهیم؛ دیگر اینکه ما خودمان را به زحمت بیندازیم و دنبال توسعه زنجیره ارزش ملی باشیم، بلاوجه به نظر می‌رسد. یا اگر شرکت‌هایی داریم که محصولشان ارزش‌بری دارد، یک دانش‌آموخته مدیریت یا MBA را به این فکر نمی‌اندازد که چطور می‌توانیم از طریق پیدا کردن اقتصاد مکمل، به یک تعادل تراز ارزی برسیم؛ چراکه در زمینه‌ای زندگی می‌کنیم که ارز مورد نیاز شرکت‌های تولیدی، از طریق ارز صادرات منبع‌پایه حاصل می‌شود. طبیعتاً تکنیک‌ها و ابزارها و بینش‌های مدیریتی که به دانشجوی مدیریت می‌دهیم، بر اساس این است که تو مسئول این بنگاه هستی و باید همان را به سودآوری برسانی. طبیعتاً یکی از راه‌های آسان سودآوری می‌تواند تلاش سیاسی برای دریافت قانونی بیشترین سهمیه ارز باشد و دیگر نیازی به جست‌وجو برای تکمیل حلقه‌های پسینی و پیشینی زنجیره ارزش نیست. این چیزی است که الان در کشور به‌صورت واقعی در جریان است.

عمده آموزش دانشکده‌های مدیریت با هزینه دولت است؛ یعنی دولت با بودجه عمومی، مدیری پرورش می‌دهد که از همان ابتدای آموزش دیدنش، چیزی به‌نام منافع عمومی و منافع ملی اصلاً وجود ندارد. دانشجوی ما بعد از آموزش به بازار برمی‌گردد، در حالی که برای تضعیف دولت تجهیز شده است. همین آدم وقتی به بخش سیاست‌گذاری ما می‌رود و مثلاً می‌خواهد پتروشیمی را توسعه دهد، چون درکی از مفاهیم زنجیره ارزش و بازی بزرگ جهانی صنعت پتروشیمی ندارد، بازی را به‌سمتی می‌برد که هرکس در پتروشیمی سرمایه‌گذاری کند، خوراک ارزان،

تسهیلات، وام صندوق و تسهیلات ارضی (زمین) دریافت خواهد کرد. دولت مطابق این سیاست‌گذاری‌ها، این امتیازها را می‌دهد و باعث تکثیر واحدهای تولیدی در بالادست (مواد خام) می‌شود و واحدهای پایین‌دست، که ارزش افزوده، سود و اشتغال بیشتری دارند، ضعیف باقی می‌مانند. دربارهٔ صنعت فولاد هم همین‌گونه است. مدیران دولت از همین دانشگاه‌ها تأمین می‌شود و نتیجهٔ کارشان تولید بازی‌هایی است که اقتصاد را روزه‌روز اتمیزه‌تر، واگراتر، نحیف‌تر، وابسته‌تر به دلار و وابسته‌تر به منابع ارزان می‌کند و بعد با به‌کارگیری نیروی کار، برای خود سپر انسانی می‌سازد. این‌گونه است که ده‌ها کارخانهٔ موازی، بدون عمق تکنولوژی در رشته‌های مختلف یعنی لوازم خانگی، اتوبوس‌سازی، واگن‌سازی، کشتی‌سازی و تقریباً در هر صنعتی، برای برخورداری از یک سری امتیازها و سهمیه‌ها تأسیس شده‌اند.

ما مدت طولانی درگیر این بودیم که این علوم غربی است و باید علوم اسلامی درست کنیم؛ حال آنکه شاید اصلاً صورت مسئله ما در این نقطه نبوده است.

این ذهنیت اتمیزه حتی نهایتاً سود را هم از دست می‌دهد؛ چرا که در نبود نگاه ملی، وقتی دچار تکثیر بیش از حد شرکت‌های مشابه با عمق تکنولوژی پایین می‌شویم، عملاً به زیان می‌افتیم؛ چون عرضه بالا می‌رود و خریدار قدرت چانه‌زنی بیشتری با هرکدام از شرکت‌های ایرانی خواهد داشت. ولی چون ذهنیت صرفاً

اتمیزه و ناظر به کسب سود از طریق تأسیس و نه ادارهٔ یک شرکت بوده، فقط به این نگاه می‌کرده است که من به‌عنوان یک بنگاه، باید حداکثر استفاده را از این گاز تقریباً رایگان، این زمین تقریباً رایگان، این زیرساخت‌های لجستیکی خیلی ارزان، گازوئیل ارزان و حمل‌ونقل ارزان داشته باشم.

ما مدت طولانی درگیر این بودیم که این علوم غربی است و باید علوم اسلامی درست کنیم؛ حال آنکه شاید اصلاً صورت مسئله ما در این نقطه نبوده است. بله، بالاخره اندیشهٔ غربی و اسلامی اختلافات اساسی دارند، ولی خیلی از موضوعات، با این طرح مسئله قابل صورت‌بندی نیست؛ چون غربی‌ها هم بالاخره در موقعیت‌های

مختلف زنجیره ارزش قرار دارند. مثلاً یک کشور، در موقعیت مواد اولیه است، کشور دیگر در قسمت پایین‌دست است. این بافت از بحث، کاملاً سکولار است و اگرچه مطابق با منظومه اعتقادی ما نیست، ولی در فهم آرایش قدرت واقعی موجود در جهان، و جایگاه کشورها و شرکت‌ها در زنجیره ارزش، تولید خودآگاهی می‌کند. یعنی اکوسیستم هلند، فرانسه، آمریکا و حتی تمایز ایالت‌ها با یکدیگر، یک میدان نامتقارنی را ترسیم می‌کند که از یک اصول واحد جهان‌شمول در تأسیس شرکت و پیگیری سود، پیروی نمی‌کنند؛ بلکه منفعت هر کدام، در تعارض با دیگری است و برای حداکثرکردن منافع‌شان، نیازمند فعالیت‌های سیاسی هستند؛ یعنی مثلاً گاهی باید نفت گران یا ارزان شود تا منفعت شرکت‌های اکوسیستم فلان کشور بالا برود. بنابراین فهم تعارض منافع کشورها و اکوسیستم‌ها با یکدیگر در همین نگاه سکولار برای ما ضروری است. ولی ما خیلی به این امور توجه نداشتیم؛ یعنی ذهنیت ما این بوده که گویا یک‌سری اصول جهان‌شمول برای کسب منفعت وجود دارد که همه‌جای دنیا هست. البته اصول جهان‌شمول هم به‌طور عمومی داریم؛ اینکه کار را اندازه‌گیری کنی و نیروی انسانی را آموزش دهی، به‌طور عمومی در همه‌جا درست است؛ اما مسئله ما اصلاً از آن‌ها نیست. مسئله در مقام توسعه، در مقام سرمایه‌گذاری، در انتخاب شرکای تجاری است و باید مجهز به این نگاه ملی باشیم.

یک مثال مهم در این باره، امنیت غذایی است. امنیت غذایی ایران وابسته به این است که بتواند ۱۸ میلیارد دلار خرید خارجی غلات کند. خرید خارجی وابسته به دلار نفتی است و در بازی درهم امارات می‌افتد. این به زبان ساده یعنی همان معادله نفت در برابر غذا. ما اصلاً به دانشجو قدرت ادراک این را نداده‌ایم که نفت در برابر غذا، یک جاده بن‌بست است، یک باتلاق است و نهایتاً باید یک جایی از این باتلاق بیرون بیاوریم و غذا را در ازای تولید باارزش‌تری از خودمان، مثل کالاهای صنعتی، مبادله کنیم. این یک چرخش پارادایمی است که بر آموزش فهم استراتژیک از بازار، کسب‌وکار، تجارت خارجی، تجارت داخلی و توسعه صنعتی، تأثیر می‌گذارد؛ ولی ما از آن غافلیم. حتی در نقاطی که کالای صنعتی وارد می‌کنیم، باید به سمت مدل بازار در برابر بازار پیش برویم؛ یعنی اگر خدمات فنی-مهندسی یا کالایی می‌خریم، روی اقتصاد مکمل آن کشور مطالعه کرده باشیم و این کالا و خدمات را در ازای کالا

و خدمات متقابل مبادله کنیم. یا حتی می‌توان این بازی‌ها را سه‌جانبه کرد؛ یعنی در ازای دریافت کالا یا خدمات از چین، کالا یا خدماتی را برای مشتریان چین در کشور ثالثی تأمین کنیم.

من با اساتید سایر رشته‌های علوم انسانی هم نشست و برخاست مداوم دارم، ولی هیچ جایی در دانشگاه سراغ ندارم که آدمی را پرورش بدهد که در موقعیت‌های مختلف دولتی و غیردولتی، بداند این ارتباطی که برقرار می‌شود، جهت‌گیری معطوف به قدرت ملی‌اش کجاست. همگی فاقد جهت‌گیری راهبردی هستند؛ یعنی زمانی که در موقعیت قرار می‌گیرند، به شیب‌های آن میدان خودآگاه نیستند و خیلی باید سعی و خطا کنند. در عمل شاید بعد از

مثلاً یک یا دو دهه کارکردن، چیزهایی دستگیرشان شود؛ آن هم در شرایطی که خود این آدم‌ها نیز نسبت به کلیتِ ناآگاه جامعه همکاران، در اقلیت قرار می‌گیرند.

سیدعلی کشفی: وقتی از نسبت علوم انسانی و قدرت ملی، صحبت می‌کنیم، در واقع از جایگاه علم صحبت می‌کنیم. یعنی گویا ما انتظاری از علم داریم تا این توانایی را به ما بدهد تا به‌جای تصمیمات خلق‌الساعه

//
.....
مشارکت ما در علم، تنها به واسطه توجه به وضع خاص خودمان در جهان ممکن است؛ اما نتیجه این توجه می‌تواند منجر به تولید بصیرت‌هایی در علم شود که بتواند در زمان و مکان دیگری هم مفید واقع شود. این‌گونه ما سنت علمی را یک گام به جلو برده‌ایم.

و آزمون و خطای مدام، از یک موضع علمی و یک طرح علمی، تصمیمات سیاسی و راهبردی مؤثر بگیریم؛ به نحوی که این تصمیمات، نحوی استمرار و انسجام هم داشته باشد. من می‌خواستم بپرسم که چگونه توجه به مسئله قدرت ملی و امر ملی، ما را به سمت تقویت علوم انسانی سوق می‌دهد؟ یعنی خود علم به‌عنوان چیزی که ما از آن انتظار نوعی ضرورت و انسجام و استمرار داریم، و انتظار داریم که گزاره‌های قاطع و موجهی داشته باشد، چگونه در این توجه به مسئله قدرت ملی، می‌تواند احکام مؤثرتری داشته باشد؟

حمیدرضا فرتوک‌زاده: علوم انسانی از آن جهت که علم است، تلاشی برای کشف روابط است. یعنی کشف رابطه علت و معلولی بین عناصر مختلف و این فهم روابط، باید عینیت پیدا کند. اما مسئله اینجاست که ما با یک واقعیت سیال و با یک میدان پر از کشمکش روبه‌رو هستیم و ذهن دانشجوی ایرانی، مهیای درک پیچیدگی این میدان نمی‌شود. در این حالت، به گرت‌برداری‌هایی از الگوهای مدیریتی مبتلا می‌شویم که مسئله را فوق‌العاده ساده می‌کند و به موقعیت توجه نمی‌دهد. وقتی در حال وارد کردن دانش مدیریت از غرب هستیم، نباید از آن جهت که این دانش غربی یا سکولار است و با مبانی اعتقادی ما ناسازگار، به آن نگاه کنیم؛ بلکه باید یاد بگیریم که این علم مدیریت غربی، نمونه‌ای است از شکل‌دهی به مسئله (Problem framing) در موقعیت خاص کشورهای غربی. به همین دلیل هم هست که نمی‌توانیم احکام صادره از سوی آن سنت علمی را فی‌نفسه برای خودمان معتبر بدانیم. این امر بیش از آنکه منع اعتقادی داشته باشد، منع واقعی دارد. مثلاً حکم به آزادسازی تعرفه‌ها برای رونق تجارت، با موقعیت فعلی ما به‌عنوان کشوری که هفتادسال است درِیچّه و رودش به تجارت جهانی از مجرای دلارهای نفتی و دلارهای منبع‌پایه بوده، ناسازگار و بنابراین نامعتبر است. ما با شروع قرن بیستم و مسئله دارسی و کمپانی نفتی ایران-انگلیس، درآمد نفتی را تجربه کردیم و به‌تدریج درآمد نفتی ما از ۴-۵ میلیون پوند در دهه ۲۰، به نقطه‌ای در دهه ۵۰ می‌رسد که فقط ۲۰ میلیارد دلار واردات داریم. این برای یک کشور ۲۵ میلیون نفری، رشدی نمایی را به دنبال می‌آورد که بیانگر خروج تجارت خارجی ما از حالت متعارف و طبیعی‌اش است. تجارت خارجی ما از آن دوران، کاملاً به‌وسیله دلارهای نفتی دوپینگ می‌شود. دوپینگی که در دو مقطع دهه ۵۰ و دهه ۸۰ به‌شکل بسیار بارزی می‌توان آن را نشان داد. بعد از برجام هم این اتفاق در برهه کوتاهی تکرار شد. همه این‌ها تجارت خارجی ما را از وضعیت طبیعی خودش خارج می‌کند و یک موجودیت تهاجمی به‌نام دلار نفتی و دلار منبع‌پایه را وارد اقتصاد ایران می‌کند. در چنین شرایطی، حکم به آزاد کردن تجارت خارجی، چه معنایی دارد؟ این یعنی به‌محض اینکه قیمت نفت بالا رفت، دلارها را به واردکننده‌ها بدهید تا کالا وارد کنند. در حالی که اصلاً تجارت آزاد، چنین تجویزی ندارد. تجارت آزاد می‌گوید اگر دلار منبع‌پایه به دست می‌آوری، نباید این

دلار منبع‌پایه را خرج واردات کالای مصرفی کنید؛ چرا که این کار، صنعت شما را از بین می‌برد.

در علوم دقیقه، شکل‌دهی به مسائل بسیار محدود است. مثلاً دوره‌های تاریخی هرکدام شکل‌دهی خودشان دارند؛ فیزیک نیوتنی، فیزیک نسبیت، فیزیک کوانتوم و... اما در علوم انسانی، وقتی دربارهٔ توسعهٔ اقتصادی صحبت می‌کنید، نه تنها شکل‌دهی جهان‌شمول ندارید، بلکه حتی برای هر کشور، یک شکل‌دهی ابدی نمی‌توانید قائل باشید؛ چراکه آرایش میدان مدام تغییر می‌کند و دائماً شکل‌دهی تازه‌ای از ما طلب می‌کند. آنچه

در فهم علمی به آن ابژه می‌گوییم، در یک سیالیت و عدم قطعیتی قرار می‌گیرد و ما به راحتی نمی‌توانیم آن را صورت‌بندی کنیم. بنابراین صورت‌بندی مداوم مسائل در علوم انسانی، خود بخشی از فعالیت روزمره دانشمند این حوزه است. فعالیت دانشمند علوم انسانی فقط استخراج احکام و مصادیق از صورت‌بندی‌های ازپیش‌مشخص نیست، بلکه خود صورت‌بندی به‌نحو مدام باید نو شود.

//

اگر واقعاً متن تیلور را به‌جای اینکه تبدیل به جزوات و الگوریتم‌هایی از راهکارها و نتایج کنیم، مستقیماً در دانشگاه متن‌خوانی می‌کردیم، متوجه می‌شدیم که تیلور چرا به کارایی توجه می‌کند و متوجه می‌شدیم که باید همین توجه را در چارچوب وضع تاریخی و جغرافیایی اقتصاد ایران داشته باشیم.

سیدعلی کشفی: پس به‌عنوان

خلاصه، اینکه علم نیازمند صورت‌بندی است، یک ضرورت است؛ اما یک مرحله بنیادین‌تر این است که بگوییم توجه به تاریخ و جغرافیا یا به‌تعبیر دیگر، توجه به سرزمین و قدرت ملی است که امکان این صورت‌بندی را در علوم انسانی فراهم می‌کند. اگر این توجه وجود داشته باشد، امکانی برای جهت‌دهی و ایجاد یک صورت‌بندی جدید در علم را خواهیم داشت و دقیقاً همان‌گونه که اصحاب علوم انسانی در غرب توانستند در این توجه به تاریخ و جغرافیا، راهبر و پیش‌برنده علم

باشند، ما نیز مشارکتی جهانی در علم خواهیم داشت. در غیر این صورت، تنها مصرف‌کننده علم هستیم و با توضیحی که فرمودید، معلوم نیست مصرف‌کننده بودن علم، بتواند سرنوشت خوبی برای ما رقم بزند. بنابراین مشارکت ما در علم، تنها به واسطه توجه به وضع خاص خودمان در جهان ممکن است؛ اما نتیجه این توجه می‌تواند منجر به تولید بصیرت‌هایی در علم شود که بتواند در زمان و مکان دیگری هم مفید واقع شود. این‌گونه ما سنت علمی را یک گام به جلو برده‌ایم.

ما در ایران، رشته مدیریت را به‌عنوان مجموعه‌ای از فرمول‌های بدیهی آموزش می‌دهیم. در حالی که در غرب، به‌طور مثال تلاش تیلور برای اینکه بتواند نقش افزایش کارایی را در مدیریت توضیح دهد، کاملاً در چارچوب صنعت ملی و مسئله مصرف افسارگسیخته منابع ملی در آن زمان است. تیلور افزایش کارایی را به‌عنوان امری که می‌تواند مصرف منابع ملی را کنترل کند و از گزند نابودی نجات دهد، مطرح می‌کند. یا به‌عنوان مثالی دیگر، گزارش فوکویاما در کتاب زوال نظم و زوال سیاسی نشان می‌دهد که استفاده از مدیریت علمی در انتهای قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم در جنگل‌بانی، چطور موجب شد که در آمریکا، از جنگل‌ها، که در معرض نابودی بودند، حراست به عمل بیاید و امکانی برای مدیریت پایدار و استفاده از منابع جنگلی فراهم شود.

حمیدرضا فرتوک‌زاده: این شکل از فعالیت علمی و صدور حکم علمی، به‌وضوح متمایز از توضیحی است که در دانشگاه ما به یک بنگاه، برای افزایش کارایی داده می‌شود. مسئله افزایش کارایی در بنگاه اتمیزه، حداکثرکردن سود بنگاه است. بنابراین سود بنگاه در ایران از قضا در نابودکردن منابع است. این نابودی منابع، در ایران حکم صریح مدیریت به‌اصطلاح علمی است. یعنی ما اعوجاجی اساسی در علم‌ورزی داریم که می‌تواند حداکثرکردن سود بنگاه اتمیزه را نه‌تنها تحمل، بلکه تجویز کند.

سیدعلی کشفی: به نظر می‌رسد مسئله اساسی در آموزش، این است که ما با متن‌های اصلی علوم از جمله علم مدیریت، مواجهه بی‌واسطه، انتقادی و اکتشافی

نداریم. اگر واقعاً متن تیلور را به‌جای اینکه تبدیل به جزوات و الگوریتم‌هایی از راهکارها و نتایج کنیم، مستقیماً در دانشگاه متن‌خوانی می‌کردیم، متوجه می‌شدیم که تیلور چرا به کارایی توجه می‌کند و متوجه می‌شدیم که باید همین توجه را در چارچوب وضع تاریخی و جغرافیایی اقتصاد ایران داشته باشیم. به تعبیر دیگر، ما در مواجهه با متن اصلی، می‌فهمیم که این مسائل و این مفاهیم، در واکنش به چه مسئله‌مندی‌هایی و در ادامه چه مسئله‌مندی‌هایی تولید شده‌اند.

نکته قابل توجه در صحبت شما، اشاره به این است که همین شکل معوّج از علم‌ورزی که ما را از مسئله‌مندی غافل می‌کند، در یک نوع از اقتصاد سیاسی فاسد و راکد ممکن شده است؛

یعنی استاد دانشگاهی که سر کلاس می‌آید و دانشجویی که سر کلاس می‌رود، بدون اینکه به‌نحو صریح یا حتی ضمنی دلیل آن معلوم باشد، از منابع عمومی استفاده می‌کنند. در واقع اقتصاد سیاسی علم در ایران اجازه خودآگاهی را نمی‌دهد؛ زیرا احکام ایزوله و تحقق‌ناپذیر علم در ایران، پیشاپیش از محیط منعزل و ایزوله دانشگاه ناشی شده است. ما در چارچوب اقتصاد

اقتصاد سیاسی علم در ایران
اجازه خودآگاهی را نمی‌دهد؛
زیرا احکام ایزوله و تحقق‌ناپذیر
علم در ایران، پیشاپیش از
محیط منعزل و ایزوله دانشگاه
ناشی شده است.

سیاسی خاصی علم‌ورزی می‌کنیم که ما را تبدیل به موجودات صرفاً مصرف‌کننده می‌کند. یعنی برخلاف این تعبیر قرآنی که می‌فرماید «فلینظر الانسان الى طعامه»، این اقتصاد سیاسی چشمان ما را کور کرده تا نبینم چه غذایی می‌خوریم و این غذا از کجا آمده است. اگر من بدانم این غذا از کجا می‌آید، می‌توانم با آن آشنا شوم، تفسیرش کنم، کشفش کنم و به‌درستی به کارش بیندازم یا پیشنهادهایی به آن بدهم. خود اقتصاد سیاسی جریان علم، قابل تحلیل است و نشان می‌دهد اهل علم در ایران، چگونه یک فعالیت ضدملی دارند و دانشجویان و اساتیدی تولید می‌کنند که بصیرت‌های ضدملی پیدا می‌کنند. اینجا منظور ما از ضدملی، جهت‌گیری‌های

سیاسی روزمره نیست؛ بلکه منظورم این است که چطور وقتی اندیشهٔ مدیریتی را به کار می‌اندازند، عملاً توصیه‌هایی می‌کنند که این توصیه‌ها نهایتاً اقتصاد ملی را نابود می‌کند.

نشست «چرایی و چگونگی رجوع به متون کلاسیک فلسفی»

فلسفه در «متن» تحقق پیدامی‌کند

اشاره: خوانش متون کلاسیک فلسفه، ما را تنها با مفاهیم و نظریات فلسفی آشنا نمی‌کند؛ بلکه ما را با پرسش‌هایی اساسی درگیر می‌کند که خود این متون، در مواجهه با آن‌ها متولد شده و تألیف یافته‌اند. به همین جهت است که هیچ‌گاه متون آموزشی و تاریخ فلسفه‌ها و حتی پژوهشی‌های فلسفی نمی‌توانند جای متون کلاسیک را بگیرند. بنابراین کار فلسفی تنها در مواجهه با این متون ممکن می‌شود و اهالی فلسفه تنها در مواجهه با این متون می‌توانند با پرسش‌های اساسی خود روبه‌رو شوند.

شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی در دور جدید فعالیت خود، بر متون کلاسیک فلسفه و علوم انسانی تمرکز داشته است. این تمرکز، نه صرفاً یک برنامه اجرایی که می‌توانست به‌گونه دیگری نیز باشد، بلکه مبتنی بر ضرورتی علمی در رابطه با فلسفه و علوم انسانی صورت گرفته است. متن پیش رو، سخنرانی جناب آقای دکتر محمدتقی طباطبایی، عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران و رئیس گروه فلسفه شورای بررسی متون است که با موضوع «چرایی و چگونگی رجوع به متون کلاسیک فلسفی» در تاریخ ۱۵ بهمن ۱۴۰۲ در جمع شورای دبیران این مجموعه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ایراد شده است.

ما امروز هر خللی را در روند آموزش و پژوهشی فلسفه و علوم انسانی در نهادهای علمی خودمان می‌بینیم، پیش از همه، به عدم رجوع به متون اصلی و به‌جای آن به‌کارگیری جزوات و تاریخ فلسفه‌ها و پژوهش‌های درجه‌دوم و در بهترین حالت، آخرین مقالات علمی برمی‌گردد.

درسی که من از اسپینوزا گرفتم، این بود که هرچا ما یک خلاء و دشواری در عمل می‌بینیم، بعینه به یک دشواری در نظر برمی‌گردد؛ یعنی یک فهم غلطی وجود دارد که آن کنش غلط رخ می‌دهد. به همین دلیل، این خلل با سیاست‌گذاری و تغییر در اسناد بالادستی و اصلاح برنامه‌های درسی یا اجبار گروه‌ها و دانشگاه‌ها رفع نمی‌شود. ما هرچقدر هم قانون بنویسیم و دایم آن‌ها را ارتقاء دهیم و سعی کنیم برای آن ضمانت اجرایی ایجاد کنیم، تا زمانی که ذهنیت فرد مجری و متولی، تغییر نکرده باشد، هیچ تغییری رخ نمی‌دهد. ریشه مشکل در فهمی است که نظام آموزشی ما مبتنی بر آن شکل گرفته و پیش می‌رود. ما باید به سراغ این فهم برویم.

دو سؤال در رابطه با فلسفه و شاید بشود گفت همه علوم انسانی، پیش‌برنده بحث من است که هردو مبتنی بر تجربه شخصی خودم هست:

۱. چرا من به سراغ متن فلسفی می‌روم؟

۲. من چگونه به سراغ متن فلسفی می‌روم؟

وقتی این سؤالات را می‌پرسم، حتماً درکی از چیستی فلسفه دارم؛ یعنی می‌گویم فلسفه این است و در نتیجه چنین نسبتی را با متن فلسفی دارد و اگر بخواهیم آموزش فلسفی داشته باشیم و شکوفایی فلسفی ایجاد کنیم، باید سراغ متن برویم. اینکه «متن» مهم است، نگاه درستی است؛ اما بر دوش تک‌تک ماست که توضیح دهیم بر اساس چه فهمی، رجوع به متن ضرورت پیدا می‌کند؟ ممکن است مثلاً کسی بگوید نسبت نوشته دیودس با متن ارسطو در اخلاق، مثل نسبت ژان و لکسوس است! پس چرا من باید متن ارسطو را بخوانم؟ ما در برابر چنین فهم متفاوتی که ارزش متن فلسفی را نمی‌فهمد، باید چه بگوییم؟! این نظر، فکر غالب است. به نظر من آن‌ها چندان نیاز ندارند توضیح دهند که چرا این‌گونه می‌اندیشند؛ چون بدو دست بالا را دارند. این نگاهی که ما دنبال می‌کنیم و «متن» برایمان اهمیت دارد، اقلیت

است و ما اگر بخواهیم این هجمه را از بین ببریم، باید توضیح دهیم که به چه دلیل و بر اساس چه فهمی از فلسفه، می‌گوییم باید به متن رجوع کرد.

چرا اهل فلسفه هنوز باید به سراغ متون کلاسیک بروند؟

برای طرح این بحث، من دو تمثیل بیان خواهم کرد. تمثیل اول این است که ما وقتی در مورد متن فلسفی سخن می‌گوییم، فرق متن فلسفی با متن تاریخ فلسفه

و متن پژوهشی فلسفه در چیست؟

ما در علوم انسانی به‌طور کلی و در

فلسفه به‌طور خاص، باید ببینیم

که آن دانش در کجا تحقق پیدا

می‌کند. دانش‌ها مثل افراد و اشیاء

نیستند که بتوان جایی سراغشان را

گرفت و پیدایشان کرد. هر دانشی

یک جایی تحقق پیدا می‌کند. علوم

تجربی در آزمایشگاه تحقق می‌یابد.

من هرچقدر با معادلات ریاضی کار

کنم، تا دستاورد من به محک تجربه

نخورد، برای جامعه فیزیک‌دان،

تبدیل به یک واقعیت نمی‌شود.

می‌تواند یک نظریه زیبا هم باشد، اما هنوز در حد یک فرضیه باقی خواهد ماند و به

امری که تحقق دارد، تبدیل نمی‌شود. همین‌جا این پرسش ایجاد می‌شود که تحقق

فلسفه به چیست و کجا محقق می‌شود؟

به نظر من آن آزمایشگاهی که می‌توانیم فلسفه را در آن پیدا کنیم، متن فیلسوف

است. «متن» تنها جایی است که ما وقتی شروع به کارکردن می‌کنیم، با خود فلسفه

برخورد می‌کنیم؛ دیگر «درباره فلسفه» حرف نمی‌زنیم، بلکه خودش را و تحقیقش را

می‌یابیم. بنابراین وقتی می‌گوییم «متن»، با این تمثیل به سراغش برویم که گویی

آزمایشگاه و بستر تحقق فلسفه است. اگر دانشجو بخواهد فلسفه بیاموزد، در متن یاد می‌گیرد؛ اگر استاد بخواهد فلسفه را بیاموزاند، در متن می‌آموزاند. فیلسوف هم فلسفه را در متن می‌آفریند. ما از متن هیچ گریزی نداریم. این تمثیل اولیه است.

ما مدام این حرف را می‌شنویم که دوست نداریم فلسفه برای ما به یک امر انتزاعی تبدیل شود. فلسفه برای ما راه زندگی و نوعی زیستن است. این حرف‌ها خیلی زیباست؛ اما خطر بزرگی را به‌همراه دارد که اگر بخواهم در تاریخ فلسفه اشاره کنم، با کمی بی‌انصافی، نماد این نوع تفکر، کتاب انشیریدیون (Enchiridion=ἐνχίριδιον) اپیکتتوس است. این حرف‌ها شبیه دستورالعمل هستند. مثلاً می‌گوید ۱۰ قاعده طلایی در زندگی شما هست که اگر آن‌ها را رعایت کنید، بدون اینکه هیچ نیازی به دانش نظری و علم داشته باشید، انسان خوشبختی خواهید بود. نمونه این حرف‌ها در نظریات موفقیت وجود دارد. همه این‌ها از یک ایده‌ای برآمده که فلسفه از اساس مقابل آن است. فلسفه از آغاز با تئوریا پیش آمده و با این تئوریا، مادر تمام دانش‌هاست.

نگاه نظری به جهان، با فلسفه به‌وجود آمد و این نگاه نظری، سرچشمه تمام دانش‌ها بوده است. بنابراین باید از همان آغاز توجه داشته باشیم که وقتی از فلسفه صحبت می‌کنیم، با یک کاری روبه‌رو هستیم که در وهله نخست، نظری است. ممکن است گفته شود در مورد سقراط که چیزی ننوشت، چه می‌توان گفت؟ در پایان در این خصوص توضیح خواهم داد. کنش نظری ممکن است در گام نخست، همچون یک کار سقراطی که بیدارسازی است، انجام شود؛ اما به محض اینکه بخواهد به تحقق واقعی خودش برسد، مجبور است متن شود؛ چون باید دقیق و روشن باشد. واقعاً هم سقراطی که ما می‌شناسیم، نه سقراط گزنفون، بلکه سقراط افلاطون است. نه سقراطی که به‌شیوه خاصی می‌زیست، بلکه سقراطی که در دیالوگ‌هایش، همان‌هایی که افلاطون نوشته را بیان می‌کند.

ما نباید فریب عنوان «فیلسوف شفاهی» را بخوریم. چنین چیزی ممکن نیست! من این را تأکید می‌کنم؛ زیرا یک نگاه فلسفی غالبی وجود دارد که به‌بهانه اینکه فلسفه و علم باید وارد میدان عمل شوند، دائم تلاش می‌کند از جنبه نظری آن بکاهد و آن را دسترس‌پذیرتر و دم‌دستی‌تر کند. اما با این کار، دقیقاً نقض غرض می‌کند. با

این کار تمام کارآمدی دانش را از آن می‌گیرد، به بهانه آنکه علم همگانی شود. اتفاقاً علم همگانی نیست! علم منفعتش همگانی است، اما خودِ کارِ علمی، کار همگانی نیست، بلکه کار افراد بسیار خاص است.

در ادامه تلاش می‌کنم درباره چپستی فلسفه و این نگاه نظری به جهان، با چند تحلیل کوتاه، توضیحاتی بدهم. در درک نظری، هنگامی که من بخواهم شیئی را بشناسم، به جای اینکه بگویم نام آن چیست یا برای چیست، می‌گویم علتش چیست

و از ذاتش پرسش می‌کنم. می‌گویم ذاتش چیست؟ مدام تلاش می‌کند که با یک سامانهٔ مفهومی و با یک روش منطقیِ مشخصی به سمت چیزها برود. همه مکاتب و نظریات فلسفی، با همه تمایزهایشان در این ویژگی با هم شریک‌اند. حتی آن مکاتب فلسفی که تلاش می‌کنند مفهوم را نقد کنند، باز هم مفاهیم جدیدِ توانمندتری را به ما می‌دهند. باز هم منطقِ روی کردنِ جدیدی به جهان، به ما می‌دهند که به نظرشان کارآمدتر است. پس آن ویژگیِ نظری خود را از دست نمی‌دهند.

//
فلسفه یک نحو روی کردن به جهان و یک نحو بودن را به جهان آورده است که همان نگاه نظری به جهان است و این نگاه، دانش‌ها را هم ممکن کرده است. فیلسوفان این کار را انجام داده‌اند و ما باید با تجربه کردن متن‌ها، به این فهم برسیم که فیلسوفان چگونه متن را می‌سازند، از کجا آغاز می‌کنند و چگونه سخن می‌گویند.

فلسفه جز در نسبت با دانش‌ها تحقق پیدا نمی‌کند

فلسفه نگاه نظری به جهان را بنیاد نهاده و با این نگاه، دانش پدید می‌آید. بنابراین فلسفه جز در نسبت با این دانش‌ها معنی پیدا نمی‌کند. اینکه دائم فلسفه را با زندگی طرف کنیم و بگوییم فلسفه راهی برای بهتر زیستن است، حرف درستی است، اما این‌ها غایات فلسفه است. این غایات همواره در یک رفت‌وآمد و گفت‌گو با دانش‌ها

به دست می‌آید. فلسفه به محض اینکه از دانش‌ها جدا شود، شروع به گزافه‌گویی می‌کند و به محض اینکه به دانش‌ها فرو کاسته شود، دیگر فلسفه نیست و چیز دیگری است.

این فهم از چیستی فلسفه، آن را در یک بستر بزرگ‌تر، یعنی تئوریا، در نسبتی با دانش‌ها قرار می‌دهد. بر این اساس، فلسفه یک نحو روی‌کردن به جهان و یک نحو بودن را به جهان آورده است که همان نگاه نظری به جهان است و این نگاه، دانش‌ها را هم ممکن کرده است. فیلسوفان این کار را انجام داده‌اند و ما باید با تجربه‌کردن متن‌ها، به این فهم برسیم که فیلسوفان چگونه متن را می‌سازند، از کجا آغاز می‌کنند و چگونه سخن می‌گویند.

جایی که همه فیلسوفان آغاز کردند، همان نقطه ضعف دانش‌ها است که نقطه قوت دانش‌ها هم هست. نقطه ضعف و قوت دانش‌ها این است که هر دانشی دو محدودیت اساسی دارد. البته این دو محدودیت، به واقع قوت دانش است، اما از لحاظ فلسفی، محدودیت به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، محدودیت دانش به آن قوت می‌دهد؛ اما از یک منظر دیگر، آن را دچار ضعف می‌کند.

فلسفه این را می‌بیند که هر دانشی وجود و چیستی موضوعش را فرض گیرد و چاره‌ای جز این ندارد. وجود ماده برای فیزیک فرض است. قوانین فیزیکی هر چه باشد، بر این ماده حاکم است. وجود قوانین در فیزیک فرض است و با این فرض کارش را آغاز می‌کند؛ اما خود فیزیک نمی‌تواند آن را اثبات کند. این محدودیت دانش است و در عین حال، نقطه قوت آن است؛ زیرا کاملاً مشخص است که از کجا آغاز می‌شود. علم چیز پنهانی ندارد.

محدودیت دوم این است که موضوع دانش، همواره جزئی از واقعیت است؛ در صورتی که در آن نگاه نظری به جهان، ما همواره به دنبال این بوده‌ایم که کل واقعیت را بشناسیم و تا نتوانیم با کل واقعیت نسبت برقرار کنیم، اصلاً علم چه پایه‌ای دارد و چگونه ممکن است؟ اگر بگوییم یک بخشی از واقعیت هست که به‌طور کلی برای ما ناشناختنی است، می‌شود همان چیزی که سوفیست از طریق آن، کل ایده فلسفه را زیر سؤال می‌برد.

بنابراین در ذات دانش دو محدودیت وجود دارد. یکی وجود مقدماتی که مفروض گرفته می‌شوند، اما در آن دانش اثبات‌پذیر نیستند. دوم اینکه موضوع علوم، جزئی از واقعیت است. مثلاً می‌گوییم موجود از آن جهت که معروض حرکت و سکون می‌شود یا از آن جهت که ابعاد سه‌گانه دارد، موضوع علم ماست و احکامی بر آن بار می‌کنیم. بر این اساس، ما در نقطه برخورد دانش و فلسفه، می‌توانیم فلسفه را کشف کنیم.

همه این بحث‌ها برای رسیدن به این پرسش است که چرا ما در فلسفه و علوم انسانی باید به سراغ متن برویم. ما باید بتوانیم در رشته خودمان توضیح دهیم که بر اساس چه فهمی از ذات کاری که انجام می‌دهیم، باید به سمت متن برویم.

//

فلسفه می‌گوید من می‌خواهم «اول در عموم» را پیدا کنم. این تعبیر بی‌نظیری است که فارابی و بعد ابن سینا به کار برد. اول در عموم نخستین مفهومی است که نیاز ندارد و اثبات کند.

فلسفه می‌گوید من می‌خواهم «اول در عموم» را پیدا کنم. این تعبیر بی‌نظیری است که فارابی و بعد ابن سینا به کار برد. اول در عموم نخستین مفهومی است که نیاز ندارد وجودش را اثبات کند. در واقع ویژگی موضوع دانش‌های دیگر را ندارد که بخواهیم وجودش را فرض بگیریم. در عین حال، محدودیت موضوعات دیگر دانش‌ها را هم ندارد؛ یعنی هر موضوعی در هر دانشی به‌نحوی با این مفهوم در نسبت است. مفهوم وجود چیزی

نیست که نیاز به اثبات داشته باشد. در همان آغاز شما با چیزی روبه‌رو می‌شوید که بدیهی است؛ اما نه به این معنا که من بدیهی می‌انگارم یا چون تعریف‌نشده‌ای است، باید آن را فرض بگیریم؛ بلکه ما در سلسله تئورمایی که تمام دانش‌ها و فلسفه را به‌عنوان یک بستر در خودش می‌گیرد و همه را با هم جمع می‌کند، به جایی می‌رسیم که دیگر نیاز به تعریف و برهان ندارد و خودش مقدمه همه مقدمات است. مفهوم هستی این‌گونه به میان می‌آید و نقطه آغازی می‌شود که فلسفه و همه دانش‌ها را در پیوند قرار می‌دهد.

نکته مهمی که در اینجا باید به آن توجه داشته باشیم، این است که موضوع

فلسفه در گفتگو با کاستی دانش‌ها خودش را پیدا می‌کند. این مطلب بسیار مهمی از لحاظ تاریخی است که ما هنوز چیزی به عنوان دانش متافیزیک در افلاطون نداریم، اما دانش‌ها وجود دارند. ما در ارسطو هم هنوز موضوع واحدی برای دانش متافیزیک نداریم. ارسطو سه موضوع برای فلسفه به ما می‌دهد و هنوز نتوانسته به شکل مشخص و روشنی به سمت فلسفه برود. با اینکه به ما می‌گوید روش علم برهان است، اما به لحاظ برهانی نمی‌تواند به سمت متافیزیک برود. نتیجه اینکه فلسفه در این گفتگو خودش را پیدا می‌کند و می‌فهمد و ما امروز هم اگر بخواهیم فلسفه داشته باشیم، ناگزیر از چنین گفت‌وگویی هستیم.

پس گویی فلسفه با کاری که انجام می‌دهد، با برطرف کردن محدودیت دانش‌ها، امکان گفت‌وگوی دانش‌ها را فراهم می‌کند؛ نگاه دانش‌نامه‌ای به جهان را برای ما ممکن می‌کند؛ نگاهی که در آن بتوانیم هر دانشی را با استقلال خودش حفظ کنیم و ذیل دانش دیگری قرار ندهیم و در عین حال همه آن‌ها در نگاه کلی، به ما یک درک دانش‌نامه‌ای از جهان بدهند؛ یک درکی که می‌تواند ماشینی باشد، می‌تواند سیستمیک ارگانیک باشد یا آن‌طور که شلینگ و بعدها هایدگر می‌گویند، هارمونیک باشد و یک فوک به ما دهد. می‌تواند انواع انسجام‌های وحدت در کثرت را به ما بدهد. مهم این است که فلسفه مدام با رفع محدودیت‌های دانش، این وحدت را طلب می‌کند. یعنی هم علوم را بنیان می‌گذارد و هم اجازه می‌دهد علوم در عین استقلالشان، با هم گفت‌وگو داشته باشند. یعنی در عین اینکه راه تخصصی‌ترشدن علوم در موضوعشان را هموار می‌کند، همواره با اندیشیدن به محدودیت‌ها، اجازه نمی‌دهد پیوند علوم گسیخته شود.

در این پیوند، یک رابطه دوسویه بین فلسفه و دانش‌های متعدد پدید می‌آید که در آن، دانش‌ها چیزهایی را به دست می‌آورند که فلسفه نمی‌تواند به دست آورد و بنابراین فلسفه محتاج دانش‌ها است. این بسیار مطلب مهمی است. من اولین کسی که دیده‌ام به صراحت این را می‌گوید، ابن‌سینا در الهیات شفا است که می‌گوید علوم حتی مبادی‌ای دارند که نیاز ندارد در متافیزیک اثبات شود. کسی که این ایده را مطرح می‌کند، متوجه می‌شود که علم قوانینی را کشف می‌کند که فلسفه از آن ناتوان است؛ اما وقتی علم آن را کشف کرد، فلسفه باید خودش را در نسبت با آن،

بازبینی کند. در عین حال دانش‌ها محدودیت‌های ذاتی دارند که بدون واسطه محتاج فلسفه‌اند و بدون فلسفه نمی‌توانند نسبتشان را با دیگر دانش‌ها حفظ کنند.

فلسفه یک نظریهٔ تمامیت‌یافته درباره جهان نیست

این‌ها همه جنبه‌های ایجابی است که فلسفه با آن کار می‌کند؛ اما یک جنبهٔ سلبی هم در کار می‌آید که ویژگی اصلی فلسفه را پدید می‌آورد و آن عدم تعین و همواره نقدبودن آن است. فلسفه آن‌هنگام که به سمت دانش‌ها می‌رود و موضوعات

و مطالب آن‌ها را در نسبت با کل بررسی می‌کند، خودش یک تئوریا و علم یا یک نظریه دربارهٔ کل نیست. این کار را مدام در این گفت‌وگو انجام می‌دهد و راه خودش را باز می‌کند. از کل سخن می‌گوید و از همین رو با دانش‌ها سخن می‌گوید؛ اما خودش نمی‌تواند یک دانش باشد.

دربارهٔ خود فلسفه، دو نحله در تاریخ فلسفه وجود دارد. یک فهم می‌گوید که فلسفه باید بشود علم توحید که تعبیر فارابی است. فهم دیگر می‌گوید فلسفه مابعدالطبیعه است. این دو خیلی با هم

متفاوت هستند. علم توحید یعنی علم همهٔ علم‌ها، یعنی علم اعلی. یعنی فلسفه اولاً خودش مثل دیگر علم‌ها یک علم است و ثانیاً برترین علمی است که ما را از دیگر دانش‌ها بی‌نیاز می‌کند. این فهم است که ملاصدرا بر اساس آن به ابن‌سینا می‌گوید تو با این استعداد بی‌نظیرت چرا به سمت پزشکی رفتی؟! تو که استعداد علم‌العلوم را داری، چرا به علوم پست می‌پردازی؟ در این تعبیر فلسفه ملکهٔ علوم است. این می‌آید تا هگل که می‌گوید فلسفه دیگر فیلسوفیا نیست، بلکه خود سوفیا است. در این ایده، فلسفه در نهایت نه فقط بستر علوم را فراهم می‌کند و به آن‌ها اجازه

//

مهم این است که فلسفه مدام با رفع محدودیت‌های دانش، این وحدت را طلب می‌کند. یعنی هم علوم را بنیان می‌گذارد و هم اجازه می‌دهد علوم در عین استقلالشان، با هم گفت‌وگو داشته باشند.

می‌دهد که با یک‌دیگر گفت‌وگو داشته باشند، بلکه خودش هم یک سیستم می‌شود و دانش واقعی همین است. در نگاه دیگر، فلسفه همواره نقد می‌ماند. از قرن بیستم به بعد، کسی آن نگاه علم توحید و علم‌العلوم را به فلسفه ندارد. فارابی در اغراض مابعدالطبیعه می‌گوید من این کتاب را نوشتم، چون برای همه سؤال است که این علم که قرار بود علم توحید باشد، چرا در آن درباره خدا کم حرف زده شده است. این علم باید ابتدا وجود مبدأ اول را ثابت کند و بعد همه چیز را بر اساس آن توضیح دهد. این نگاه، یک نگاه نوافلاطونی است. بنابراین در این نگاه، یک علم وجود دارد که همان فلسفه است؛ یعنی تئوریا یک علم دارد که به کل می‌اندیشد.

نگاه دیگر می‌گوید وحدت در کثرت داریم؛ یعنی ما علوم متکثر را داریم که باید مدام به سمت سیستماتیک شدن حرکت کنند و فلسفه آن را حمایت می‌کند. اما هم‌هنگام که فلسفه این حرکت را حمایت می‌کند، مدام به آن‌ها یادآوری می‌کند که شما در پیوند با کل واقعیت نیستید! محدودیت ذاتی دانش‌ها را مدام نمایان می‌کند. نه به خاطر اینکه علم را ملغی کند، بلکه برای اینکه هیچ دانشی جای دانشی دیگر را نگیرد و هیچ دانشی هم ادعا نکند که من تنها دانش هستم. فهم دیگری هم هست که از اساس بیرون از دایره تئوریتیک قرار می‌گیرد و فلسفه را راه زندگی و اندرزا و پندهای حکیمانه می‌فهمد و ما اینجا کاری با آن نداریم. بر اساس آنچه گفته شد:

۱. فلسفه نظری است.

۲. فلسفه یک کار بسیار دقیق است؛ چون با دانش‌ها کار می‌کند، نه اینکه در یک فضای انتزاعی مدام با خود حرف بزند.

۳. فلسفه کل‌نگر است؛ یعنی همواره آن محدودیت آن را باید در نسبت کل قرار دهد.

۴. همواره ازخودگذرنده است. این مورد در مقابل سه مورد قبل قرار می‌گیرد که ویژگی‌های ایجابی فلسفه بودند. فلسفه در همان زمانی که کار می‌کند، راه را باز گذاشته تا اگر دانش‌ها به چیز جدیدی رسیدند، خودش را بازبینی کند. خودش هیچ‌گاه تبدیل به یک تئوری مشخص نمی‌شود. یعنی این‌طور نیست که از هر دانشی یک چیزی بگیریم و آن‌ها را انباشت کنیم و در نهایت یک The Theory of

Everything به‌دست بیاورم. فلسفه از خود درگذرنده است و مدام خود را به‌مثابه علم هم ملغا می‌کند؛ زیرا مدام چیزهایی به او داده می‌شود که خودش نمی‌تواند به خودش بدهد. این گفتگوی بسیار پربرکتی است که سرآغاز پدیدآمدن متافیزیک است.

//
فلسفه کار نظری دقیقی است
که همواره در گفتگو با دانش‌ها
محقق می‌شود و کل‌نگرانه و
سیستمیک است و در عین
حال همواره از خود درگذرنده
است. ما فقط در متن فلسفه
با چنین معجون شگفت‌انگیزی
روبه‌رو می‌شویم.

اگر این‌گونه باشد، روشن می‌شود که چرا جز در یک نوشتار بسیار منسجم، چنین چیزی امکان تحقق ندارد. اگر من بخواهم کار فلسفی انجام دهم، به‌صرف سخنرانی و بیان شفاهی ممکن نمی‌شود. این فاصله، فاصله بسیار مهیبی است. فلسفه کار نظری دقیقی است که همواره در گفتگو با دانش‌ها محقق می‌شود و کل‌نگرانه و سیستمیک است و در عین حال همواره از خود درگذرنده است. ما فقط در متن فلسفه با چنین معجون شگفت‌انگیزی روبه‌رو می‌شویم.

پژوهش‌های فلسفی، فلسفه را به نظریات تمامیت‌یافته فرومی‌کاهند

پژوهش‌های فلسفی به‌دنبال این هستند که نشان دهند تئوری فلان فیلسوف چیست. سازه مفهومی و نظریات بنیادین متون فلسفی را استخراج می‌کنند تا در نهایت بگویند فلان فیلسوف این‌گونه می‌اندیشد. در اینجا فیلسوف یک تئوریسین است که یک نظام فلسفی تمام‌شده دارد. به همین دلیل است که اگر شما متن‌های پژوهشی را بخوانید، ولی متن فیلسوف را نخوانید، به‌کلی از فلسفه دور می‌مانید؛ زیرا پیوند پویایی که بین فلسفه و دانش‌ها وجود دارد، در رویکرد پژوهشی نادیده گرفته می‌شود و فلسفه تبدیل به مجموعه‌آرا و نظریاتی می‌شود که معلوم نیست که از چه

مبدئی و چگونه پدید آمده‌اند. در این رویکرد، من متن را تکه‌تکه می‌کنم و از آن برای خودم شاهد مثال می‌آورم و در واقع متن را به نفع خودم صادره می‌کنم. من فهمی از تئوری افلاطون دارم و آن را در متن افلاطون جستجو می‌کنم و فهمم را مستند می‌کند به متن افلاطون. اما آیا آن متن چنین چیزی بوده است؟ آیا با پاره‌پاره کردن متن و جمله‌جمله نقل کردن آن، اتفاق فلسفی می‌افتد؟

خلاصه اینکه اگر بخواهیم ذات فلسفه را به مثابه نقد ببینیم، فلسفه هم‌هنگام هم بنیادگذار است، هم گفتگو را ممکن می‌کند، هم درک سیستماتیک را ممکن می‌کند و در عین حال، در نسبت با آن کلیت، مدام از خود درگذرنده است و همواره دانش را به مثابه راهی ناتمام نگه می‌دارد و اجازه نمی‌دهد کلیت واقعیت در جایی و در نزد کسی تمام شود. گویی فلسفه پاسبان آینده است و اجازه نمی‌دهد دانش‌ها آینده را از آن خود کند. این دانش‌ها کارشان به جایی می‌رسد که قوی‌ترین برنامه‌های آینده‌پژوهانه را می‌نویسند، اما فلسفه سخت ایستاده است که آینده از سنخ گذشته و حال نیست. همواره از اتفاق با تمام وجود پاسداری می‌کند. فلسفه با این ویژگی‌ها فقط در متن فیلسوف وجود دارد.

چگونه می‌توانیم متن بخوانیم؟

حال اگر بخواهم دربارهٔ چگونگی خوانش متن بگویم، تمثیل دوم را خدمتتان عرض می‌کنم. من فلسفه را همچون تعبیر دکارتی به کار نمی‌برم که گویی یک بنایی است که یک پایه‌ای دارد و دائم در حال ساخته شدن است؛ بلکه متن فلسفی شبیه یک سرچشمه است که مدام به ما یک چیزی را می‌دهد، اما با از خود بیرون رفتن است که زنده می‌ماند. چشمه می‌جوشد؛ اما بودنش در عین عبور از خودش محقق است. این چیزی است که فقط در متن فیلسوف ممکن است. در متن پژوهشی، چنین خصلتی ویران‌گر است. در متن پژوهشی، من می‌خواهم یک ساختمان بسازم؛ پس باید مفاهیم را روشن می‌کنم و استدلال‌هایم را دقیق می‌کنم تا یک تئوری شکل بگیرد. در یک همایشی در همین پژوهشگاه علوم انسانی که دربارهٔ عبدالله قطب‌بن محیی بود، بحث من این بود که ما چگونه به سوی یک متن عرفانی برویم.

همین ویژگی نسبت به متن فلسفی هم وجود دارد. من سه رویکرد عام تشخیص دادم:

یک رویکرد پیروانه و تقلیدی است؛ یعنی متن عرفانی را می‌خواند که انجامش دهد. متن فلسفی را می‌خواند تا افلاطونی شود؛ زیرا باورش این است که افلاطون همه سخنان درست را گفته و من صرفاً باید از او بیاموزم.

دومین رویکرد، رویکرد پژوهشی است؛ یعنی من یک منبع و معدن بی‌نظیر الماس را کشف کرده‌ام و حالا در آن جستجو می‌کنم تا یک تئوری بیرون بیاورم و مقاله‌ای بنویسم.

//
متن فلسفی شبیه یک سرچشمه است که مدام به ما یک چیزی را می‌دهد، اما با ازخودبیرون‌رفتن است که زنده می‌ماند. چشمه می‌جوشد؛ اما بودنش در عین عبور از خودش محقق است.

برای رویکرد سوم، من تعبیر فراخوان را به کار می‌برم که از فیشته آموخته‌ام. متن فلسفی ما را به فلسفیدن فرامی‌خواند؛ یعنی نه از من پیروی کن و یاد بگیر، نه بر روی من پژوهش کن. من زنده زنده‌ام، من یک سرچشمه در حال جوشش و باید این را از من بیاموزی.

متن فلسفی با تمام وجود ما را به پدیدآوردن چیزی مانند خودش فرامی‌خواند. وقتی می‌خواهیم

بفلسفیم، به این دلیل سراغ متن می‌رویم که این ویژگی را دارد و تحقق فلسفه در آن رخ داده است. اگر من به سوی متن فلسفی می‌روم، باید طوری باشد که آن فراخوان را بشنوم و این‌گونه آن را بخوانم. به همین دلیل من شدیداً با خوانش حوزوی از متن مخالفم. به این معنی که ما سال‌ها یک متن را نقطه‌به‌نقطه بخوانیم تا همه مرجع ضمیرها را هم پیدا کنیم. این متن‌خوانی نیست. چنان در جزئیات فرو می‌رود که کلیت را از دست می‌دهد. من باید بتوانم در یک فرایند تحلیل و ترکیب، متن را به دست آورم. اگر استاد بخواهد درس بدهد، باید بخش‌هایی از متن را به‌عنوان نمونه

خوانش کند. متن را وسط بگذارد و به دانشجو هم بگوید که پیش‌مطالعه داشته باشد، اما نباید کل متن را از رو بخواند. باید بتواند آن سرزندگی و خصلت سرچشمه‌بودن را به دانشجو نشان دهد تا دانشجویی که پیش‌خوانی کرده و یک تحلیل و ترکیب انجام داده و به فهمی از متن رسیده، به محض اینکه با خوانش استاد برخورد کرد، ناگهان بفهمد این یک بنایی نبوده که به سادگی به دست بیاید. در متن‌خوانی این ایده‌آل نیست که ما متن را همین‌طور بشکافیم و تاروپودش را از هم جدا کنیم؛

همان‌طور که ایده‌آل نیست که یک حرف کلی از متن بیان کنیم و مثلاً بگوییم این فصل دربارهٔ فلان‌چیز است و فلان‌فصل دربارهٔ فلان‌چیز. ما باید بتوانیم این پیوند پویا و این گفتگو را با متن برقرار کنیم. گویی هر متن فلسفی، معلم فلسفه را به این فرامی‌خواند که نقد را محقق کند. آن‌چنان که دانشجو در درس استاد، متوجه چیزهای متفاوت و تازه‌ای در متن شود و جوشش متن را ببیند. این لحظهٔ بی‌نظیری برای دانشجو است که ناگهان متوجه می‌شود این متن، آن چیزی نبوده است که گمان می‌کرد. ما این کار را

با متن پژوهشی، مقالات و تاریخ فلسفه نمی‌توانیم انجام دهیم.

یک تعبیر کوچک در مورد سقراط مانده که گفته بودم در پایان خواهم گفت. من بین دو نوع بیدارساختن تفاوت قائلم. یک بیدارساختن است که نادانی نادانسته آدم عامی را آشکار می‌کنیم. کاری که سقراط انجام می‌داد. یعنی یک انسانی که اهل دانش و تئوریا نیست و شما می‌خواهی به او بگویی به دنبال تئوریا برو. اینجا خیلی متن نمی‌خواهی و نقش کنش خیلی پررنگ‌تر است.

”
.....
متن فلسفی با تمام وجود ما را به پدیدآوردن چیزی مانند خودش فرامی‌خواند. وقتی می‌خواهیم بفلسفیم، به این دلیل سراغ متن می‌رویم که این ویژگی را دارد و تحقق فلسفه در آن رخ داده است. اگر من به سوی متن فلسفی می‌روم، باید طوری باشد که آن فراخوان را بشنوم و این‌گونه آن را بخوانم.

اما یک بیدارسازی دیگر، بیدارسازی دانشمندان و اهل تئوریا است. این اگر ممکن باشد، فقط در متن فیلسوفان ممکن می‌شود. کار فیلسوف این است، نه اینکه گاهی گفته می‌شود فیلسوف باید برود وسط جامعه و بیدارسازی کند. کار اصلی فیلسوف، بیدارنگه‌داشتن دانش است تا روح دانش از دست نرود.

تحول در ساختار و رویه‌های «پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی» در دوره تحولی شورا



محمدحسن نیلی

مدیرمسئول نقدنامه علوم انسانی
دبیر سابق شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی

یکی از تحولات ساختاری شورا در دوره جدید، تحول اساسی ساختاری و رویه‌ای در مجله پژوهشی «پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی» به‌عنوان رکن پژوهشی آن بوده است. پژوهشنامه انتقادی به‌عنوان نشریه‌ای که مشخصاً متوجه نقد متون و کتب علوم انسانی است، طبعاً می‌تواند نشریه‌ای ممتاز و مورد توجه باشد؛ لکن این تمایز اگر به‌درستی مدیریت نشود، می‌تواند به‌جای ارتقاء وضعیت علوم انسانی کشور و عطف توجهات به متون اساسی علوم انسانی، که به‌دلیل ساختار مقاله‌محور پژوهش در کشور کم‌وبیش به محاق رفته است، به محملی برای کسب امتیازات پژوهشی تبدیل شود؛ بدون آنکه پیش‌نیازهای علمی آن، به‌ویژه مسئله‌مندی اساسی پژوهش احراز شود؛ و این چیزی بود که متأسفانه پیش از دوران تحولی شورای متون، کم‌وبیش رخ داده بود. نیاز مبرم پژوهشگران به کسب امتیازهای پژوهشی و نیت خیرخواهانه مدیران پیشین پژوهشنامه، که در جهت عطف توجه اهالی علوم انسانی به نقد کتب علوم انسانی الگوی پذیرش آسانی را در دستور کار قرار داده بودند، سیلی از مقالات را روانه پژوهشنامه نمود؛ به‌نحوی که ما در آغاز دوره، با انباشت خیره‌کننده‌ای از مقالات پذیرش‌شده در پژوهشنامه مواجه بودیم. حدود

۲۰۰ مقاله پژوهشی که در داوری مجدد انجام‌شده، نزدیک به نیمی از آن‌ها فاقد صلاحیت پژوهشی تشخیص داده شد، دقیقاً ناشی از اتخاذ همین رویکرد نادرست در دوره پیشین بوده است. هرچند نهایتاً به دلیل قواعد ساختاری و حقوقی بالادستی، نهایتاً اغلب مقالات در عرض چندماه با حداقلی از تغییرات منتشر گردید، لیکن نفس کشف این تجربه علمی در رویکرد تازه شورای بررسی متون اهمیت به‌سزایی داشت. از آنجا که توجه نقادانه و اساسی به علوم انسانی مستلزم نقد سنت‌های علمی در این عرصه است، لازم بود این هدف خود را در سازوکارهای پذیرش و داوری مقالات نیز نشان می‌داد. در نتیجه تلاش شد تا مقالاتی مورد توجه قرار گیرند که

نقاط بحرانی این سنت‌ها را در متون اساسی‌شان مدنظر قرار دهند: نقاط سرآغاز، نقاط تحول یا گردش، نقاط تثبیت و نقاط عمومیت علم. بر این اساس، پژوهشنامه انتقادی در دوره جدید خود، گذاری از رویکرد عام نقد و بررسی ابتدایی عموم کتاب‌های منتشره در علوم انسانی، به نقد و بررسی اساسی کتب ناظر به نقاط بحرانی علم داشته است. چهار دوره تأسیس، تحول، تثبیت و عمومیت سنت‌های علمی خود را در این چهار دسته از متون نشان می‌دهد: (۱) کتب

پژوهشنامه انتقادی به‌عنوان نشریه‌ای که مشخصاً متوجه نقد متون و کتب علوم انسانی است، طبعاً می‌تواند نشریه‌ای ممتاز و مورد توجه باشد؛ لکن این تمایز اگر به‌درستی مدیریت نشود، می‌تواند به محملی برای کسب امتیازات پژوهشی تبدیل شود.

پایه‌گذار سنت‌های علمی؛ (۲) کتب تحول‌آفرین و مبدع چرخش در سنت علمی؛ (۳) کتب درسی تثبیت‌شده و (۴) کتب تأثیرگذار بر حوره عمومی علوم انسانی. بر این اساس شیوه‌نامه پژوهشنامه نیز دستخوش تحولی اساسی گردید. این تحول از سویی درباره الگوی پذیرش محتوایی مقالات و کتب مورد توجه در آن‌ها بوده و از سوی دیگر، تحولی ساختاری بوده که در آن، سازوکار پذیرش، به‌ویژه در لایه تحریریه را به‌کلی از سازوکار سفارش مقالات منفک نمود؛ چیزی که به نظر می‌رسید زمینه

برخی سهل‌انگاری‌ها در فرایند داوری و بازبینی مقالات بوده است.

به دلیل همین سخت‌گیری‌ها در سازوکار سفارش و داوری، دوره انتشار پژوهشنامه نیز از وضعیت ماهنامه به فصلی تغییر کرد و نکته قابل توجه آنکه به‌رغم تغییرات اساسی در این زمینه، مجله پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی توانست در تمامی طول این دورهٔ سه ساله، در

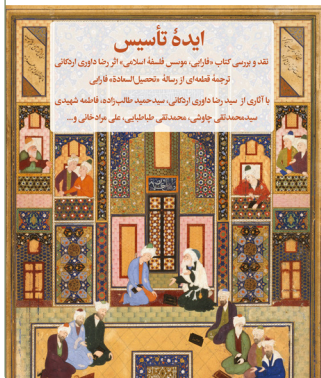
در دورهٔ جدید شورای بررسی متون تلاش شد تا مقالاتی مورد توجه قرار گیرند که نقاط بحرانی این سنت‌ها را در متون اساسی‌شان مدنظر قرار دهند: نقاط سرآغاز، نقاط تحول یا گردش، نقاط تثبیت و نقاط عمومیت علم.

میان نشریات علمی-پژوهشی کشور رتبه الف را کسب کند و اخیراً در نمایه بین‌المللی دواچ نیز مورد پذیرش قرار گرفت. هرچند این دستاوردها نسبت به آن چیزی که تنها نشریه نقد کتب علوم انسانی کشور شایسته آن است، هنوز فاصله قابل توجهی دارد، اما به‌نظر می‌رسد در صورت تداوم گام‌های اصلاحی، می‌تواند علاوه بر نمایه‌شدن در نمایه‌های بین‌المللی معتبرتر، نامی خوش در میان اهالی علوم انسانی داخلی و خارجی برجای نهاده و مایه اعتلای جامعه علوم انسانی کشور و سرافرازی جمهوری اسلامی ایران باشد.



نقدنامه

.....



“ فارابی مثل استادان یونانیان کمونش بر ایده بوده و مبدعیت است که فلسفه برای مبدعانه (اسیاست) و اهل مبدعانه است و مبدعانه انسانی با آن سامان و نظام می باشد. از ایرانیان قدیم هم نمونه بود که فلسفه و فلسفه به تعریف فارابی دو کفر در یک تفکری اند. اخلاق و فکر کردند و در این فکر بر حق نبودند که تأکید و ترویج بر پیوند میان زندگی و فلسفه و پناهگشتن فلسفه و دین. چنان صورت ندارد؛ بلکه وجود فلسفه همان معنای خرد است. غافل از اینکه خرد هم وقتی مراحلی از سیرا می پیماید به حالت نهی می شود و از زندگی پیوسته می پاید و در همت یک معنای شکست، متعصب می شود، و در این وقت دیگر جز تکرار ندارد و استدلالها و به اصطلاح پرهیزگاریست و تنها به خرد آموزش می خورد.

بدین از یادداشت
رضا داوری اردکانی برای نقدنامه علوم انسانی



فکر و اندیشه

شماره یکم نقدنامه علوم انسانی ناظر به جایگاه فارابی در تأسیس فلسفه در جهان اسلام است و این موضوع را با بازخوانی اثر سترگ دکتر رضا داوری اردکانی با عنوان «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی» پیگیری کرده است؛ کتابی که خود آغازگر تأملات فلسفی معاصر درباره فلسفه در دوره اسلامی بوده است. این شماره که مشتمل بر ترجمه بخشی از متن کتاب تحصیل السعاده فارابی و یادداشتی جدید از دکتر داوری است، از چهار یادداشت از اساتید شاخص فلسفه ایران در این موضوع نیز بهره مند می شود.

یادداشتی بر شماره نخست نقدنامه علوم انسانی

تقلای فیلسوف

فلسفه در برکناری از جهان رخ نمی‌دهند



محمدرضا هدایتی

دبیر گروه فلسفه شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی

دانایی، نه گوش‌دادن به من، بلکه به
لوگوس است و هم‌سخن‌شدن که همه
چیز یکی است^۱.

- هراکلیتوس

فلسفه آنگاه با سفسطه مرزی پیدا می‌کند که شنیدنی در کار باشد و نه فقط گفتنی. فیلسوف در پی شنیدنی سخن می‌گوید و از همین روی، سخنش استوار می‌شود و با اینکه در زمان زاده می‌شود، با زمان محو نمی‌شود. فلسفه یک رخداد است، و نه حتی نتیجه طبیعی سیر استدلال‌ها و براهین؛ چه‌اینکه برهان در لحظه آغاز خود، نمی‌تواند برهانی باشد و تکیه بر برهانی دیگر داشته باشد؛ بلکه بر شنیدنی تکیه دارد. اما آن شنیدنی خود به زبان نمی‌آید؛ بلکه در تقلای فیلسوف شنیده می‌شود و با جهد او به زبان راه می‌یابد. بدون این تلاش، آن شنیدنی که فلسفه از آن آغاز می‌شود، در خود می‌ماند و راهی به جهان نمی‌یابد.

۱ نخستین فیلسوفان یونانی، شرف‌الدین خراسانی (شرف)، ص ۲۳۹

جهان در آشفتگی و ناپایداری خود، تاریک است و ناگفتنی و در فلسفه معقول می‌شود و به نطق می‌آید. این معقولیت نمی‌تواند تکیه بر امری پیشین داشته باشد؛ چه بسا که معقولیت، خود با فلسفه پدید می‌آید. معقولیت جهان امری از پیش موجود نیست. جهان در فعلیت خود، محسوس است و محسوس، پراکنده و ناپایدار است و نامعقول. فیلسوف است که استعدادی در آشفتگی جهان کشف می‌کند و با آن جهان را به نطق می‌آورد و معقول می‌کند. فیلسوف در باب جهان حکم می‌کند؛ حکمی قطعی و ضروری؛ بدون اینکه این حکم، بر حکمی پیشین تکیه داشته باشد. و با این رخداد، زندگی انسان از وضع طبیعی خارج می‌شود و شهر و سیاست بنا می‌شود.

پرسش فلسفه، از سر شنیدنی و تلاش برای گفتنی رخ می‌دهد. فلسفه از «وجود» می‌پرسد؛ از چیزی که «لا یمکن تصوّرهُ بالحدّ و لا بالرسم و لا بصورة مساویة له»^۱. وجود اگرچه خود تعین و تحقیق در کنار دیگر اشیاء ندارد و در تعاریف و مفاهیم تمام نمی‌شود، اما شرط تحقق همه چیز است و بدون آن، ماهیات اشاره به واقعیتی ندارند. وجود نزدیک‌ترین و دورترین اشیاء به انسان است؛ آنچنان که بر همه چیز شامل است و در همه امور سریان دارد و تحقق و تشخیص امور به آن است^۲، اما در زندگی معمول به چشم نمی‌آید و مورد پرسش قرار نمی‌گیرد. فلسفه از چیزی می‌پرسد که پرسش روزمره آدمیان نیست^۳. با این حال، درک علمی از جهان و هر سخن استواری، با طرح پرسش از وجود و تلاش برای سخن گفتن پیرامون آن ممکن می‌شود. پرسش از وجود، پرسش از امری در کنار دیگر امور نیست؛ بلکه پرسش از اساس و آغاز همه چیزهاست؛ پرسش از نقطه‌ای است که تنها از پس

۱ صدرالدین محمد شیرازی، الشّواهد الربوبیة، المشهد الأوّل، الشاهد الاول، الاشراف الثانی، مقدمه و تصحیح: استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲، ص ۱۳۴.

۲ «أَنَّ شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلی للجزئیّات كما أشرنا إلیه، بل شموله من باب الاستنباط و السریان علی هیاکل الماهیات سریاناً مجهول التّصوّر، فهو -مع کونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته و مشخصاً لما یوجد به من ذوات الماهیات الکلیّة- ممّا یجوز القول بأنّه مختلف الحقائق بحسب الماهیات.» همان، الاشراف الثالث، ص ۱۳۵.

۳ «ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد از ارسطو نقل کرده است که فلسفه عبارت است از سیر از فطرت اول به فطرت ثانی. فطرت اول فطرت عادی و زندگی مصلحتی و رعایت ملاحظات است. احکام و قوانین علوم و معارف رسمی به این فطرت تعلق دارد. فطرت ثانی درگذشتن از این هاست، نه زیر پا گذاشتنشان؛ یعنی رفتن به جایی که اساس این‌ها گذاشته می‌شود.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲ و ۱۱۳)

آن، انسان می‌تواند حکمی معنادار و استوار دربارهٔ جهان داشته باشد.

انسان متناهی است و جهان حد انسان بودن اوست؛ مرز انسان و نائسان؛ آنجا که انسان با چیزی خارج از اراده و آگاهی‌اش روبه‌رو می‌شود و خطری او را تهدید می‌کند. اما انسان بودن انسان از همین نقطه نشأت می‌گیرد؛ چراکه ضرورتی که شرط تحقق اراده و آگاهی اوست، نه از یک ضرورت منطقی، بلکه از واقعیتی برمی‌خیزد که انسان از پیش بر آن احاطه ندارد؛ بلکه به‌نحو نامنتزهای در برابر آن قرار می‌گیرد و در آن چیزی می‌شنود و می‌کوشد آن را به زبان آورد.

بر این اساس، فلسفه در انزال و برکناری فیلسوف از جهان رخ نمی‌دهد. آنچه در برکناری از جهان ساخته و پرداخته می‌شود، هر قدر منسجم و دقیق، انتزاعی است و نسبتی ضروری با جهان ندارد. فلسفه در مرز زندگی انسان رخ می‌دهد؛ نه آنجا که زندگی در وضع روزمره جریان دارد، که آنجا زندگی در کلیتش به چشم نمی‌آید؛ و نه در جایی بیرون از زندگی، که انسان راهی بدان ندارد. در این نقطه است که زندگی می‌تواند در کلیتش دیدار

فلسفه از چیزی می‌پرسد که پرسش روزمرهٔ آدمیان نیست. با این حال، درک علمی از جهان و هر سخن استواری، با طرح پرسش از وجود و تلاش برای سخن‌گفتن پیرامون آن ممکن می‌شود.

شود و آنچه به این کلیت وحدت می‌بخشد، مورد پرسش قرار گیرد. بنابراین پرسش فلسفی، پرسشی عادی از امری فعلیت‌یافته در کنار دیگر چیزها نیست؛ بلکه پرسش از کلیت و اساسی وحدت امور است. ما در روزمره با «وجود» و «مبدأ» و «اساس» اشیاء سروکار نداریم؛ بلکه با ماهیات و فعلیت اشیاء مواجهیم. پرسش از «هستی» اگرچه از زندگی روزمره انسان برمی‌خیزد، اما پرسشی روزمره نیست و در میانهٔ زندگی روزمره پایان نمی‌پذیرد. فیلسوف در طرح این پرسش، در جستجوی امری برمی‌آید که زندگی انسان در آن ریشه دارد و بدون جستجوی آن، زندگی

سستی می‌گیرد و دچار پراکندگی و نابه‌سامانی می‌شود^۱. به همین جهت است که پرسش فلسفی هیچ‌گاه پایان نمی‌گیرد و زندگی انسان هربار با طرح این پرسش حیاتی، تازه می‌شود و در تازگی خود، برقرار می‌ماند.

از همین روست که فلسفه همواره دعوتی برای انسان دارد. بدون درک این دعوت، فلسفه تبدیل به نظریات و مفاهیمی انتزاعی و بی‌جهت می‌شود که به هر شرح و تفسیری راه می‌دهد و هیچ‌کدام هم گرهی از آن نمی‌گشاید؛ چه‌بسا که با هر شرح و تفسیر، دعوتی که در متن، مخاطب را به خود فرامی‌خواند، بیش‌ازپیش پوشیده بماند. تا زمانی که اهل فلسفه، از خلال متن در جستجوی این دعوت نباشند، متن فلسفی محتوای واقعی ندارد و خود بیانگر چیزی نیست؛ آن‌چنان که اهل مدرسه تنها می‌کوشند تا با شرح و تفسیر متن، نظریات فیلسوفان را استنتاج و مفاهیم آن را به کمالِ روشنی و تمامیت برسانند.

طرح فارابی دکتر داوری اردکانی، نه صرفاً حاصل یک پژوهش نظری در جهت فهم نظریات فلسفی و سیاسی فارابی، بلکه تحقیقی اساسی در فلسفه بوده است. آنچه طرح دکتر داوری را از غالب تنبّعات دیگر متمایز می‌کند، جستجوی چیزی است که دکتر داوری در فارابی و در تمام تلاش فلسفی خود به دنبال آن بوده است؛ چیزی که نمی‌تواند یک مسئله نظری صرف و حاصل علایق شخصی پژوهشگر باشد؛ بلکه ضرورتی در واقعیت، محقق را به تحقیق در آن فرامی‌خواند؛ ضرورتی که با نحوه بودن ما گره خورده و می‌تواند دعوتی برای اکنون و آینده ما داشته باشد^۲.

تفکر داوری با پرسش از وضع امروز ایران آغاز می‌شود و از این آغاز، به دیگر متفکران و فیلسوفان راه می‌جوید. داوری تلاش کرده است به‌مدد فارابی، بین فلسفه و زندگی نزدیکی ایجاد کند و این تلاشی است که در فارابی نیز رخ داده

۱ «حیات آدمی و مدینه اقوام حقیقتی دارد و این حقیقت با تفکر متفکران متحقق می‌شود، نه با حساب و کتاب و مصلحت‌اندیشی؛ تا آنجا که می‌توان گفت: وقتی یک قوم مصلحت‌اندیش می‌شود، ادای مصلحت‌اندیشی و عقل معاش هم بی‌اساس است.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹ ص. ۳۸)

۲ «ما [امروز] به تفکر نیاز داریم و به‌مدد تفکر می‌توانیم راه آینده را (هرچند ناهموار و دشوار) بیابیم و بییماییم و در منزلگاه‌هایش وقتی و جایی برای سکنی‌گزیدن بیابیم.» (سخنرانی دکتر داوری در همایش روز جهانی فلسفه با عنوان «فلسفه و آینده آن در ایران» - ۱۴۰۰/۸/۲۷ - به نقل از سایت مرکز دایرالمعارف بزرگ اسلامی)

بود و همین تلاش منجر به تأسیس فلسفه در عالم اسلام (ایران) شد^۱... داوری این پرسش را به ما یادآور می‌شود که آیا اهل فلسفه می‌توانند بدون درک و پذیرش مسئولیت انضمامیتی که امروز و اینجای ما را رقم می‌زند، با فیلسوفان و متفکران هم‌زبانی پیدا کنند؟ آیا طرح پرسش فلسفه، بی‌نسبت با انضمامیت ممکن خواهد بود؟^۲

//

 اهل فلسفه هر قدر که صرفاً
 از سرِ علایق شخصی یا اجبار
 و سازوکارهای اداری، در
 موضوعات و مسائل نظری
 تتبع و تحقیق کنند، کمتر
 می‌توانند در تحقیق خود،
 حاملِ دعوتی عمومی باشند.

اهل فلسفه هر قدر که صرفاً از سرِ علایق شخصی یا اجبار و سازوکارهای اداری، در موضوعات و مسائل نظری تتبع و تحقیق کنند، کمتر می‌توانند در تحقیق خود، حاملِ دعوتی عمومی باشند. حال آنکه علقه فیلسوف به تحقیق خود، از ضرورتی اساسی برمی‌خیزد که آن ضرورت، از جایی بیرون از نظریات و مفاهیم و استدلال‌های منطقیِ اهل فلسفه ناشی می‌شود؛

از انضمامیتی که زندگی انسان‌ها در آن رقم می‌خورد. این همان ضرورتی است که کیفیتِ تحقیقِ فیلسوف را از اهل‌مدرسه متمایز می‌کند و به فیلسوف امکان می‌دهد تا بتواند در خلال تحقیق خود و از خلال متون فلسفی، با فلاسفه پیش از خود نیز هم‌مسئله و هم‌سخن شود و به طرحی اساسی و روایتی زنده از آراء ایشان دست یابد.

این روایت، طرحی تازه از فلسفه اسلامی بود که با رجوع به فارابی حاصل شد و

۱ «آنچه فارابی در زمان خود می‌خواست، در عصر کنونی برای ما اهمیت بسیار دارد و به همین جهت توجه به آرای او و امثال او صرفاً یک امر تشریفاتی نیست. ما به متفکران گذشته خود نیاز داریم و باید با آن‌ها هم‌زبان شویم و با تفکر انس پیدا کنیم... و چون هیچ قومی بدون تعلق‌خاطر به دانایی، آینده ندارد، تمدن ما نیز بستگی به نحوه توجه به گذشته و تفکر گذشته دارد. شاید لازم نباشد که ما مانند فارابی به احیا و تجدید فلسفه بپردازیم؛ اما در تفکر آینده جداً به فلسفه محتاجیم.» (داوری، فارابی، ص ۲۹۹)

۲ عباراتی که به صورت ایرانیک آمده، عیناً از سرمقاله نگارنده در اولین شماره نقدنامه علوم انسانی، «ایده تأسیس» که این یادداشت نیز در نسبت با آن به نگارش درآمده، نقل شده است.

بر اساس آن، تأسیس فلسفه در عالم اسلام، به معنای طرح تازه پرسش فلسفه، در عالمی است که با ظهور اسلام تحقق یافته بود. بر این اساس، اگر فیلسوفان مسلمان صرفاً به تکرار و شرح آراء فیلسوفان یونان می‌پرداختند، تأسیسی رخ نمی‌داد و فلسفه‌ای در این عالم شکل نمی‌گرفت.^۱ تأسیس فلسفه اسلامی، به معنای تطبیق فلسفه یونان با آموزه‌های اسلامی یا پیراستن آراء فلاسفه یونان با اعتقادات مسلمانان نیست؛ بلکه یافت تازه فیلسوفان مسلمان است که آن‌ها را به‌سوی پاسخی تازه به پرسش وجود کشانده است.

در طرح دکتر داوری از تأسیس فلسفه اسلامی، جمع دین و فلسفه در تفکر فارابی، نه برخاسته از یک دغدغه کلامی و اعتقادی، بلکه حاصل مواجهه فلسفی با تأسیس عالمی است که در آن، دین و شریعت اساس زندگی مردمان را شکل داده است. فارابی در نقطه آغاز این فلسفه، متوجه این می‌شود که انسانی که در عالم اسلام زندگی می‌کند، زندگی و سیاستش جز با فلسفه (که البته برای فارابی چیزی جز دین نیست) اساسی استوار پیدا نمی‌کند و دوام نمی‌یابد. بر همین اساس است که فلسفه فارابی، آغاز تلاشی پرتنش برای تحقق فلسفه در این جهان است و در این تلاش، فلسفه همواره به دین و شریعت نظر دارد.

بر این اساس، می‌توان فهمید که چرا بخش قابل‌توجهی از تحقیق فلسفی دکتر داوری درباره فارابی، پیرامون سیاست است؛ همان‌گونه که فارابی در لحظه تأسیس فلسفه اسلامی، ناگزیر از طرح سیاست بوده و بخش عمده آثار او درباره سیاست است. طرح سیاست در اینجا نه از برای دستیابی به نظریه سیاسی فارابی یا آنچه با نام فلسفه سیاسی خوانده می‌شود، بلکه در جستجوی نقطه آغاز و پرسش اساسی فلسفه اسلامی صورت گرفته است. در سیاست است که می‌توان با انضمامیتی روبه‌رو شد که فلسفه در مواجهه با آن رقم می‌خورد. و در سیاست می‌توان به ضرورتی پی برد که انسان را هربار به پرسش از آغاز و تفکر و گفتگو در باب آن فرا می‌خواند.^۲

۱ «از این‌رشد می‌توان پرسید که اگر فلسفه همان است که ارسطو گفته است و به همان صورت باید حفظ شود، پرداختن به آن و ترجمه و شرح و آموزشش چه معنایی دارد؟» (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص. ۷۰)

۲ «وقتی از سکنی‌گزیدن در شهر می‌گوییم، دو منطقه را در نظر می‌آوریم که در یک سطح و مرتبه قرار

دارند و گمان می‌کنیم که فیلسوف، سیاست را به همان معنایی درمی‌یابد که درک عادی مردمان به آن رسیده است؛ یعنی می‌پنداریم که فیلسوف، از درون خانه خود، سرکی به جهان سیاست می‌کشد یا از خانه بیرون می‌آید و تفرجی در محله سیاست می‌کند و به خانه برمی‌گردد و دوباره به سیاست می‌اندیشد و قلم می‌زند. ولی مرزی که من می‌گویم، شبیه مرزهای جغرافیایی میان کشورها نیست. این مرز گرچه دو منطقه را از هم جدا می‌کند، مرز یگانگی آن‌هاست. فیلسوف در جایی سکنی می‌گزیند که ساحت سیاست گشوده می‌شود و سیاست از همان‌جا آغاز می‌شود که فیلسوف سکنی گزیده است و این هردو یکدیگر را به خود می‌خوانند و نفی می‌کنند. فلسفه و سیاست، هم دوست یکدیگرند هم دشمن هم‌اند... همه فیلسوفان در مرز سیاست سکنی داشته‌اند... فیلسوف با ورود در بحث سیاست، در مرز سیاست عملی و واقعی، قرار می‌گیرد.» (داوری اردکانی، ۱۳۹۰ ص. ۵۸ و ۵۹)

رونمایی از شماره اول نقدنامه علوم انسانی با حضور دکتر داوری اردکانی

مسئله من، معنای مؤسس بودن فارابی است



اشاره: مدتی بعد از انتشار اولین شماره نقدنامه علوم انسانی، به مناسبت هفته پژوهش، دکتر داوری اردکانی در مراسم رونمایی از این شماره نقدنامه و دو اثر دیگر درباره ایشان، در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی حاضر شد و به بیان مطالبی درباره موضوع شماره اول نقدنامه، که اثری از ایشان با نام «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی» بود، پرداخت.

این جلسه به معنای احترام به علم و پژوهش است. امسال در این پژوهشگاه لطف بزرگی به من شده است. ابتدا همایشی در نقد آراء من برگزار شد. بسیاری در این همایش از درِ همنوایی وارد شدند؛ برخی نقد کردند و بعضی بدون اینکه وارد بحثی شوند، مخالفت کردند. من از این هر سه گروه متشکرم. اما گروه دیگری به شخص من پرداختند. سفارش می‌کنم که وقتی در کار علم هستید، به شخص کار نداشته باشید. «أَنْظُرْ إِلَى مَا قَالَ وَ لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ»، کلمه‌ای است از مولای بزرگ ما امام علی (ع). بحث و نقد و مخالفت در آراء، کار علم است.

چند ماه بعد مجله‌ای در اینجا منتشر شد به نام نقدنامه که همه مباحث آن اختصاص داشت به کتاب «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی». این کتاب، مجموعه مقالات من است. پنجاه شصت سال پیش سمیناری برگزار شد در دانشگاه تهران، به همت بزرگان علم و فرهنگ کشور. یک کنفرانس بین‌المللی بود در مورد فارابی. کسانی که به فلسفه اسلامی آشنا بودند، از هم‌وطنان و افراد نامداری از خارج کشور، من جمله محسن مهدی در آن حضور داشتند. من هم یک سخنرانی ایراد کردم، تحت عنوان «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی».

اما منظور از این مؤسس بودن چیست؟ کاش اساتیدی که نقد کردند، وارد این بحث می‌شدند و عیب آن را می‌گفتند. آیا فارابی اصلاً مؤسس هست یا نیست و اگر هست، چگونه مؤسس است و این «مؤسس بودن» چه معنایی دارد؟

مبنای من روشن است. در اینکه فارابی آراء یونانیان را آموخته و تحت‌تأثیر آنان بوده، تردیدی نیست. اعتراف خودش است که اگر من در عصر ارسطو بودم، در زمره بزرگ‌ترین شاگردان او بودم. این سخن تعارف نیست. هرکس در فلسفه به معنای مابعدالطبیعه اثری دارد، شاگرد افلاطون است. در این تردید نیست. نه اینکه از جای دیگر نیاموخته باشد، اما مسیر فلسفه از یونان آغاز شده است.

حکمت را با فلسفه اشتباه نکنیم. حکمت همیشه بوده است. از آغاز خلقت آدم حکمت بوده و همیشه هم خواهد بود؛ البته کم‌وزیاد می‌شود. حکمت چیزی بیش از فلسفه است. حکمت تقسیم به نظر و عمل نمی‌شود. ما امروز حکمت نظری می‌گوییم، اما فلسفه نظری را در نظر داریم؛ وگرنه حکمت نظری نداریم. حکمت

عمل و نظر آمیخته است. نهج البلاغه که می‌خوانیم، سراسر حکمت است؛ از بای بسم‌الله تا تای تمت.

من وقتی گفتم فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است، می‌خواستم بگویم که فارابی فلسفه را ادامه می‌دهد، اما مسیر را عوض می‌کند. یک گشت تازه‌ای ایجاد می‌کند. آنچه برای من مهم بود، تشخیص این گشت است که این گشت چگونه رخ می‌دهد. قبل از فارابی فعل دین به فلسفه پرداخته بودند. فلسفه در اسکندریه، در شام، در انطاکیه و در خراسان و مرو مورد بحث و چون‌وچرا بوده و آثار مهمی نوشته شده است؛

یعنی این‌طور نبوده که از زمان ارسطو تا زمان کندی، هیچ کاری در فلسفه انجام نشده باشد. اما آنچه فارابی پیشنهاد کرده، مطلب تازه‌ای است که امیدوارم مورد بحث و نقد دوستانم قرار بگیرد. آن مطلب این است که فارابی تلقی از ماهیت را تغییر داده است. برای ارسطو، ماهیت، ماهیت امر موجود است. برای فارابی ماهیت تعریف دیگری دارد. ماهیت امکان است. اگر ملتفت این تحول بزرگ در مهم‌ترین مسئله فلسفه که اساس فلسفه است، نشویم، مشکل حل نمی‌شود.

این تشخیص فارابی مبنایی شد برای گشایش راه تازه. او در این گشایش، اصل وحدت دین و فلسفه را طرح کرد. سیاست را که پیش آورد، برای نشان دادن وحدت دین و فلسفه بود.

این تشخیص فارابی مبنایی شد برای گشایش راه تازه. او در این گشایش، اصل وحدت دین و فلسفه را طرح کرد. سیاست را که پیش آورد، برای نشان دادن وحدت دین و فلسفه بود. وحدت که می‌گوییم، یعنی سیر به سوی وحدت. او که وحدت ایجاد نکرده، او طرح وحدت کرده است. این طرح آغازی شده برای تاریخ فلسفه اسلامی که دین و فلسفه به هم نزدیک می‌شوند یا کوشش می‌شود این هماهنگی و همراهی صورت بگیرد.

نشست «مابعدالطبیعه و امر سیاسی» در دانشگاه تهران

فلسفه در افق وجود پیامبر، سیاست دارد

به بهانه انتشار اولین شماره نقدنامه علوم انسانی



اشاره: مسئله نسبت فلسفه و سیاست، معمولاً تحت عناوینی چون فلسفه سیاست یا فلسفه سیاسی، به رابطه یک‌سویه فلسفه با سیاست منتهی می‌شود که در آن، فلسفه به‌مثابه مکاتب و نظام‌های متافیزیکی، عهده‌دار تبیین مبانی و غایات سیاست می‌شود. حال آنکه طرح «فلسفه و سیاست» نه‌تنها مدعایی پیرامون سیاست است، بلکه می‌تواند ادعایی درباره فلسفه نیز به میان آورد. به همین جهت است که دکتر داوری اردکانی نیز که در رجوع به فلسفه فارابی، در پی طرح پرسش فلسفی امروز ما بوده است، در طرح ایده «تأسیس فلسفه اسلامی در فارابی»، توجه فارابی به سیاست را در مرکز تأملات خود قرار می‌دهد. چه‌بسا که معاصرت فلسفه اسلامی در طرح مسئله نسبت میان فلسفه و سیاست، امکان‌پذیر شود.

متن زیر حاصل نشست با عنوان «مابعدالطبیعه و امر سیاسی» است که توسط شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی و به مناسبت انتشار اولین شماره «نقدنامه علوم انسانی» آبان سال گذشته در دانشگاه تهران برگزار شده است. در این شماره از «نقدنامه علوم انسانی»، کتاب «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی» اثر دکتر رضا داوری اردکانی مورد بازخوانی و نقد و بررسی قرار گرفته است.

در این نشست، سه نفر از اساتید برجسته گروه فلسفه دانشگاه تهران، دکتر سیدحمید طالبزاده، دکتر سیدمحمدرضا بهشتی و دکتر محمدتقی طباطبایی، به نقد و بررسی مقاله‌ای از دکتر طالبزاده در این شماره از نقدنامه پرداخته‌اند.

دکتر محمدتقی طباطبایی: این نشست به بهانه انتشار مقاله‌ای از دکتر طالبزاده در اولین شماره مجله «نقدنامه علوم انسانی» برگزار می‌شود. مبدأ عزیمت دکتر طالبزاده در این مقاله، ایده تأسیس فلسفه اسلامی توسط فارابی است که از جانب دکتر داوری اردکانی مطرح شده است. دکتر داوری در آثار خود، بر مؤسس‌بودن فارابی تأکید دارند و بر اساس آن، به طرح مباحثی در فلسفه اسلامی پرداخته‌اند. اما این تعبیر چه معنایی دارد؟ اولاً تأسیس در فلسفه چه معنایی دارد و ثانیاً مؤسس‌بودن فارابی به چه معناست؟ آیا فارابی چیز جدیدی را به نام فلسفه اسلامی در جهان پدید آورده که تا پیش از آن سابقه نداشته است؟ آیا این پروژه‌ای است که آغازی دارد و در نتیجه انجामी هم دارد و در یک نقطه تمام می‌شود و از حیث ارتفاع ساقط می‌شود؟ وجه این تأسیس چیست و به چه معنا می‌تواند گفت که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است؟

دکتر سیدحمید طالبزاده: من سخن را از مفهوم عقل فعال آغاز می‌کنم و تأسیس فلسفه اسلامی با عقل فعال مناسبت دارد؛ بدین معنا که فارابی بر حسب تحولی در مفهوم عقل، اندیشه خود را گسترش داده است. عقل انسان نزد ارسطو، به

دو حیث نوس پاتتیکوس (عقل منفعل) و نوس پویتیکوس (عقل سازنده) تفکیک شد. این دو حیث از عقل، درون نفس‌اند و خود نفس (پسوخته) نیز با طبیعت (فوسیس) برابر است. فوسیس یونانی حقیقتی است که از درون شکفته می‌شود و بروز می‌کند. نفس (پسوخته) انسانی نیز از درون شکفته می‌شود و به فعلیت می‌رسد. به همین جهت، یک جهت آن نوس پاتتیکوس است و جهت دیگر آن، نوس پویتیکوس است که سازندگی و صنعت می‌کند. نوس پویتیکوس در نظر ارسطو فعلیت درونی نفس است. ناگفته نماند که ارسطو در

کتاب نفس، طوری سخن می‌گوید که بعدها به مناقشه‌ای کشیده شد که آیا ارسطو نوس پویتیکوس را جدای از نفس می‌داند یا درونی آن.

به هر حال فارابی از برداشت اول استقبال کرد و عقل فعال به منزله جوهری مفارق و مجرد و بیرون از نفس انسان در نظر گرفته شد. بدین‌سال عقل فعال از امری بشری فراتر رفت و جنبه فرانسانی و قدسی و الهی پیدا کرد. تجرد و جدایی عقل

فعال، زمینه مناسبی برای تفسیر وحی پدید آورد. در سیاسات‌المدنیة می‌گوید:

«و العقل الفعال، فعله العناية بالحيوان الناطق»^۱

عقل فعال محیط بر نفوس انسانی است و با فیض خود، انسان را به کمال عالی و سعادت خویش می‌رساند؛ اما عقول مفارق که عقل فعال دهمین و آخرین آن‌هاست، انواع متباین‌اند و هریک نوع منحصر به فرد است. عقل فعال یا عقل دهم، تعلیم‌دهنده به انسان و به سعادت‌رسانندۀ اوست. از سوی دیگر، جبرئیل، یا به تعبیر قرآن، روح‌الامین نیز موجودی مجرد و مفارق است و ملک وحی و پیام‌رسان و سفیر

۱. فارابی، ۱۹۹۶، السیاسة المدنیة، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ص ۲۳

الهی بر قلب پیامبر است و از این جهت، معلم بشر است: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى». (آیه ۵ سوره نجم) گویی در اینجا حقیقت روح‌الامین با عقل فعال یگانه است و هر دو معلم بشرند و از آنجا که در مفارقات تام، ماده وجود ندارد که نوع واحدی با افراد متعدد پدید آید، پس انواع منحصر به فردند و چون عقل فعال و روح‌الامین هویتی واحد دارند، طبق اصول وحدت، نامتمایزان نمی‌توانند متعدد باشند. در نتیجه، فارابی عقل فعال را با ملک وحی یکی می‌کند و فلسفه اسلامی را بنیان‌گذاری می‌کند.

عقل فعال مرتبط با انسان است و می‌توان گفت انسان بالقوه همان عقل فعال است؛ زیرا به نظر فلاسفه اسلامی، آخرین رتبه از سلسله عقول طولیه، نفس ناطقه است. عقل فعال هم مبدأ است و هم غایت است. مبدأ است، زیرا معقولات را افاضه می‌کند به نفس ناطقه؛ و غایت است، از آن جهت که پایان قوس صعود است و نفس ناطقه به سوی او سیر می‌کند. از آن جهت که مبدأ فیوضات عقلانی است، حقیقت است و از آن جهت که غایت کمالات نفسانی است، خیر است. بدین گونه، حقیقت و خیر در مقام عقل فعال یکی می‌شوند و نظر و عمل با هم پیوند می‌خورند.

معقولات که افاضه می‌شوند، راه برای آراستگی نفس به فضایل اخلاقی و رسیدن به سعادت هم باز می‌شود و اراده منتهی به فضیلت در او شکل می‌گیرد. فضایل آن‌اند که نفس انسان را از تعلقات جسمانی و امیال و خواسته‌های دنیوی دور می‌کند و ظرفیت نفسانی او برای دریافت کمال حقیقی افزوده می‌شود و استعداد رسیدن به خیر اعلی در او پدید می‌آید. کسی که واجد چنین درجاتی از نظر و عمل باشد، فیلسوف خوانده می‌شود. اما از این بالاتر، رتبه‌ای است که پیامبر به آن می‌رسد؛ چنان‌که از طریق اوست که کلیت حکمت نظری و عملی به جزئیات اعمال و احوال و صفات انسانی گسترش و تفصیل پیدا می‌کند و حکمت که مختص اندیشه‌ورزان و خواص است، عمومیت پیدا می‌کند و آحاد اجتماع را نیز دربرمی‌گیرد.

پیامبر فیلسوفی است که نه تنها به کلیت نظر و عمل داناست، بلکه دانایی او به مرحله دعوت عموم به سمت وسوی حقیقت و خیر بسط پیدا می‌کند. او واسطه‌ای است که دارایی خواص را در اختیار همگان قرار می‌دهد و شکاف میان خواص و عوام را برمی‌دارد و مجالی فراهم می‌کند تا مردمان نیز از ثروت خواص که دانایی حقیقت و خیر است، برخوردار شوند. این جایگاه که پیامبر را به درجه‌ای فراتر از فیلسوف به‌طور

عام ارتقا می‌دهد و او را به تعبیر فارابی به فیلسوف مطلق تبدیل می‌کند، اتصال مضاعف پیامبر به عقل فعال است؛ بدین معنا که فیلسوف علی‌العموم فقط به واسطه عقل خویش به عقل فعال مرتبط می‌شود، اما پیامبر که صاحب دعوت عمومی است، علاوه بر اتصال قوه عقل، از اتصال قوه متخیله به عقل فعال نیز بهره‌مند می‌شود و دانایی کلی او به دانایی جزئی هم گسترش می‌یابد. او حقیقت و خیر را علاوه بر ساحت کلیات، در ساحت انگاره‌ها و قلمرو فراخ و شگفت‌انگیز مثال‌ات و تمائیل نیز دریافت می‌کند و راه‌های وصول به کمال برای او در قلمرو نگاره‌ها و نقوش نیز آشکار می‌شود. عقل او در اتصال بی‌وقفه به

عقل فعال، همچون قلبی تپنده، خون زندگی و فضیلت را در همه شریان‌های اجتماع، به‌منزله پیکره‌ای واحد و ارگانیک به‌اصطلاح پمپاژ می‌کند.

«وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (۲۴ سجده): ما پیامبران را پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کنند و به آن‌ها عمل به فضایل را وحی کردیم.

فارابی از این روی از پایگاه مابعدالطبیعی، عقل فعال را به‌منزله

بنیاد وحدت فلسفه و دین تبیین کرد و هم‌هنگام فلسفه اسلامی و امر سیاسی یا سیاست برتر را تأسیس کرد و پیامبر فیلسوف را به‌مثابه رئیس اول مدینه فاضله تعیین کرد. به تعبیر فارابی در رساله تحصیل السعاده:

«و الفيلسوف الكامل على الاطلاق هو أن يحصل له العلوم النظرية، و يكون له قوة على استعمالها في كل ماسواها بالوجه الممكن فيه. و اذا تَوَمَّل أمر الفيلسوف على الاطلاق، لم يكن بينه و بين الرئيس الأول فرق.»^۱

فارابی از این روی از پایگاه مابعدالطبیعی، عقل فعال را به‌منزله بنیاد وحدت فلسفه و دین تبیین کرد و هم‌هنگام فلسفه اسلامی و امر سیاسی یا سیاست برتر را تأسیس کرد و پیامبر فیلسوف را به‌مثابه رئیس اول مدینه فاضله تعیین کرد.

۱. فارابی، ۱۹۹۶، تحصیل السعاده، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ص ۸۷.

نگرش فارابی به اینجا می‌انجامد که دین فلسفه است از حیث کلیت و فلسفه دین است از حیث جزئیت؛ پس فلسفه به منزله وجه بطونی دین و دین به منزله وجه ظهوری فلسفه با یکدیگر متحد می‌شوند. بدین ترتیب بر حسب نظر فارابی، دین به مثالات فلسفه، یعنی شرایط و احکام اعمال تعبیر می‌شود و فلسفه جایگاه اثبات و استدلال جزئیات نظر و عمل و بیان ادله آن‌ها را به خود اختصاص می‌دهد. اما وحدت فلسفه و دین که در پرتو جریان مستمر افاضات عقل فعال به متخیله در پیامبر و تابعان مماثل برقرار می‌شد، در تداوم تاریخی و تابعان ناممائل گسسته می‌شود و وضع تازه‌ای پیش می‌آید که نه فیلسوف در امر سیاسی مداخله می‌کند و نه زمام‌دار نیازی به فلسفه احساس می‌کند.

چیزی در فارابی نااندیشه باقی می‌ماند که بعدها به این تفکیک منجر شد. تفاوت بطون و ظهور با مفهوم و مصداق در اندیشه فارابی پوشیده باقی می‌ماند. متخیله پیامبر از عقل فعال سیراب می‌شود و جزئیات منتشرشده از مرتبه عقل به خیال، نسبت مصداق با مفهوم نیست؛ زیرا نسبت مفهوم و مصداق بر حسب تقدم حس و خیال بر معقولات تبیین می‌شود؛ درحالی‌که تقدم عقل بر قوه متخیله، دایرمدار بطون و ظهور است.

دارایی عقلانی فیلسوف در اتصال به عقل فعال، در حدود مفاهیم است و او به واسطه بهره‌مندی از مفاهیم، دست‌اندرکار استدلال و برهان و اثبات می‌شود. فیلسوف صاحب کلیات است؛ اعم از کلیات نظری یا حقایق و کلیات عملی یا خیرات و فضایل. اما کلیات فیلسوف از سنخ مفاهیم است و درست به همین دلیل است که راه فلسفه و حکمت نظری و عملی بر همگان گشوده است و هرکس در تب‌وتاب حقایق باشد و به تربیت عقلی و فلسفی آراسته شود، چه بسا فیلسوفی متبحر شود.

پیامبر نیز صاحب کلیات است؛ اعم از کلیات نظری و عملی؛ اما کلیات پیامبر از سنخ مفاهیم کلی برآمده از حس و خیال نیست. کلیات برای او مبادی وجودی یا بطونی است که از متخیله او به نحو وجودی ظهور می‌کند. نفس پیامبر ذات و حقیقت سیاست برتر و مدینه فاضله است، نه تصورات و مفاهیم آن. این تفاوت نااندیشیده و تمیز نیافته، در طرح فارابی به آنجا منتهی شد که فیلسوف صاحب مفاهیم کلی، از افاضات عقل فعال به اندیشه کلی و خرد جاودان و فلسفه محض دست یابد و تابع

ناممائل نیز در پرتو اجتهاد، مفاهیم فرعی را به مفاهیم اصلی و کلیات ارجاع دهد. دارایی این هر دو صنف، مفاهیم کلی و اصول کلی است. فیلسوف جزئیات جهان تکوین را به کلیات مفاهیم و معقولات ثانی فلسفه بازمی‌گرداند و مستنبت، جزئیات فروع تشریعی را به کلیات مفاهیم و اصول معین بازمی‌گرداند. بدین ترتیب اتصال بطون و ظهور که نبض تپنده نبوت و رسالت و مقام تأویل بود، به ربط نظر و عمل و حکمت نظری و عملی در قالب مفاهیم و معقولات معین یا مقام تأویل تبدیل شد و تپش و نبضان خود را از دست داد و دو قلمرو انتزاعی و جدای از یکدیگر را تشکیل داد و البته این چیزی نبود که آرمان فارابی در جست‌وجوی آن بود.

دکتر سیدمحمدرضا بهشتی:

پرسشی در ذهن من بیشتر شکل گرفت که جا دارد راجع به آن گفتگو کنیم. در متن دکتر طالب‌زاده سه تعبیر به کار برده شد. اول اینکه تنها نحوه اندیشیدن به هستی به‌منزله کل، متافیزیک است. دوم اینکه ژرف‌ترین نسبت با کل و فهم معنای کلمه کل، در عرصه متافیزیک ممکن است و سوم اینکه هیچ نحوه اندیشیدنی به غیر از متافیزیک، یارای اندیشیدن به کل را ندارد.

من این را ابتدا عرض کنم که مباحث ایشان راجع به پیامبری و وحی و تکینگی، بسیار بحث دقیقی است؛ اما این سه گزاره برای من پرسش‌برانگیز شد. ممکن است در فهم واژه متافیزیک یا در اطلاق این واژه، تفاوت برداشتی وجود داشته باشد؛ اما اگر آنچه که ما به‌عنوان سنت متافیزیک می‌شناسیم، مقصود بوده باشد، این سه گزاره بسیار قابل مناقشه است. در یادداشت دکتر طالب‌زاده تفاوتی گذاشته شده بود میان سخن گفتن از کلی و کلیت و سخن گفتن از کل که به نظر می‌رسد تفاوت

//

وحدت فلسفه و دین که در پرتوی جریان مستمر افاضات عقل فعال به متخیله در پیامبر و تابعان مماثل برقرار می‌شد، در تداوم تاریخی و تابعان ناممائل گسسته می‌شود و وضع تازه‌ای پیش می‌آید که نه فیلسوف در امر سیاسی مداخله می‌کند و نه زمام‌دار نیازی به فلسفه احساس می‌کند.

روشنی داشته باشند؛ اما آنچه در اینجا ادعا شد، این است که یگانه جایی در اندیشه که ما با کل نسبت پیدا می‌کنیم، به‌طور کلی متافیزیک است.

رسیدن به همچنین نقطه‌ای که به یک معنا سرآغاز تمامی اندیشه‌هاست، آن هم نه فقط در عرصه فلسفه، بلکه در ساحت علم، بسیار عمیق و اساسی است. داستان این وحدت‌آغازین که در ادامه کثرتی را ممکن می‌کند، بسیار دشوار است و حتی صورت‌بندی و بیان آن به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. علاوه بر ساحت فلسفه و ساحت علم، ما در ساحت عرفان هم با این مسئله روبه‌رو هستیم و به نظر من، هر سه با یک مسئله کلنچار می‌روند و برای رسیدن به دریافتی از موضوع واحد تلاش می‌کنند.

ما متافیزیک را به معنای مصطلح به کار می‌بریم و نه معنایی فراتر از آن چیزی که در تاریخ فلسفه با آن آشنا هستیم. در این معنا، نگاه می‌کنیم به قله‌های تلاش متافیزیکی مثلاً هگل که یک نقطه اوج است. آنچه در پی‌اش هستیم، رسیدن به مرتبه‌ای از درک است که در عین حال که متافیزیکی است، یعنی درک مفهومی است، مدعی آن است که ما امکان درک وحدت در عین کثرت را داریم. یعنی کثرت با تمام ویژگی‌هایی که دارد، جزئی با تمام خصوصیاتش و با تمامی دگرگونی‌هایی که می‌پذیرد، می‌تواند ذیل یک مفهوم، آن هم یک مفهوم عقلانی دربیاید. مسئله، رساندن خودمان به یک مرتبه‌ای از اطلاق است؛ اطلاق که انتزاعی نیست که تمامی جزئیات و کثرات را بیرون بریزد و ما در یک انتزاع خودمان را به آن برسانیم؛ بلکه در کمال انضمام، بتواند دربرگیرنده کثرت و تمامی جزئیات با جزئی‌شان باشد. این ادعا را ما در هگل داریم و تلاش عظیمی هم صورت می‌گیرد. با این حال، همان‌جا هم جای پرسش است که آیا ما توانسته‌ایم خودمان را به نوعی از اطلاق برسانیم که فراتر از وحدت لایشرطی است که لایشرط قسمی نباشد؟ چون وقتی لایشرط قسمی گفتیم، بلافاصله وارد یک مرتبه دیگری شده‌ایم، غیر از آن جایی که مقسم است. به نظر می‌رسد در این جهت قدم‌های بسیار بزرگی برداشته شده، اما آیا آنچه در اینجا راهنمای ما برای تلاشمان است، این مرتبه است یا مرتبه‌ای فراتر از آن؟ از این طرف تلاش شده تا نظام بزرگی بتواند شکل بگیرد و کماکان بتواند عنوان مابعدالطبیعه و متافیزیک را داشته باشد، مثل ملاصدرا. آیا این اندیشه به‌عنوان یک

علم مفهومی و دانش مفهومی، توفیق دارد خودش را به آن مرتبه‌ای از اطلاق برساند که ما می‌کوشیم به آن برسیم و در آن، وحدت لایشرط داشته باشیم؟ این جاست که انسان احساس می‌کند ملاصدرا نگاه حسرت‌باری به ابن‌عربی دارد و حتی تصریح می‌کند. بنابراین اگر نگاهمان به سنت متافیزیک باشد، این قله‌ها را که نگاه می‌کنیم، چه در فلسفه مغرب‌زمین و چه در سنتی که خودمان داریم، چنین چیزی را پیدا نمی‌کنیم.

سؤال این است که کدام متافیزیک همچنین امکانی را به ما می‌دهد؟ متافیزیکی

//
این چیزی که نقطه تأسیس فلسفه اسلامی شد، اتفاقاً مایه گسست دین و فلسفه است؛ یعنی ما از یک‌سو به یک حکمت خالده‌ای می‌رسیم که دیگر کاری به حکمت عملی ندارد و از سوی دیگر به یک حکمت عملی می‌رسیم که به تفقه مبذل می‌شود و کاری به حکمت نظری ندارد.

که بوده است یا متافیزیکی که در آینده بخواهد بنا و تأسیس شود؟ کتاب تمهیدات کانت به بیان خود او، تمهیدی بود برای متافیزیکی که به‌عنوان یک دانش، در آینده بخواهد محقق شود. آیا اینجا هم مقصود از متافیزیک، متافیزیکی است که بخواهد در آینده بنا شود؟ آیا با این شروط، همچنان اسمش می‌تواند متافیزیک باشد؟

اینکه گفته شد فارابی ضرورت تأسیس متافیزیک یا مابعدالطبیعه را

درک کرده، اما در مقام عمل آنچه به‌وجود آمد، نتوانسته شرایط لازم برای همچنین کاری را داشته باشد، نکته قابل تأملی است؛ اما در اینجا برای آن چیزی که به دنبال آن هستیم، باید تعبیر متافیزیک را بسیار محتاطانه‌تر به کار ببریم. شاید باید به سمتی حرکت کنیم که برای این طرح، واژه جایگزینی را به کار ببریم که این همه بار تاریخی و گذشته چندصدساله را نداشته باشد و این ابهام را هم برطرف کند.

توابع و لوازم بحثی که جناب آقای دکتر طالب‌زاده در اواخر مطرح کردند، بسیار مهم و جدی است. یکی اینکه امر سیاسی در عین حال که توجهی به آن شد، اما در عمل از دایره اندیشه فلسفی بیرون ماند؛ آن‌گونه که امر سیاسی مبدأ یک درک

عقلانی فلسفی شود که بتواند تمام شئون زندگی عملی را به‌نحوی ذیل خود قرار دهد. از آن طرف امر سیاسی واگذار شد به یک لایهٔ دیگری از دانش و فهم که از منشأ دیگری آغاز شده و ذیل عنوان تفقه از آن یاد می‌شود. آیا در اینجا امر سیاسی از آن جهت که امر سیاسی است، امکان فهم‌شدن را پیدا می‌کند یا نه؟

دوم اینکه داستان تفاوت روشنی که در خصوص تکینگی وحی و پیامبری گفته شد، بسیار بحث دقیقی است. تبلور وحی در خوانش جهان که هر بار به‌نحو جدیدی صورت می‌گیرد، بسیار تعبیر قابل‌توجهی است. اینکه فارابی با تقلیل پیامبری به یک امر کلی، تشخیص و singiluratiو رسالت در نمی‌یابد، نکته بسیار مهمی است.

دکتر محمدتقی طباطبایی: من اول از همه پیشنهاد اکید می‌کنم که مقاله را با دقت بخوانند. من از این مقاله بسیار یاد گرفتم و به نظرم مقاله‌ای است که به خاطر روشن‌بودن نقاطی که ادعاهایش را مطرح می‌کند، به شما توان این را می‌دهد که حتی اگر نمی‌خواهید آن را بپذیرید، دقیقاً بتوانید خودتان را صورت‌بندی کنید. من با وجود اینکه سال‌هاست تلاش غالب متفکران صد سال اخیرمان را خوانده‌ام، می‌توانم بگویم که ما همچین صورت‌بندی‌ای از این مسئله نداریم که فلسفی‌بودن فلسفه اسلامی به چیست. وقتی فلسفه اسلامی می‌گوییم، یعنی چه؟ این قید اسلامی در اینجا به چه معناست؟ اگر قیدی باشد که بخواهد فلسفه را به معنایی مقید کند و از علم کلی و مطلق بیندازد که نقض غرض است. پس اصلاً جا ندارد که ما این را به‌مثابه یک قید بفهمیم. پس وقتی ما فلسفه اسلامی می‌گوییم، چه چیزی مراد می‌کنیم؟ این سؤالی بود که در صد سال اخیر به شکل جدی مطرح شده و واقعاً اعتبارش برای آقای دکتر داوری است؛ چون ایشان این سؤال را خیلی جدی پرسیده‌اند و مدعی طرح ایده تأسیس هستند.

دو نکته در سخن دکتر داوری وجود دارد. یکی اینکه ما هر وقت سراغ فلسفه اسلامی می‌رویم، درک تاریخی از آن وجود ندارد. نکته‌ای که آقای دکتر طالب‌زاده به‌دقت به آن اشاره کرد. ما عقل و حقیقت را تاریخی نمی‌فهمیم. دکتر داوری می‌خواهد بگوید اعتبار کار من در این است که من این سؤال را در بستر امر تاریخی

درک می‌کنم. مطلبی که آقای دکتر طالب‌زاده فرمودند، در این سطح است که اصلاً نفی تاریخت و عبور از تاریخت، از لوازم این فلسفه و فلسفه‌شدن فلسفه اسلامی در فارابی است. اگر دکتر داوری می‌گوید تأسیس فلسفه اسلامی یعنی یافتن نقطه وصل دین و فلسفه، آقای دکتر طالب‌زاده این مسئله را بر اساس مفهوم عقل فعال و یکی‌شدن آن با روح‌الامین، چه در عقل نظری و چه در عقل عملی توضیح می‌دهد؛ کاری که خود دکتر داوری به این صراحت انجام نداده‌اند.

دکتر طالب‌زاده می‌گویند این چیزی که نقطه تأسیس فلسفه اسلامی شد، اتفاقاً

مایهٔ گسست دین و فلسفه است؛ یعنی ما از یک‌سو به یک حکمت خالده‌ای می‌رسیم که دیگر کاری به حکمت عملی ندارد و از سوی دیگر به یک حکمت عملی می‌رسیم که به تفقه مبتدل می‌شود و کاری به حکمت نظری ندارد. اگر اساس اندیشه فلسفی، ایتنای حکمت عملی بر حکمت نظری بوده، چگونگی رسیدن به خیر اعلی در سیاست، در فلسفه سیاسی به دست می‌آید. در فلسفه فارابی به‌نحوی این کار انجام

نقطهٔ فلسفی‌بودن فلسفه اسلامی که ایده تأسیس در آن نهفته است، کشف این پیوند به‌عنوان یک امر سیاسی است؛ یعنی تأسیس مدینه فاضله به عنوان آن آرمان‌شهری که در آن، قرار است فیلسوف رسیدن به خیر اعلی، یعنی نهایت قوس صعود را ممکن کند.

می‌شود که لازم‌ه‌اش از بین رفتن امکان وحدت دین و فلسفه است.

بنابراین یک بحث اولیه این است که چگونه مابعدالطبیعه فارابی شکل می‌گیرد. این بیان که حکمت نظری‌اش ارسطویی است و حکمت عملی‌اش افلاطونی، بخش مهمی از مقاله است که قابل نقد و نظر است. بحث دیگر، مسئله یکی‌کردن وحی و عقل در عقل فعال است که همان‌جا نقطه نقد شکل می‌گیرد؛ یعنی فروکاستن دین به شریعت و فروکاستن وحی به امری که فقط واضح‌نوا میس است. آیا دین فقط شریعت است؟ این یکی از نقدهای جدی است. من فقط صورت‌بندی می‌کنم تا نکته آخر خودم را بگویم. این‌ها نکات اصلی است که در

مقاله گام‌به‌گام به ما داده می‌شود.

نکته مهم دیگری که وجود دارد، علاوه بر فروکاستن دین به نوامیس و شریعت، فروکاستن معرفت وجودی پیامبر به معرفت عقلی فیلسوف است. اینجا هم یک فروکاهش دیگری رخ می‌دهد؛ یعنی فیلسوف همه چیز را با کلیات و درک نظری می‌فهمد، اما پیامبر با درک نظری پیش نمی‌رود. پیامبر یکی از مراتب وجودی‌اش درک نظری است. البته بر اساس فهمی که فارابی به ما می‌دهد، درک نظری هم وجودی است؛ یعنی به واسطه پیوند با عقل کل شکل می‌گیرد. اما پیوند وجودی صرفاً پیوند نظری و عقلی نیست؛ بلکه پیوند با نفس کل در تخیل و پیوند با طبیعت کل یا به تعبیری جرم کل است که می‌تواند معجزه کند و در عالم طبیعت تصرف کند. آیا چنین جایگاهی را فیلسوف هم دارد؟ پیامبر واضح نوامیس است، چون این پیوند وجودی با واقعیت را در سه سطح کیهانی دارد. آیا فیلسوف چنین چیزی را دارد که با پیامبر یکی شود؟ این‌ها نقاطی است که پروژه فارابی به روشنی نقد می‌شود. دکتر طالب‌زاده می‌خواهند بگویند که نقطه فلسفی بودن فلسفه اسلامی که ایده تأسیس در آن نهفته است، کشف این پیوند به عنوان یک امر سیاسی است؛ یعنی تأسیس مدینه فاضله به عنوان آن آرمان‌شهری که در آن، قرار است فیلسوف رسیدن به خیر اعلی، یعنی نهایت قوس صعود را ممکن کند.

نکته‌ای که می‌خواهم عرض کنم، این است که به نظر من، درست همان نقطه‌ای که مورد توجه و نقد آقای دکتر طالب‌زاده به پروژه فارابی است، درست همان نقطه، نقطه‌رهایی است؛ یعنی همان جایی که ما به سراغ فارابی می‌رویم و به او می‌گوییم تو به چه حقی فیلسوف را با پیامبر یکی کردی و این دو سطح کاملاً متفاوت است، نقطه‌رهایی ماست؛ اگر به این مطلب توجه کنیم که فارابی در زمانی این فلسفه را پدید می‌آورد که پیامبر دیگر حضور ندارد؛ یعنی تمام آنچه به دوش فقاقت می‌افتد برای استنباط حکم جزئی از کلی، در جایی است که ما خود پیامبر را به مثابه کسی که این وحدت در وجودش رخ داده، نداریم. حال آیا بیاییم فارابی را این‌طور بفهمیم که همه بار را روی دوش پیامبر انداخته و بعد از پیامبر سیاست و شریعت را به فقها منتقل کرده است؟ که در نتیجه، حکمت هم حکمت خالده می‌شود و کنار می‌رود و فقاقت هم یک کار مشخص مکانیکی می‌شود که مدام انجام می‌شود، بدون اینکه

درک تاریخی داشته باشد. یا می‌توانیم بگوییم آن چیزی که فارابی روی آن انگشت می‌گذارد، یک ایدئال است؟ در واقع وحدت دین و فلسفه در خود فارابی به‌نحو یک درک تاریخی رخ می‌دهد و نقد شما ناظر به تحقیقی است که در فلسفه اسلامی رخ داده است. در این صورت آیا نقطه‌رهایی، تکرار همان کاری نیست که فارابی کرد؟ من فکر می‌کنم این مطلب، هم‌جهت با ناگفته‌ی سخن شماست که به ظاهر به نظر می‌رسد که فارابی با تأسیس فلسفه اسلامی هم‌چون سد محکمی مقابل ما ایستاده و اجازه نمی‌دهد بین حکمت نظری و عملی دوباره پیوندی برقرار کنیم. اگر بیابیم

این نقطه انجماد و نقطه گسست را دقیقاً بیابیم و در آن بازبینی کنیم، آیا اتفاقاً نقطه‌رهایی ما در خود فارابی پیدا نمی‌شود؟

آیا حکمت عملی بدون فهم زمانه و بدون فهم تاریخ و بدون فهم حکمت نظری امکان‌پذیر است؟ اگر این‌طور به فارابی نگاه کنیم، آن‌وقت فارابی فلسفه اسلامی را درست پایه‌گذاری کرده است؛ اما آن چیزی را که او پایه‌گذاری کرد، تداوم نیافت و آن چیزی که او می‌خواست، رخ نداد.

در اشاره به نکته آقای دکتر بهشتی هم می‌خواهم عرض کنم که به نظرم متافیزیک را نباید کنار گذاشت. آیا تمام این نقدهایی که به متافیزیک می‌کنیم، جز این است که خود متافیزیک همواره این نقدها را کرده و همواره با همین نقدها خودش را استوار کرده است؟ یعنی آیا متافیزیک

صرفاً یک سیستم‌سازی و فروکاستن حقیقت به مفاهیم است؟ یا تلاشی مدام است برای تصویردادن؛ یعنی همان چیزی که شما در متافیزیک آینده به آن اشاره می‌فرمایید. ما با یک درک سیستماتیک و مفهومی به سمت واقعیتی می‌رویم که همواره می‌دانیم در ذات خود در تاریکی است و همواره ناتمام خواهد ماند؛ اما در متافیزیک هیچ‌گاه از این کار پارادوکسیکال دست نمی‌کشیم، چون راه دیگری نداریم.

دکتر سیدحمید طالبزاده: ممکن است افرادی که به‌نحوی تفکیکی فکر

می‌کنند بگویند مرحبا بناصرنا، ما هم از اول گفتیم فلسفه با دین جور نمی‌شود و اصلاً دین چه ربطی به فلسفه دارد؟ مگر می‌شود دین و وحی را با فلسفه توضیح داد؟ من تأکیدی که روی متافیزیک کردم، برای این بود که دفع دخل مقدر بشود که این مقاله به هیچ عنوان قابل تفسیر در مکتب تفکیک نباشد. برای همین می‌گویم متافیزیک. چون در بحثی که در این مقاله درباره پیامبر شد، من تعبیر به شخص کل کردم و اصلاً تکینگی پیامبر یعنی شخص کل. کدام معرفتی است که می‌تواند به کل فکر کند، در عین اینکه تشخیص را هم حفظ کند؟ یعنی در عین انضمامیت، کل هم باشد؟ آیا با غیر از علمی که صرفاً به موجود بماهو موجود می‌اندیشد، می‌شود به کل فکر کرد؟ آیا ما غیر از موجود بماهو موجود، امکان اندیشیدن به کل را داریم؟ به محض اینکه کل مطرح شود، موجود بماهو موجود درست مرکز کار قرار می‌گیرد.

البته آقای دکتر بهشتی درست می‌فرمایند که اگر این‌طور باشد، پس ما همه چیز را به مفهوم برمی‌گردانیم. اما ما موجود بماهو موجود یا فلسفه را نمی‌توانیم بدون حیرت مورد توجه قرار دهیم. آیا حیرت همیشه آرخه است؟ یا حیرت اولش آرخه است؟ اگر من بخواهم با حضرتعالی و با آقای دکتر طباطبایی همراهی کنم و بگویم این متافیزیک کل‌اندیش همان است که همیشه در آن آرخه حیرت هست و به همین دلیل تاریخی است و به همین دلیل هیچ‌وقت بسته نمی‌شود و هیچ‌وقت پایان پیدا نمی‌کند، تأکید می‌کنم که این متافیزیک باید به‌نحو تاریخی بازاندیشی شود. ما همیشه ناچاریم موجود بماهو موجود را ببندیشم، والا ربطمان از امور قطع می‌شود و اصلاً فهم ناممکن می‌شود. به همین جهت عرض می‌کنم که اگر تاریخی فکر کنیم، آرخه حیرت همیشه در آن حضور دارد. اما اگر آن را مبدل کردیم به یک «Wissenschaft» یا یک نظام معرفتی که دیگر بسته شده و قابل تجدیدنظر نیست، همان می‌شود که جنابعالی می‌فرمایید.

من با فرمایش دکتر طباطبایی موافقم که فارابی به‌دنبال این بود که فلسفه نظری با فلسفه عملی به‌نحو تاریخی در نسبت با هم باشند و حکمت عملی مربوط به عمل اینجا و اکنون ما باشد. اما آیا فهم اینجا و اکنون موکول به فهم زمانه نیست؟ آیا می‌شود بدون فهم زمانه، اینجا و اکنون را فهمید و عمل کرد؟ آیا حکمت عملی

بدون فهم زمانه و بدون فهم تاریخ و بدون فهم حکمت نظری امکان‌پذیر است؟ اگر این‌طور به فارابی نگاه کنیم، آن‌وقت فارابی فلسفه اسلامی را درست پایه‌گذاری کرده است؛ اما آن چیزی را که او پایه‌گذاری کرد، تداوم نیافت و آن چیزی که او می‌خواست، رخ نداد. اکنون ما از آن اتفاق انتقاد می‌کنیم و سعی می‌کنیم دوباره به خود فارابی برگردیم و از خودش کمک بگیریم تا دوباره حکمت نظری و حکمت عملی مرتبط شود و میان عمل و نظر فاصله نیفتد.

دکتر سیدمحمد رضا بهشتی: برای من همیشه این سؤال مطرح بود که آن پیوند با وحدت نهایی که وحدت در کثرت باشد، در کدام یک از تلاش‌های فیلسوفان مقدور می‌شود. در واقع در اینکه این هم یک عقلانیت است، تردیدی نیست؛ اما این عقلانیت لزوماً عقلانیت مفهومی متافیزیکی به معنای تاریخی نیست و لزوماً در متافیزیک محقق نمی‌شود.



”در مورد موضوع نه‌بوس می‌توانیم چیزی را خیلی
مختصر به تو بگویم. من در واقع که بزرگ‌ترین
شورشی انسانی، شکلی شعله‌ور برای در چاک‌ترین
شدن مردم، به جای «موموس» نهفته است.“
”بخش از گفت‌وگوی کارل اشمیت با فضلنامه «حقوق اساسی»
به سربیری جورجو آگامبن



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

شماره دوم نقدنامه علوم انسانی به همت گروه علوم سیاسی
شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی تولید شده و علاوه بر ارائه
سه بازخوانی از ایده اشمیت درباره اساس توسط فردین مرادخانی،
مهدی فدایی مهربانی و محمدرضا هدایتی، حاوی مقدمه‌ای درباره نظم
پیشاحقوقی توسط ابراهیم دهنوی و یادداشتی درباره تحقق اساس و
قانون اساسی در ایران معاصر نوشته ابوالصالح تقی‌زاده طبری است.
همچنین متن فصل ششم از کتاب «آموزه اساس» و مصاحبه‌ای از
کارل اشمیت در واپسین سال‌های عمرش با فصلنامه «حقوق اساسی»
به سردبیری جورجو آگامبن، برای اولین بار در این شماره ارائه شده
است. متن زیر سرمقاله دکتر ابوالصالح تقی‌زاده طبری دبیر علمی این
شماره است.

سرمقاله شمارهٔ دوم نقدنامه علوم انسانی

در ورطهٔ سوفسطایی

چرا متافیزیک اساس سیاست نیست؟



اباصالح تقی‌زاده طبری

دبیر گروه علوم سیاسی شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی

سیاست را امروز معنای روشنی است، هم نزد عالمان علوم اجتماعی و هم نزد مردم. کمتر کسی اعتنایی به مسائل دانش سیاست در اعصار گذشته دارد. پرسش از منشأ دولت و یا غایت یک واحد سیاسی پرسش‌هایی پیچیده محسوب می‌شوند که نمی‌توانند واقعیت تجربی سیاست را ببینند و به ملاحظه و ارزیابی عملکرد نهادهای آن بنشینند. امروز پرسش‌های فلسفی متهم هستند که در بی‌اعتنایی به موضوع کارآمدی و رضایت در سیاست، زمینه را برای مشروعیت خودکامگی سیاستمداران و ادارهٔ غیرعلمی اجتماع سیاسی فراهم کرده‌اند؛ چراکه چهرهٔ عریان قدرت را با طرح‌های گوناگون بنیاد و غایت پوشاندند و اجازه ندادند تا سیاست همچون بخشی از زندگی مردم به فکر سامان امورات آنها باشد. بعد از این بود که سیاست خود را در تنظیم روال‌های کلان کشور نشان داد و تکلیف خود را بهینه‌سازی سازوکارهای اداره کشور جهت تطابق با خواست عمومی دانست. نهاد دولت نیز زمینه را برای گفتگوهای جهت‌مند و مؤثر برای رسیدن به توافق‌های عمومی حول برنامه‌های گوناگون اداره کشور و رفع آسیب‌ها فراهم می‌کرد.

سیاست که تا قبل از این محل پرسش‌های دشوار و ادامه‌دار بود، با این تلقی رایج

در زمانه ما، به ایستگاه پایانی خود رسید. نه به این معنا که دیگر راهی برای تحقیق و پژوهش ندارد، که می‌دانیم امروز بیش از هر زمان دیگری عرصه‌ای مملو از نظریات و الگوهای مختلف برای تشخیص و ارزیابی و ارائه راهبرد است، بلکه به این جهت مهم که نقطه تاریکی ندارد؛ پرسشی ضروری در سیاست نیست که آن‌سوتر ایستاده باشد و دعوتش به تفکر همواره بیش از نیروی فکر و تحقیق موجود را بطلبد. در این فعلیت تام، عرصه سیاست عرصه فراوانی مسائل، اطلاعات و الگوهای مختلف برای تجزیه و تحلیل و ارائه خطمشی است و جایی برای طرح ضرورت ندارد. پژوهش سیاسی در این زمینه نمی‌تواند به کشف تازه‌ای برسد. با این حال در هر گام، مطالعات سیاسی را پیچیده و پیچیده‌تر می‌کند و دست‌آخر در یک وضع تمامیت‌یافته، عده‌ای پیدا می‌شوند که به نام عالم علوم اجتماعی، حرفه‌شان به سامان‌رساندن این پیچیدگی و وضعیت تودرتو و لایه‌لایه در ساحت الگوها و روش‌هاست. اینجا پایان موضوعیت موضوع در سیاست است و شگفت آنکه این فقدان اساسی موضوع در سیاست تحمل می‌شود؛ سیاست که از سر پای‌بندی به مناسبات و شرایط زمانمند و پیوسته متغیر، همواره متهم به آلودگی و آماج سخت‌ترین حمله‌ها بوده است، حالا می‌تواند آن‌چنان درگیر نوعی تنزیه روش‌شناختی باشد که موضوعیت موضوع را به امری تبعی مبدل کند.

اما آنچه فیلسوفان و متفکران در سیاست می‌جستند، آن‌گونه که امروز تصور می‌شود، بدو پرسش‌هایی کلی و ماهوی درباره بنیاد و غایت یک اجتماع سیاسی نبوده است. آنها نمی‌خواستند تصویر منسجمی از سیاست و اجتماع سیاسی در قالبی متافیزیکی ارائه دهند و پس از آن با تجویزهایشان، همه آنچه در جای خود نیست، به جای خود برگردانند و سعادت را برای انسان به ارمغان آورند. این تصورات ساده‌ای که ما امروز ذیل علوم انسانی جدید درباره تلاش متقدمان و متأخران داریم و به این دلیل تلاش‌های تجربی و روشمند جاری را جدا می‌کنیم، نه تنها درست نیست، بلکه نشان از آن دارد که چگونه پژوهش سیاست توان خواندن و پرسیدن را از دست داده است. به عبارت دیگر، از خواندن متن بازمی‌ماند و چه به سختی می‌تواند پرسش‌های آغازین خود را بشنود. اگر چنین باشد، حتی می‌توان در ادعای شناخت تجربی جامعه و مسائل آن نیز توسط علوم جدید تردید کرد؛ چراکه ازدست‌دادن

متن، ازدست‌دادن آن فکری است که ماجرای واقعیت در آن می‌تواند نمودار شود؛ آن فکری که گویای تلاش انسان برای رسیدن به آستانهٔ دیدن و شنیدن واقعیت جهان است. اگر این آستانه را نداشته باشیم، هر چیزی را به هر صورتی می‌توان دید و شنید و هر حرفی را می‌توان گفت؛ اتفاقی که امروز با تکثیر روزانهٔ رویکردها و روش‌ها رخ می‌دهد و در فهم یک پدیده، به فراوانی افسارگسیختهٔ تحلیل‌ها منجر می‌شود. آنچه فیلسوفان و متفکران در سیاست می‌جستند، فراهم‌آوردن یک سازه نظری بی‌نقص نبود؛ آنها می‌خواستند پیش از هر چیز به سرشت اجتماع انسان‌ها پی ببرند. این امری عجیب، پرسش‌برانگیز و منحصرأ انسانی بود و کاوش در آن می‌توانست راه

مهمی برای فهم چیستی انسان و کیفیت حضور او در جهان باشد. علی‌رغم تمام تفاوت‌هایی که در آثار این فیلسوفان وجود دارد، اگر بخواهیم به قدر مشترک این تلاش‌ها توجه کنیم، شاید بتوانیم همهٔ آن‌ها را برآمده از این پرسش محوری بدانیم: چرا انسان‌ها در معنی یک اجتماع سیاسی، باهم‌اند، به‌جای آنکه نباشند؟ این پرسش می‌خواهد ببیند که چه چیزی انسان‌ها را به سوی هم کشانده و در شرایط کاملاً متمایز زندگی جمعی

//

امروز پرسش‌های فلسفی متهم هستند که در بی‌اعتنایی به موضوع کارآمدی و رضایت در سیاست، زمینه‌را برای مشروعیت خودکامگی سیاستمداران و ادارهٔ غیرعلمی اجتماع سیاسی فراهم کرده‌اند.

قرار داده است. چرا آنها در فردیت خویش نماندند و به اقتضاء طبیعت و سائق‌های درونی، از هم‌نوع خود رفع‌نیاز نکردند؟ این عبور از فردیت طبیعی و پذیرش امر جمعی به چه تمنايي رخ داده است؟

این پرسش به‌ظاهر اختلافی با تلاش فیلسوفان متقدمی دارد که انسان را مدنی‌الطبع دانسته‌اند. با این حال با نگاهی دقیق‌تر خواهیم دید تلاش آنها برای اثبات ضرورت اجتماع سیاسی در برابر مدعیانی که آن را قراردادی و ساختگی می‌پنداشتند، بخشی از کار بوده است. مسئله اصلی همان فیلسوفان نیز فهم چستی

بوده که به‌وساطت آن، باهم‌بودنِ انسان‌ها رقم خورده است.^۱ آنها در این باهم‌بودن وجهی را می‌دیدند که معرف ماهیت انسان بود و مهم‌تر از آن، می‌توانست راه سخن را دربارهٔ معنی هستی او باز کند. انسان در میان تمام موجودات، هست؛ اما این هستی تنها در رابطه‌ای که او با دیگرانی همچون خود برقرار می‌کند، آشکار شده و سنخ متمایزش را نشان می‌دهد. درست است که ما اینجا به زبان، این هستی متمایز راه یافته‌ایم، اما زبان خود در این میانه پیدا شده و در باهم‌بودنِ انسان‌ها رخ داده است. پس به ناگزیر حتی برای کشف زبان نیز تحقیق دربارهٔ سرشت اجتماع انسان‌ها ضروری است. در جمعیت انسان‌ها، آنجاکه به‌واقع جمعی پیدا شده، نه آن رابطه‌ای که صرفاً از سائق‌های طبیعی برآمده باشد، چیزی مضاعف پدید می‌آید که همچون

۱ ارسطو در ابتدای رساله سیاست، همانطور که مشهور است، اجتماع سیاسی را برآمده از طبیعت می‌داند و می‌نویسد: «از اینجا آشکار می‌شود که شهر پدیده‌ای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت حیوانی اجتماعی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف، بی‌وطن است، موجودی یا فرور از آدمی است یا برتر از او و به همان مردی می‌ماند که هومر در نگویش او گفته است: بی‌قوم و بی‌قانون و بی‌خانمان.» (ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۴، ص ۵) اما در عین حال، ارسطو پیوسته در تلاش برای کشف ماهیت اجتماع سیاسی است. به عبارت دیگر، سخن از طبیعت و ضرورت، در سیری که از خانواده شروع می‌شود و پس از دهکده به اجتماع سیاسی می‌رسد، او را از تحقیق دربارهٔ این پرسش باز نداشته است که چرا انسان‌ها، در معنی یک اجتماع سیاسی، باهم‌اند و چگونه می‌توانند باهم نباشند؟ در عباراتی که به عنوان نمونه در ذیل آمده است، به وضوح مشخص است که ارسطو چگونه در تلاشی برای یافتن آن میانه‌ای است که به تشکیل اجتماع سیاسی منجر می‌شود:

«هدف جامعه سیاسی، نه تنها زیستن، بلکه به‌زیستن است، و نه پندگان و حتی جانوران نیز می‌توانستند گرد هم آیند و جامعه سیاسی برپا کنند؛ ولی حال جهان بدان‌گونه که هست، چنین نیست؛ زیرا پندگان و جانوران از سعادت یا آزادی اراده بی‌بهره‌اند. به‌همین‌سان هدف جامعه سیاسی اتحاد نظامی برای دفاع در برابر خطر و یا سوداگری و بازرگانی نیست، و نه اتروسکیان و کارتاژیان و همه مللی که با یکدیگر در کار بازرگانی‌اند، باید اعضای یک شهر به شمار آیند. راست است که این اقوام پیمان‌هایی درباره ورود و صدور کالا و قراردادهایی برای پرهیز از نادرستی و دغل‌کاری و میثاق‌هایی برای دفاع متقابل با یکدیگر بسته‌اند، ولی هیچ مقام صالح مشترکی برای تضمین اجرای این پیمان‌ها ندارند و هر طرف خود دارای صاحب‌منصبانی جداگانه است و هیچ‌یک اعتنایی به این امر نمی‌کنند که دیگری باید دارای چه خصالی باشد یا در پی آن نیست که افراد مللی را که شریک آویزند، از بیداد و گناه در امان دارد؛ بلکه از آنان فقط خواهان پرهیز از تعدی است. برعکس کسانی که خواهان حسن اداره حکومت در یک جامعه سیاسی هستند، با خوبی یا بدی و عیب و حسن اجتماعی افراد آن کار دارند... اگر افرادی را در نظر آوریم که جدا از یکدیگر زیست کنند، اما جدایی‌شان به آن اندازه نباشد که ارتباط آنان را مانع شود و فرض کنیم که این گروه از ده هزار پیشه‌ور گوناگون، مانند درودگر و بزرگ و کفشدوز و جز آن مرکب باشند و همه آنان میان خویش پیمان کنند که به کسب‌وکار یکدیگر زبانی نرسانند و حتی به دفاع از یکدیگر برخیزند، اما جز از راه سوداگری و اتحاد نظامی رابطه‌ای باهم نداشته باشند، باز اجتماع ایشان را نمی‌توان جامعه سیاسی نامید. چرا؟ علت آن نیست که افراد این گروه به هم نزدیک نیستند؛ زیرا حتی اگر همه آنان در یک‌جا گرد آیند و مانند اتحادیه‌های نظامی، جز دفاع و حراست از یکدیگر در برابر متجاوز، همکاری دیگری باهم نداشته باشند و باز همچنان هرکس خانه خود را شهری جداگانه پندارد، تا هنگامی که آمیزش ایشان با هم برپایه‌ای باشد که در زمان جدایی‌شان از یکدیگر بود، اجتماع آنان به دیده اهل‌نظر جامعه سیاسی نتواند بود.» (همان، صص ۱۲۳ تا ۱۲۵).

جهتی، کیفیت هستی انسان را معین می‌کند. از این روست که هیچ‌گاه درباره انسان نمی‌توان گفت که او هست؛ چراکه او همواره به‌نحوی با دیگرانی همچون خود، هست. فیلسوفان از این راه بوده است که پرسش از سرشت اجتماعی انسان‌ها را ضروری می‌دانستند. آنها خود را ناگزیر از سیاست می‌دیدند، وقتی پیگیر محض‌ترین پرسش‌ها دربارهٔ وجود و وجود انسان بودند.

پرسش از اینکه چرا انسان‌ها باهم‌اند، به‌جای آنکه نباشند، هرچند پرسشی اساسی است و از سر شگفتی این باهم‌بودن در پی یافت معنی وجود و وجود انسان رفته است، در طول تاریخ به سرنوشتی رسید که البته خود از همان ابتدا مهیا کرده

بود. این پرسش اساسی در عین آنکه توانست شگفتی اجتماع سیاسی را طرح و از این مسیر تشکیل اجتماع را همچون قراری انسانی شناسایی کند، اما آنچه را که از دست داد، توجه به ناپایداری سیاست بود. حرکت فیلسوف در جستجوی جوهره اجتماع سیاسی، آن را چونان اساسی مطلق می‌یافت و به ضرورت توجه نمی‌کرد که این جوهره، اگر همچون رویدادی در زمان و ناپایداری آن پیدا شده است، پس همچنان در

//
در جمعیت انسان‌ها، آنجاکه به‌واقع جمعی پیدا شده، نه آن رابطه‌ای که صرفاً از سائق‌های طبیعی برآمده باشد، چیزی مضاعف پدید می‌آید که همچون جهتی، کیفیت هستی انسان را معین می‌کند.

این ناپایداری قابل جستجو خواهد بود. این ناپایداری که امکان پرسش از تعین وجود است و در ادامه اجتماع سیاسی را همچون رویدادی شگفت به چشم می‌آورد، رفته‌رفته پنهان می‌شد تا اجتماع سیاسی انسان‌ها، که ضامن نگهداشتن انسان و تمام امور متعلق به او در جهان انسانی بود، تثبیت شود. انسان هر آنچه را که از هنر، آموزش، مناسبات و سازماندهی به‌دست می‌آورد، همه ذیل یک شهر رخ داده بود و هرچند تصریح نمی‌شد، درون مرزهای آن ممکن می‌شد. ناپیدایی ناپایداری سیاست، امکانی را فراهم می‌کرد تا این امورات انسانی در فراغتی، به‌نحو خودآیین شکل بگیرند و تنها متوجه مسائل تخصصی خود باشند. گویا این اجتماع سیاسی

که در آن زندگی می‌کنیم، یکبار شکل گرفته و جوهره خود را شناخته است و اکنون باید متوجه فرایندهای درونی خود باشد. انگار کسی گفته باشد، شهر پیش‌تر از شما ساخته شده و هست، و حالا همه می‌توانند بروند به زندگی خود برسند. ما دیگر کاری به پرسش آغازین سیاست که در پی جوهره اجتماع سیاسی بود، نداریم.

آن پرسش هرچند در فهم عمیق ناپایداری سیاست ضرورت یافته و راهی به معنی وجود انسان پیدا کرده بود، اما در پیگیری جوهره سیاست، این ناپایداری را از جستجو بیرون گذاشت. آنکه در مسیر این جستجو حرکت می‌کند، یافتن اساسی مطلق را از طریق کنارزدن عوارض مختلف مرتبط با زندگی جمعی انسان، هدف خود می‌داند و این‌گونه سیاست را از برآمدگاه خطیرش جدا می‌کند. وقتی ناپایداری از سیاست جدا شد، سیاست نمی‌توانست چیزی جز سازمان دولت و سازوکارهای مختلف اداره اجتماعی باشد. بعد از این، حتی پرسش از جوهره سیاست نیز خود پرستی تخصصی و مخصوص فلاسفه خواهد بود و پاسخش هر چه باشد، کاری با ما نمی‌کند.

ناپایداری سیاست که سیاست را نزدیک‌ترین امور به زمان کرده و نامش را با بی‌بنیادی عجین ساخته بود، از آنجا که در نسبت با وجود متعین انسان قرار می‌گرفت، در پیگیری پرسش از سرشت اجتماع سیاسی پنهان شد. تصمیم دشواری است که اجتماع سیاسی، که امکان تعیین وجود انسان و همه امورات مربوط به اوست، پیوسته در ناپایداری حاضر باشد؛ مرزهای سرزمینی، نهادهای سیاسی و مردم که همواره خود را تثبیت‌شده نشان می‌دهند، چه‌بسا هر آینه از دست شده باشند. اینجا بود که پرسش از سرشت اجتماع سیاسی، شگفتی آغازین خود را از دست می‌داد و پاسخی در اساس مطلق می‌یافت. اما چنین پاسخی به‌جای آنکه به تثبیت سیاست بینجامد، در خلاف جهتی که می‌خواست، سیاست را در تجربه‌های پراکنده و گسترده رها کرد. آن مطلق که پیش از آزمون واقعیت، خویش را ثابت کرده بود، به واقعیت این اجازه را می‌داد که هرطور که می‌خواهد باشد. دست کوتاه اساس مطلق از واقعیت ناپایدار، واقعیت را بیش‌ازپیش متکثر و متغیر می‌نمود. آنچه قرار بود جمع کند، با مصادره واقعیت و بنابراین نادیده‌گرفتنش، پراکنده می‌ساخت. پرسش فلسفی که از ناپایداری سیاست آغاز کرده بود، در کیفیت پیگیری خود، نه‌تنها ضرورت

خوبیش را منتفی نمود، بلکه از این سر، مجالی را برای شکل‌گیری رویکردهای متعدد کاربردی و واقع‌گرا فراهم ساخت. به عبارت دیگر، این فرواقتان پرسش فلسفی بود که راه را برای مطالعات نهادی و تجربی، با همه تفاوتی که دارند، باز کرد. دیگر آنچه مهم بود، پرسش از سرشت اجتماع سیاسی و کشف این شگفتی در این جهان ناپایدار نبود؛ مسئلهٔ تماماً این بود که چگونه می‌توان این اجتماعی که هست را اداره کرد. اجتماع سیاسی نیز یا چیزی بود مربوط به فرم‌هایی که آن را ظاهر ساخته‌اند، یا مجموعه مسائلی که در سازوکاری مقبول پیگیری می‌شوند. در حالت اول که تعریف نهادی از اجتماع سیاسی باشد، نهایتاً موضوع کانونی کارآمدی است و در حالت دوم که نگاه لیبرالی به اجتماع سیاسی باشد، نهایتاً موضوع کانونی رضایت است.

وقتی ناپایداری از سیاست جدا شد، سیاست نمی‌توانست چیزی جز سازمان دولت و سازوکارهای مختلف اداره اجتماعی باشد. بعد از این، حتی پرسش از جوهره سیاست نیز خود پرسشی تخصصی و مخصوص فلاسفه خواهد بود.

البته نباید گمان کرد که این رویکردها، علی‌رغم ادعایی که داشتند، می‌توانستند راهی به واقعیت سیاست پیدا کنند. سرانجام این رویکردها به‌ناگزیر چیزی جز فرورفتن در یک فرم‌گرایی تمام‌عیار نبود. آنها مدعی واقعیت تجربی بودند، اما از آنجا که نمی‌توانستند جستجویی در جوهره این واقعیت داشته باشند و آستانه‌ای را برای روبروشدن با آن بیابند، پراکندگی و سرگردانی داده‌ها را با فرمی

پیشینی جبران می‌کردند. به عبارت ساده‌تر، وقتی هر چیزی بتواند واقعیت باشد، دیگر نمی‌توان به‌درستی واقعیت را تشخیص داد. واقعیت پراکنده و انبوه، واقعیتی ضعیف است که در هر فرمی جای خواهد گرفت و به هر معنایی تن خواهد داد. در این فرایند رفته‌رفته موضوعیت موضوعات از دست می‌رود و مناقشات به مناقشه میان فرم‌ها فروکاسته می‌شود. هیچ داده تجربی و آماری اینجا امکان به‌آزمون‌کشیدن فرم‌ها را نخواهد داشت و نمی‌تواند صدق و کذبشان را تشخیص دهد. در نتیجه و پس از رویارویی‌های گسترده و اثبات بی‌حاصلی تشخیص واقعیت، کار به گفتگو و تفاهم و

توافق میان فرم‌ها خواهد کشید. یعنی این ما هستیم که باید در گفتگویی وضعیت واقعیت را روشن کنیم. تکنیک‌هایی پیچیده در دستورکار قرار می‌گیرد تا امکان توافق به دست آید. حاصل این روند همان چیزی است که در روزهای آغاز فلسفه، خود را در چهرهٔ سوفسطایی نشان می‌داد. برای سوفسطایی، که اینک با نمونه‌های تازه و فراگیرش در اطرافمان مواجهیم، موضوع، موضوعیت ندارد. او در هنگام گفتگو تنها به گفته‌ها نظر دارد و هیچ برایش مهم نیست که این گفته دربارهٔ چه موضوعی است و آیا قرار است گامی در روشنایی‌بخشیدن و یافت موضوع برداشته شود. نهایت کار این رویکردها به فرم‌گرایی می‌رسد و برخلاف ادعا نمی‌توانند واقعیت را همچون امر تازه که به فرم‌های پیشینی زورآور شود، شناسایی کنند.

پرسش مهم این است که چگونه می‌توان در سیاست، ناپایداری را نگه داشت و به سرشت اجتماع سیاسی اندیشید؟ نگه‌داشتن ناپایداری سیاست، امکانی برای حفظ موضوعیت موضوع در سیاست است؛ آنجا که نه موضوع را به بنیادی معلوم حواله می‌دهد و نه آن را همچون اطلاعات گسترده طبقه‌بندی می‌کند؛ بلکه در پی موضوعیت موضوعات می‌رود و هر آینه منتظر است تا از زهدان ناپایداری سیاست، فرزندی متولد شود. فرزندی که همچون آستانه‌ای برای همهٔ واقعیت است و از جانب او می‌توان به تازگی جهان، که چشم‌ها را خیره به خود نگه دارد و نابسندگی هر داشتهٔ پیشینی را عیان کند، دست یافت. کسی که این گام را فروگذارد، یعنی نه از موضوعیت موضوعات بپرسد (و موضوعات جهان را تجربه‌گرایانه و کاربردگرایانه، ضعیف بخواید) یا متوجه نباشد که موضوعیت در ناپایداری یافته خواهد شد (و در پی علم‌کردن بنیاد و فرمی باشد) سیاست و فلسفه را باهم ناموجه خواهد کرد. او نه می‌تواند جستجوگر اساس باشد و نه می‌تواند به تجربهٔ تازه‌ای از جهان موفق شود.

۱ افلاطون در رساله سوفسطایی خطاب به ثئایتوس که گمان می‌کند با تلاش برای توضیح چیزها می‌تواند طرف گفتگو با سوفسطایی قرار بگیرد و موضوع را روشن کند می‌نویسد: «... بیگانه: پیداست که تاکنون با سوفسطایی روبرو نشده‌ای. ثئایتوس: مقصودت چیست؟ بیگانه: اگر با او روبه رو گردی گمان خواهی برد که چشمش بسیار ضعیف است یا اصلاً چشم ندارد. ثئایتوس: چرا؟ بیگانه: اگر او به چنان پاسخ دهی و سخن از آب و آینه و نقاشی به میان بیاوری ریشخندت خواهد کرد چنانکه گویی نه آب و آینه‌ای دیده است و نه از وجود آنها خبر دارد و نه اصلاً می‌داند که حس بینایی چیست. او فقط به توضیحی که دربارهٔ تصویر می‌دهی خواهد پرداخت و دربارهٔ آن پرسشی خواهد کرد» (افلاطون، سوفسطایی، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱۵).

پرسش فلسفی اگر در پی اساس است، راهی جز یافتن آن در انضمامیت ندارد و سیاست اگر قرار است به اجتماع سیاسی انسان بیندیشد، ناگزیر از درک

انضمامی سرشت آن است. آنچه اینجا به‌نحو شگفت‌انگیزی خود را نشان می‌دهد، وضع نقیضه‌گونی است که فلسفه و سیاست را به هم می‌رساند؛ یعنی پیگیری اساس در وضع ناپایدار سیاست. در این وضع نقیضه‌گون، نه امر ناپایدار همچون تجربهٔ پراکنده است و نه اساس چیزی در بن مطلق امور. اینجا ما با امر انضمامی روبرو خواهیم بود که به ضرورت، وضع حدی نسبت به واقعیت دارد و در مرز گستردگی

//
پرسش مهم این است که چگونه می‌توان در سیاست، ناپایداری را نگه داشت و به سرشت اجتماع سیاسی اندیشید؟ نگه داشتن ناپایداری سیاست، امکانی برای حفظ موضوعیت موضوع سیاست است

و پراکندگی آن می‌ایستد و آستانه‌ای را برای تجربه کردن به‌دست می‌دهد. پرسش فلسفه و پژوهش سیاست تنها در این موقعیت حدی راه تحقیق خود را باز خواهند کرد. یعنی وقتی شجاعت آن را داشته باشند تا اساس یک اجتماع سیاسی را در انضمامیت آن دریابند.

نشست «در نسبت فلسفه و سیاست» در دانشگاه تهران

کشاکش فلسفه و سیاست

به بهانه انتشار دومین شماره نقدنامه علوم انسانی

اشاره: در طرح مسئله «فلسفه و سیاست»، آنچه اهمیت اساسی دارد، درک مسئله‌مندی این رابطه است. رابطه فلسفه و سیاست یا رابطه میان قانون و شهر، مسئله‌ای اساسی برای انسان است که نمی‌تواند به‌سادگی در پاسخی هرچند عالمانه و منطقی آرام بگیرد؛ چراکه این دو امر، به‌صورت طبیعی در کنار هم قرار نمی‌گیرند و به همین جهت، رابطه میان آن‌ها همواره مسئله‌ای گشوده پیش روی انسان باقی می‌ماند. درک مسئله‌مندی این رابطه و تلاش برای رویایی با آن، کوششی اساسی در فلسفه و در سیاست است. بر این اساس، نه‌تنها سیاست بدون داشتن طرحی از اساس، به سستی می‌گراید، بلکه فلسفه نیز در فراغت از سیاست، تبدیل به نظریات جزمی متافیزیکیال می‌شود و تازگی و نیروی انسانی خود را از دست می‌دهد.

این نشست، بهمن‌ماه سال گذشته، به همت گروه علوم سیاسی «شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی» و به بهانه انتشار نقدنامه این گروه، با عنوان «در ورطه سوفسطایی»، با حضور اساتید گروه فلسفه دانشگاه تهران و دبیر گروه علوم سیاسی شورای بررسی متون، در این دانشگاه برگزار شد. در این نشست، دکتر احمد رجبی، عضو هیئت‌علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران، دکتر مسعود سینائی، دانش‌آموخته دانشگاه سوربن و LSE و دکتر اباصالح تقی‌زاده، دبیر گروه علوم سیاسی شورای بررسی متون به ایراد بحث پرداختند.

از نظر اشمیت، اندیشه حقوقی ناتوان از متحقق کردن خودش است

دکتر سینائی‌ان: من می‌خواهم در اینجا بر روی دو متن اشمیت تمرکز کنم که فهمشان کاملاً در نسبت با هم ممکن می‌شود: رساله «مفهوم امر سیاسی» و رساله «نظریه قانون اساسی». ابتدا باید اشاره کنم که در این موضوع، ما با دو شخصیت سروکار داریم: هانس کلسن و گئورگ یلینک.

مسئله کلسن، مسئله اعتبار بود که یک مسئله کلاسیک فلسفه حقوق است. اینکه رابطه نرم‌های حقوقی و نظم هنجاری‌ای که در بیرون است، چیست؟ کلسن در بنیاد مسئله اعتبار، یک درک هیومی دارد درباره رابطه «هست» و آنچه «باید» باشد. نرم‌های قانون، جز از چیزهایی که «باید باشند» استنتاج نمی‌شود. کلسن مدعی نظام نرم‌اتیوی بود که خودبسنده و کامل است و برای اعتبار خود، نیازی به بیرون از خودش ندارد. در این نظام، اعتبار نرم‌ها به نرم پایه برمی‌گردد. کلسن بعداً نام آن هنجارهای پایه را گذاشت «هنجار هنجارها».

در مقابل آن، اشمیت اشاره به قوای پایه‌گذار دارد و سوژه یا سوژه‌هایی که می‌توانند نقش این قوای پایه‌گذار را داشته باشند؛ یعنی قانون اساسی در تحقق خودش، چاره‌ای ندارد جز اینکه سوژه داشته باشد. البته این سوژه می‌تواند پادشاه باشد یا مردم. در واقع اشمیت قائل به نوعی آمیختگی میان حقوق و سیاست است. ادعای او این بود که اندیشه حقوقی، ناتوان از متحقق کردن خودش است و تعین صورت حقوقی نرم‌اتیو را در آن انگاره‌های بنیادین می‌دید؛ مثل انگاره اراده‌گرایی که خیلی‌ها اشمیت را با آن می‌شناسند.

یلینک شاید به یک معنا بیشتر نوکانتی بود. او سعی می‌کرد هم خدمتی که جامعه‌شناسی به حقوق کرده بود را پاسخ دهد و هم از استقلال حقوق دفاع کند. یلینک مفهومی را ابداع کرد با عنوان نیروی نرم‌اتیو امر واقعی. او ادعا می‌کرد بین این دو سوژه نظریه دولت و حقوق، یک نیروی واقعی هست؛ یعنی آن امر هنجاری، یک نیرویی دارد که ما را ملزم به آن می‌کند. این نیروی نرم‌اتیو را می‌توانیم از خود آن‌ها استنتاج کنیم.

من در ادامه می‌خواهم نشان دهم که کتاب «مفهوم امر سیاسی» و «نظریه قانون اساسی» را چگونه می‌توان با هم خواند. حتی بعضی مفسرین معتقدند که کلید درک «نظریه قانون اساسی»، «مفهوم امر سیاسی» است. مسئله کتاب «مفهوم امر سیاسی» مسئله دولت و اجتماع است. اشمیت در این کتاب، اصول سیاسی‌ای را برمی‌شمارد که در درک ما از ماهیت عرصه سیاسی که در تعیین قانون تأثیرگذار است، اهمیت دارد. در واقع یک منطقی بر «مفهوم امر سیاسی» حاکم است که بر شکل‌گیری مفاهیم ما در «نظریه قانون اساسی» تأثیرگذار است.

سؤال اول این است که رابطهٔ امر سیاسی و قانون اساسی چیست؟ اولین

چیزی که در «مفهوم امر سیاسی» با آن برمی‌خوریم، این است که امر سیاسی پیش‌فرض مفهوم دولت است. دولت در درونِ فکرکردن به چیزی که می‌گوییم سیاسی است، معنا و تعین پیدا می‌کند. به همین جهت ما نمی‌توانیم یک تعریف نرماتیو از دولت بدهیم؛ مثلاً تحت قانون اساسی. اشمیت معیاری هم برای امر سیاسی نشان می‌دهد و آن معیار، دوست و دشمن است.

//
اشمیت اشاره به قوای پایه‌گذار دارد و سوژه یا سوژه‌هایی که می‌توانند نقش این قوای پایه‌گذار را داشته باشند؛ یعنی قانون اساسی در تحقق خودش، چاره‌ای ندارد جز اینکه سوژه داشته باشد. البته این سوژه می‌تواند پادشاه باشد یا مردم.

حالا ما چگونه می‌توانیم رابطه قانون را با این درک از دولت برقرار کنیم؟ عناصر دیگری که در این کتاب اهمیت دارد برای فهم «نظریه قانون اساسی»، عبارت‌اند از اتحاد سیاسی، دولت و قانون اساسی. اشمیت معتقد است این قانون اساسی نیست که تعیین‌کنندهٔ دولت است، بلکه دولت است که اعتبار قانون اساسی را تسهیل می‌کند. اتحاد سیاسی یک نوع داده است. واحد سیاسی یک فرایند واقعی است و با فرایندی که ما احترام بگذاریم به یک سری قواعد هنجاری، شکل نمی‌گیرد. در نهایت قانون اساسی حاصل یک تصمیم است، نه یک قرارداد.

اما آیا مفهوم امر سیاسی فراتر از معیار دوست و دشمن، متضمن یک منطق

بنیادین هست که بتواند نشان دهد رابطه دوست و دشمن چگونه شکل می‌گیرد؟ ما از یک سو با یک سری فرایند تشدید طرف هستیم که درونی شکل‌گرفتن اتحاد سیاسی است و درباره انگاره‌ها و روابط مردمان صحبت می‌کند و از حیطه‌های زندگی و سیاست به کلی فارغ نیست؛ اما ادعا می‌کند خودش یک حیطه نیست و در خودش هم یک گوهر واحد ندارد. بلکه کلیه تمایزاتی که ما در حیطه‌های زندگی مانند اخلاق و اقتصاد داریم، می‌توانند تشدید شوند و در مرحله‌ای که متعین می‌شوند، سیاسی باشند.

ما با مسئله دومی هم مواجهیم و آن تمایز سیاست از سایر حیطه‌هاست. در اینجا حیطه‌هایی مثل اخلاق و اقتصاد بر سیاست مسلط نیستند و اینجاست که قوای تصمیم‌گیر اهمیت می‌یابند.

در امر سیاسی با مجموعه‌ای از دوگانه‌ها طرفیم که در خدمت نوعی وحدت‌اند و هم‌زمان جاری و ساری‌اند؛ هرچند که در یک نقطه مشخص، مثل قوای مؤسّس، یکی از این‌ها باید غالب و تصمیم‌گیر باشد. مهم‌ترین آن‌ها جدای از قدرت و اقتدار یا موناشری و دموکراسی، تمایز هویت و بازنمایی است. اشمیت می‌گوید هیچ دولتی بدون بازنمایی نیست و هیچ دولتی بدون عنصر ساختاری اصل هویت وجود ندارد. این دو مدام به صورت همه یا هیچ با یکدیگر در تنش هستند.

نظریه حقوقی اشمیت تحولاتی هم داشته و بسیار مورد نقد قرار گرفته است؛ به‌خصوص از جهت نقش آن در نازیسم. با این حال، اشمیت یک متفکر تأثیرگذار بوده و در خیلی از مفاهیم پایه‌گذار است. مفاهیمی که درک آن‌ها برای فهم آنچه به آن تجدد می‌گوییم، اهمیت دارد. گستره دید اشمیت در حیطه‌هایی همچون ادبیات و هنر، اشمیت را متفاوت می‌کند. سوازی از دیدگاه حقوقی، او یکی از پایه‌گذاران روشی در تاریخ مفاهیم است؛ پروژه‌ای که بعدها ادامه پیدا کرده است.

درک واقعیت، مهم‌ترین مسئله برای اشمیت است

دکتر تقی‌زاده طبری: من تلاش می‌کنم تا در این فرصت، زمینه‌ای را توضیح دهم که در آن، مباحثی که دکتر سینائیان مطرح کردند، بهتر درک شود. فهمیده شود که چرا این مسائل برای اشمیت ضروری بوده است. در واقع تلاش می‌کنم نشان دهم اشمیت با چه مسئله‌ای روبه‌رو بوده که در نسبت با آن، پرسش اساسی خود را مطرح کرده است.

هیچ چیز برای اشمیت اهمیتش بیشتر از توجه به خود واقعیت نیست. اشمیت می‌پرسد اگر ما در آلمان می‌خواهیم موجودیت سیاسی داشته باشیم، این موجودیت سیاسی چگونه ممکن است؟ چگونه ممکن است که ما خودمان را «آلمان» بنامیم؟

طرح مسئله اشمیت برمی‌گردد به یک وضعیت انضمامی که آلمان به آن مواجه بوده است. آلمانی که در سال ۱۸۷۱ تازه متحد شده، پنج دهه از تأسیسش نمی‌گذرد که گرفتار بزرگ‌ترین بحران می‌شود. اگر آلمانِ نیمه اول قرن نوزدهم را در نظر بگیرید، یک سرزمین متفرق و مفلوک است. اما این کشور بعد از اتحاد، به سرعت تبدیل می‌شود به یک قدرت و همین هم سبب جنگ جهانی اول می‌شود. با این حال،

بعد از شکستی سخت در جنگ جهانی، آلمان دوباره در این خطر قرار می‌گیرد که موجودیت ملی خودش را از دست بدهد. آلمان دوره وایمار یک آلمان تحقیرشده و ضعیف است؛ یک آلمانی که معلوم نیست چقدر می‌توانست یک دولت باشد. این یک واقعیت سیاسی است که در برابر این موجودیت سیاسی تازه تشکیل شده قرار می‌گیرد. به تعبیر وبر، آلمان سرزمین پدران نیست، سرزمین فرزندان است. یعنی یک موجودیت سیاسی که تازه ظاهر شده، اما گویا با واقعیتِ سختِ سیاسی مواجه شده و در خطر این است که نکند به قبل از این موجودیت سیاسی برگردد. اشمیت با چنین مسئله‌ای روبه‌رو است.

من گمان می‌کنم هیچ چیز برای اشمیت اهمیتش بیشتر از توجه به خود واقعیت نیست. اشمیت می‌پرسد اگر ما در آلمان می‌خواهیم موجودیت سیاسی داشته باشیم، این موجودیت سیاسی چگونه ممکن است؟ چگونه ممکن است که ما خودمان را «آلمان» بنامیم؟ حدود یک قرن قبل از اشمیت، همین پرسش را هگل بعد از شکست آلمان از فرانسه مطرح کرده بود. هگل در سال ۱۸۰۲ رساله‌ی کمتر خوانده‌شده‌ای می‌نویسد به نام اساس آلمان. در آنجا تلاش می‌کند که بپرسد «آیا آلمان یک موجودیت سیاسی هست؟» و به آن پاسخ منفی می‌دهد. او می‌گوید آلمان تنها برای ما یک خاطره است. اشمیت تقریباً همان پرسش را مطرح می‌کند. مسئله این است که چگونه ممکن است این موجودیت سیاسی بتواند وحدت خودش را در برابر واقعیت حفظ کند؟

چرا اشمیت حمله می‌کند به کار حقوق‌دانانی که به صورت نرماتیو تلاش دارند برای آلمان یک قانون و نظم ایجاد کنند؟ او می‌گوید مگر ما از واقعیت سیاسی شکست نخورده‌ایم؟ پس اگر آلمان (و ما می‌توانیم بگوییم هر موجودیتی) بخواهد بر پای خود بایستد، نمی‌تواند بر یک اساس نرماتیو یا بر یک قانون فرم‌یافته و منصبت تأسیس شود و خیالش راحت شود که من قانونی دارم و این قانون من را در امان نگه می‌دارد. اشمیت می‌گوید همان‌قدر که موجودیت سیاسی شما در واقعیت سیاسی، که ویژگی‌اش سیالیت و بی‌بنیادی است، ممکن می‌شود و می‌تواند به وحدت برسد، برقراری آن نیز در نسبت با واقعیت سیاسی ممکن می‌شود. مسئله این است که آیا ما می‌توانیم با این واقعیت مواجه شویم؟ آیا یک حقوق‌دان که در پی ایجاد نظم و ثبات است، موفق می‌شود به این هدف خودش؟ اشمیت می‌گوید مادامی که حقوق‌دان خودش را از واقعیت سیال سیاسی در امان می‌بیند، نمی‌تواند قانونی بنویسد. نمی‌تواند به قانونی برسد که مبنا و مبدایی برای یک موجودیت سیاسی باشد. قانون اگر قانون است، باید بتواند در نسبت با واقعیت سیاسی قرار بگیرد. همان واقعیت سیاسی متکثر و سیال که حقوق‌دان در پی نظم و انسجام درونی، همواره از آن فرار می‌کند. در حالی که چه‌بسا واقعیت سیاسی، معتبر نداند آن چیزی را که شما در یک نظم حقوقی به آن قائل هستید. حالا اشمیت می‌پرسد که آیا ما می‌توانیم قانونی داشته باشیم که در نسبت با این واقعیت سیاسی

قرار بگیرد؟ پس مسئلهٔ واقعیت مهم‌ترین مسئله برای اشمیت است.

اشمیت فکر می‌کند ما واقعیت را دست‌کم گرفته‌ایم. ما گاهی می‌گوییم نظریه‌ای داریم که باید آن را به محک واقعیت بزنیم. گمان می‌کنیم واقعیت آن بیرون حی و حاضر منتظر ماست تا همچون محکی برای نظریهٔ ما عمل کند. آیا ما که در زندگی روزمره، برای خودمان ذهنیت پشت ذهنیت می‌سازیم و فرم پشت فرم در ذهن ما ساخته می‌شود، می‌توانیم به واقعیت دسترسی پیدا کنیم؟ آیا ما می‌توانیم مدعی باشیم آن چیزی که می‌بینیم را واقعاً می‌بینیم؟ آن چیزی که می‌شنویم را واقعاً می‌شنویم؟ من چگونه می‌توانم به واقعیت برسم؟ چگونه یک حقوق‌دان می‌تواند با واقعیت تماس داشته باشد؟

از نظر اشمیت، تماس با واقعیت ابداً کار ساده‌ای نیست. چه‌بسا آن‌هایی که مدعی توجه به واقعیت هستند، از واقعیت دورترند.

مسئله اشمیت توجه به واقعیت است، اما مرزگذاری مهمی با تجربه‌گرایان می‌کند. تجربه‌گرایان کسانی هستند که مدعی توجه به واقعیت‌اند. اما اشمیت تصور می‌کند از آن جهت که در تجربه‌گرایی واقعیت همچون داده و

امری در دسترس قلمداد می‌شود، اتفاقاً درکی از واقعیت صورت نمی‌گیرد. اشمیت در ابتدای رساله «آموزه اساس»، تجربه‌گرایان را نسبی‌گرایان می‌داند. چون در تجربه‌گرایی شما با داده‌های متکثر و فراوانی مواجه هستید که برای رسیدن به آن‌ها، مدام باید فرم‌هایی را تعیین کنید و این فرم‌ها هم مدام متکثر می‌شوند. در نتیجه، یک نسبیتی در توجه به تجربه به‌وجود می‌آید. از نظر اشمیت، ما تنها زمانی می‌توانیم با واقعیت مواجه شویم که واقعیت را در سرشاری آن ملاقات کنیم.

ما از یک کودکِ خردسال کمتر می‌توانیم باران را ببینیم. احتمالاً وقتی ما باران را می‌بینیم، واقعاً آن را تجربه نمی‌کنیم. اما وقتی یک کودکِ خردسال باران را می‌بیند،

//
تجربه‌گرایان کسانی هستند
که مدعی توجه به واقعیت‌اند.
اما اشمیت تصور می‌کند از
آن جهت که در تجربه‌گرایی
واقعیت همچون داده و امری
در دسترس قلمداد می‌شود،
اتفاقاً درکی از واقعیت صورت
نمی‌گیرد.

متجبر می‌شود. چرا؟ چون از پیش انتظار آن را ندارد. برخلاف ما که برای این واقعیت تجربی آماده هستیم و چون آماده هستیم، تجربه‌اش نمی‌کنیم. هر قدر تجربه‌ای برای شما نامنتظره باشد، شما بیشتر می‌توانید آن را درک کنید. تجربه‌ای که برخوردی با شما داشته باشد و شما را پس بزند، شما در برابرش می‌ایستید و تلاش می‌کنید که آن را ببینید.

اشمیت می‌خواهد بگوید ما تنها زمانی می‌توانیم با واقعیت سیاسی مواجه شویم که واقعیت را در سرشاری خودش ملاقات کنیم. این ملاقات چه زمانی حاصل می‌شود؟ وقتی امری نامنتظره و همچون اتفاق باشد. اشمیت به این می‌گوید استثنا. مترجم انگلیسی کتاب «الهیات سیاسی» اشمیت در مقاله «مفهوم حاکمیت» یک پاورقی اضافه کرده که نشان می‌دهد کمترین درکی از استثنا نداشته است. در پاورقی می‌گوید استثنا یعنی هرج و مرج و آشوب. استثنا برای اشمیت این معنی را ندارد. استثنا آن واقعییتی است که ما می‌توانیم اسمش را بگذاریم واقعیت حدی. یعنی واقعییتی که به سادگی درون فرم شما جای نمی‌گیرد و تنها در این حالت است که شما متوجه واقعیت می‌شوید. اشمیت می‌پرسد که اگر واقعیت برای شما واقعیت حدی نباشد، آیا می‌توانید واقعیت را تجربه کنید؟ اگر واقعیت، واقعیت متکثر و متفرقی باشد، واقعیت نمی‌تواند به آن پیش‌داشته‌های شما زور آور شود تا شما آن را ببینید. شما از پیش برای آن آماده هستید و آن را همچون داده‌ای، در فرم‌های پیشین خود جذب می‌کنید. اما زمانی که آن واقعیت همچون استثنا باشد، شما امکان جذبش را ندارید؛ پس در مقابلش می‌ایستید و آن را به عنوان یک واقعیت به رسمیت می‌شناسید.

مسئله تصمیم و موضوعات دیگری مثل اساس، اینجا مطرح می‌شود. کسی که استثنا را در اشمیت متوجه نشود، متوجه تصمیم نمی‌شود؛ چراکه تنها در وضعیت استثنا، امکان تصمیم وجود دارد. چرا؟ چون انسان در وضعیت استثنا از پیش‌داشته‌هایش تهی می‌شود و حالا می‌تواند تصمیم بگیرد؛ و الا پیش‌داشته‌ها آن امری را که فکر می‌کند می‌خواهد تصمیم بگیرد، از قبل برای او متعین می‌کنند. اما در وضعیت استثنا، از پیش‌داشته‌هایش خالی می‌شود و نمی‌تواند از آن‌ها استفاده کند. استثنا پیش‌داشته‌ها را پس می‌زند و چون پس می‌زند، انسان در موقعیت اصیل

تصمیم قرار می‌گیرد و می‌تواند تصمیم بگیرد. صرفاً در اینجا است که تصمیم‌گیری رخ می‌دهد.

اگر بخواهم مباحثم را جمع بندی کنم، آن چیزی که برای اشمیت مهم است، توجه به واقعیت است. اشمیت می‌خواهد بپرسد که آیا حقوق‌دان می‌تواند به سیاست توجه کند؟ این مسئله، فقط مسئلهٔ حقوق‌دان نیست. هر کسی که به نظم و قانون، به‌عنوان فرمی که بتواند موجودیت سیاسی جمعی را نگه دارد، می‌اندیشد، باید به واقعیت توجه کند؛ واقعیتی که سیال و دگرگون است. مسئله این است که چگونه

می‌توان جامعه را در این جهان سیال و دگرگون نگه داشت؟ چگونه می‌توان در این جهان پراکنده و سیال، نظم را برقرار داشت؟ چگونه می‌توان در تلاش برای برقراری نظم و قانون، به واقعیت توجه کرد؟

آیا این واقعیت متکثری که تجربه‌گراها مدعی آن هستند، واقعیت است؟ اشمیت معتقد است که تجربه‌گراها نهایتاً واقعیت را مصادره می‌کنند. واقعیت تنها در جایی به دست خواهد آمد که خودش را در امر استثنایی نشان

دهد. امر استثنایی همان قدر که برای انسان و فرم‌های پیشینش، نامنتظره است، به او این امکان را می‌دهد که در نسبت با واقعیت قرار بگیرد و آن را تجربه کند و در برابر آن تصمیم بگیرد. اشمیت نهایتاً می‌پرسد آیا یک حقوق‌دان که به نظم و فرم یک جامعه فکر می‌کند، شجاعتش را دارد که خودش را در برابر امر نامنتظره قرار دهد و در این مواجهه، دربارهٔ موجودیت سیاسی و فرم یک جامعه نظر بدهد؟

”
مسئله این است که چگونه می‌توان جامعه را در این جهان سیال و دگرگون نگه داشت؟ چگونه می‌توان در این جهان پراکنده و سیال، نظم را برقرار داشت؟ چگونه می‌توان در تلاش برای برقراری نظم و قانون، به واقعیت توجه کرد؟

اشمیت بیشتر ما را به «ورطهٔ سوفسطایی» می‌کشاند

دکتر احمد رجبی: برای من این سؤال مطرح است که چرا ما امروز در ایران باید کارل اشمیت بخوانیم. منظور من بحث درباره اهمیت تاریخی و محتوای اندیشه اشمیت نیست. پرسش من این است که در این مطالعه، چه چیزی به دست می‌آید؛ یعنی چه ضرورت نظری ما را وامی‌دارد به سراغ حقوق‌دانی برویم که فیلسوف سیاسی و فیلسوف حقوق است و نظریات مناقشه‌برانگیزی هم داشته و به دلیل همراهی با آلمان نازی، اتهاماتی به او وارد شده است.

از همین عنوان مجله، «در ورطه سوفسطایی» شروع می‌کنم. معضل اصلی من با کسی مثل کارل اشمیت دقیقاً همین ورطهٔ سوفسطایی است؛ چراکه اتفاقاً به‌نظر می‌رسد اشمیت ما را بیشتر در ورطهٔ سوفسطایی فرو می‌برد.

دکتر تقی‌زاده نوشته‌اند قانون باید با امر سیال انضمامی پیوستگی داشته باشد. این سخن درستی است، از آن جهت که قوانین ما با واقعیت سیال اجتماعی‌مان سازگاری ندارد و ما این سیالیت اجتماعی را از دست داده‌ایم. اما ریشه‌یابی این مشکل با رجوع به اشمیت ممکن نیست و چه‌بسا با اشمیت بیشتر در این مشکل فرو رویم؛ یعنی ممکن است مسئله قانون و مسئله ترم‌های اجتماعی و بنیاد نرماتیویتی (هنجاری‌بودن) را از اساس از دست بدهیم.

اگر ما بحران را در این می‌بینیم که قوانین ما با واقعیت اجتماعی سازگار نیست، این را هم در اشمیت می‌توانیم پیدا کنیم و هم در سنت فقهی خودمان و هم نگاه فلسفی‌ای که امکان تعقل فلسفی و یافت بنیادی از نوموس را از ما گرفته است. ما در این سنت، امکان بنیان‌گذاری هنجاریت بر یک واقعیت نفس‌الامری که متن فوسیس است و عقلانیت می‌تواند کاشف آن باشد را از دست داده‌ایم. سنت اشعری‌گری منجر به تعطیل عقل عملی و عقلانیتی شده است که بتواند در بطن واقعیت سیال اجتماعی، آن امر عقلانی مبتنی بر فوسیس را کشف کند؛ عقلی که بتواند بر اساس درک نظری فوسیس، نوموس وضع کند. این است که قوانین برای ما جایگاه واقعی پیدا نمی‌کند. الان هم که به این بحران توجه پیدا کرده‌ایم، ریشهٔ آن به‌درستی درک نمی‌شود. بنابراین بنیاد نرماتیویتی در یک فوسیس، برای ما پیشاپیش

از دست رفته است.

اگر امروز بخواهیم بگوییم وضعیت معاصر ما در ایران و جهان مدرن غرب، چه وجه مشترکی دارد، می‌توانیم بگوییم فرار از بنیاد نفس‌الامری برای نرماتیویتی؛ فرار از عقلانیتی که بتواند نرماتیویتی قانون و ملاک عقل عملی را به دست آورد. به همین جهت است که در غرب، رشد راست‌گرایی افراطی را می‌بینیم. از ترامپ تا نتانیاهو تا احزاب راست در اروپا و از آن طرف بنیادگرایی در جهان اسلام، مثل داعش.

ورطه سوفسطایی چیست؟ برمی‌گردیم به یونان باستان. پروتاگوراس می‌گوید انسان ملاک همه چیز است. ملاک چیزهایی که هستند و چیزهایی که نیستند. وقتی می‌گوید انسان، یعنی هر فرد انسانی، نه انسان به معنایی که کانت می‌گوید و معادل انسانیت است. هر فرد انسانی خودش ملاک حقیقت و ناحقیقت است. در نتیجه ما با یک کثرت روبرو هستیم. هیچ امر واحد مشترکی، به تعبیر افلاطون کوبنون که حاکی از یک واقعیت نفس‌الامری یا یک فوسیس باشد، در کار نیست. همین شناخت نسبی حسی ما، ضابطه تشخیص درستی

چیزهاست. به تبع آن، در عرصه عمل هم صرفاً بر اساس خواست فردی خودمان رفتار می‌کنیم. و البته چون زندگی ما در پولیس است، ملاک رفتار در جمع می‌شود توافق خواست‌ها یا یک برابندی از اراده‌ها و خواست‌ها که کاملاً نسبی و بی‌بنیاد است و هیچ ملاک حقیقی ندارد. در نتیجه یک نوع نسبی‌گرایی برخاسته از اراده‌گرایی و کثرت‌گرایی، ضابطه اصلی سوفسطایی‌گرایی است. کسی که علیه سوفسطایی‌گرایی قیام می‌کند، سقراط و به تبع او افلاطون و ارسطو در فلسفه است.

افلاطون در رساله سوفسطایی می‌پرسد سوفسطایی در مقابل فیلسوف کیست؟

اگر امروز بخواهیم بگوییم وضعیت معاصر ما در ایران و جهان مدرن غرب، چه وجه مشترکی دارد، می‌توانیم بگوییم فرار از بنیاد نفس‌الامری برای نرماتیویتی؛ فرار از عقلانیتی که بتواند نرماتیویتی قانون و ملاک عقل عملی را به دست آورد.

وقتی پروتاگوراس می‌گوید انسان ملاک چیزهایی است که هستند، افلاطون می‌گوید این «هستند» یعنی چه؟ اگر ما هیچ فهمی از «هستی» به عنوان یک امر واحد مشترک نداشته باشیم، اساساً هیچ سخنی نمی‌توانیم بگوییم. فیلسوف کسی است که درباره چیستی توئون، درباره چه هستی هست و درباره فوسیسی می‌اندیشد. تمایز فیلسوف از سوفیست، وحدتی است که در متن واقعیت کشف می‌کند. واقعیت کثیر است؛ اما این کثرت ذیل وحدت فراگیر امر مشترک هستی فهمیده می‌شود. افراد واقعاً موجود هستند، اما در متن فوسیسی. فوسیسی یکی از افراد نیست؛ بلکه آن کلیت فراگیر مشترک تمام افراد است. سوفسطایی وحدت در کثرت را نمی‌تواند تشخیص دهد و انکار می‌کند. از دل این انکار، ملاک اراده و تصمیم کور به دست می‌آید. این تصمیم چه از جانب افراد مختلف باشد و چه فرد حاکم و چه روح تاریخی و قومی یک هویت مشترک، بر چیزی بنیاد ندارد. این همان حرف سوفسطایی است؛ اینکه بنیاد تصمیم من بر این است که تصمیم گرفته‌ام.

یک نقل قول از اشمیت هست که می‌گوید آن چیزی که به عنوان عظمت سیاسی یا یک نظم شکل گرفته سیاسی وجود دارد، از نگاه حقوقی از این جهت ارزش دارد که «هست». یعنی هیچ ارزش ذاتی دیگری به جز وجود داشتن و به جز اینکه وضع شده، در دل خودش ندارد. اگر بگوییم چرا چنین چیزی قانون شده، می‌گوییم چون در یک اقتدار حاکمیتی وضع شده است. اگر بپرسیم چرا این اقتدار، در هر شکلی که باشد، این قانون را وضع کرده، می‌گوییم از این جهت وضع شده که وضع شده است. اشاره‌ای می‌کنم به مقاله آقای هدایتی که می‌نویسد: «تا پیش از تأسیس دولت، عقلانیتی وجود ندارد که دولت بر آن تأسیس شود.» یعنی تاریخی دانی در کار نباشد که $2=4$ را بگوید، این هم معنایی ندارد.

این بیان، خلط بین دو امر متفاوت است: آن امری که باعث تکوین یک چیز می‌شود و آن امری که اعتبار معنایی را به دست ما می‌دهد. اما ما بحثمان شیوه تکوین نیست، بلکه اعتبار معنایی است. رجوع کنید به نقد کوبنده هوسرل بر historicism در «فلسفه به مثابه علم متقن». می‌گوید historicism چیزی از محتوا و اعتبار معنایی به دست نمی‌دهد. من اگر بخواهم چیزی از افلاطون بفهمم، هر قدر بازسازی کنم که آتن چگونه بود و چه شرایطی داشت، چیزی از محتوای رساله

افلاطون متوجه نمی‌شوم. اعتبار معنایی باید در حوزه معنایی بررسی شود، نه با رجوع به تکوین تاریخی‌اش.

با این خلط، بنیاد نوموس در فوسیس، در ورطهٔ سوفسطایی از دست می‌رود؛ یعنی دیگر نوموس یا قانون بر یک فوسیس و امر مشترک یا به تعبیر افلاطونی بر یک ایده مبتنی نیست؛ بلکه صرفاً بر خود فرایند تصمیم و تحقق‌بخشی ابتنّا دارد. حرف اصلی اشمیت در نقدش به حقوق طبیعی و لیبرالیسم این است که مسئله تحقق‌بخشی به حقوق را نادیده می‌گیرند. به این توجه ندارند که حقوق هر معنایی داشته باشد، باید تحقق پیدا کند. اما

می‌شود پرسش را به سمت خودش برگرداند که درست است که حقوق باید تحقق پیدا کند، اما چه چیزی باید تحقق پیدا کند؟ یک نرم. بنیاد آن نرم غیر از فعل تحققش چه چیزی می‌تواند باشد؟ چه اعتبار معنایی قرار است داشته باشد؟ اینجا اشمیت سکوت می‌کند؛ همان‌طور که اشاعرهٔ ما سکوت می‌کردند؛ همان‌طور که وقتی افلاطون در محاوره اوئوفرون از یک جوان پارسا می‌پرسد که پارسایی و دینداری چیست، هیچ پاسخی

ندارد، جز اینکه بگوید چون خدایان چنین خواسته‌اند. وقتی می‌پرسد چرا خدایان چنین خواسته‌اند، او باز هم جز اشاره به فعل تشریعی خدایان پاسخی ندارد. خواست خدایان ملاک تحقق‌بخشی است، اما معنایی به دست نمی‌دهد. اشمیت هم همین کار را می‌کند. شبیه همان بحث حسن و قبح شرعی را بیان می‌کند.

این مشکل اصلی است که ما در مقام نظر، به یک فوسیس و بنیاد فلسفی قائل نباشیم و عرصهٔ عمل را چه در حوزه فردی یعنی اخلاق و چه در عرصهٔ عمومی یعنی حقوق و قانون، فروبکاهیم به صرف فعل وضع‌کردن و تحقق‌بخشیدن. در

تمايز فيلسوف از سوفيست، وحدتی است که در متن واقعیت کشف می‌کند. واقعیت کثیر است؛ اما این کثرت ذیل وحدت فراگیر امر مشترک هستی فهمیده می‌شود. افراد واقعاً موجود هستند، اما در متن فوسیس.

نتیجه قانون می‌شود آنچه وضع شده است. این اگرچه در یک معنای فرمال، پوزیتیویسم حقوقی نیست، اما در یک معنای بنیادین‌تر پوزیتیویستی است، یعنی پوزیتیویسم سیاسی؛ چراکه بنیاد نُرْم و نرماتیویتی آن چیزی است که توسط حاکم سیاسی وضع شده است. حالا چه بگوییم تصمیم حاکم بوده یا یک نظم پیشاحقوقی فرهنگی و قومی یا اراده ملی. مسئله این است که اساس نرماتیویته نُرْم و اینکه چرا این نُرْم باید نُرْم باشد و چه الزامی دارد، برای ما تبیین نشده است. از این جهت، بنیاد قراردادگرایی، بنیاد فرمالیسم حقوقی و بنیاد پوزیتیویسم حقوقی و بنیاد خود اشمیت که منتقد این‌هاست، پوزیتیویستی است و همه از این جهت سوفسطایی هستند.

ضمن اینکه نقد فرمالیسم هم وارد می‌شود؛ چون می‌گوید یک نظم و وحدت سیاسی یا یک اراده سیاسی هست که پیشاپیش نظم حقوقی را برقرار می‌کند. اینجا می‌پرسیم این نظم حقوقی چیست؟ در نهایت اشمیت متأخر چنان‌که در مقاله آقای دهنوی هم آمده، می‌گوید این همان روح قومی و ملی است که در تاریخ پیش می‌رود. خوب چه محتوایی در تاریخ پیش می‌رود؟ آنچه در تاریخ سیال است، چیست؟ اینجا بحثی نمی‌کند. پس بحث باز هم فرمال می‌ماند. ما از فرمالیسم حقوقی می‌رسیم به یک فرمالیسم تاریخ‌انگارانه.

اگر بخواهیم از اعتبار نُرْم به لحاظ معنایی دفاع کنیم، چه باید بگوییم؟ از حسن و قبح ذاتی و عقلی افلاطونی بگیریم تا سنت عقلانی قرون وسطا که افلاطونی است و تا بحثی که کانت درباره حق طبیعی می‌کند. بحث کانت درباره حق طبیعی بزرگ‌ترین صداست علیه درک هابزی و ماکیاولیستی که در اشمیت طنین‌انداز است. حرف اصلی کانت این است که حق از آن جهت حق است که بیانگر آزادی ذاتی انسان باشد. آزادی ذاتی چطور تبدیل به حق می‌شود؟ آزادی که جزء قواعد اخلاقی است، کجا به ظهور نظم اجتماعی و سیاسی و قانونی می‌رسد؟ بنیاد حقوق طبیعی این است که هر انسانی مسلط بر خودش و نفس خودش است و هیچ انسانی نمی‌تواند سلطه بر انسان دیگر پیدا کند. بنابراین حق طبیعی یعنی آزادی، به معنای نفی سلطه.

اصل حرف کانت این است که حق یک معنا بیشتر ندارد و آن حق ذاتی و طبیعی است. آنچه منشأ و مبدأ حق است، انسان‌بودن انسان یا فوسیس انسان

است. فوسیس انسان چیست؟ آزادی. آزادی چیست؟ اینکه انسان در مقام آگاهی خودانگیخته، ابژه‌ها و جهان واقعیت را کشف کند. این نکته‌ای است که در فلسفه مدرن مورد جدال بوده است. من هایدگر را هم این‌چنین می‌خوانم. هایدگر در تفسیر افلاطون می‌گوید نجات اگزیستانسِ انسان این است که بتوانیم انسان را در مقام فهم ایده‌ها و فهم وجود به‌دست بیاوریم. اگر انسان فهم وجود است، یعنی در مقام آگاهی آزاد است، در مقام گشودگی به فوسیس و دستیابی به فوسیس است؛ فوسیسی که می‌تواند بنیان‌گذار نوموس باشد.

مسئله اصلی این است که ما بتوانیم عقل را به‌عنوان فوسیس انسان بازیابی کنیم و این به‌معنای رفتن به یک عرصه انتزاعی بی‌نسبت با واقعیت عملی نیست. فوسیس خود واقعیت است و عقل یعنی امکان دستیابی به فوسیس. پس اگر بگوییم حقوق بر اساس حق طبیعی شکل می‌گیرد و حق طبیعی یعنی طبیعت انسان به‌مثابه آزادی و آزادی یعنی عقل، عقل یعنی همان واقعیت را کشف کردن. بنیان‌گذاری قانون بر فوسیس، بنیان‌گذاری قانون بر مبنای

مسئله اصلی این است که ما بتوانیم عقل را به‌عنوان فوسیس انسان بازیابی کنیم و این به‌معنای رفتن به یک عرصه انتزاعی بی‌نسبت با واقعیت عملی نیست. فوسیس خود واقعیت است و عقل یعنی امکان دستیابی به فوسیس.

واقعیتی است که افرادِ کثیر جزئی واقعی بر مبنای آن باید فهمیده شود. مشکلی که در فلسفه هست و آقای تقی‌زاده صورت‌بندی کردند، این است که فلسفه تبدیل می‌شود به فلسفه نظری محض. به‌تعبیر افلاطونی ما فقط از غار بیرون می‌آییم که می‌شود دیالکتیک صعود. در حالی که افلاطون دیالکتیک صعود و نزول را با هم می‌بیند؛ یعنی من زمانی می‌توانم بگویم فوسیس یا ایده‌ها یا وجود را فهمیده‌ام که بتوانم درون غار به هر سایه جزئی اشاره کنم و بگویم این مبتنی بر چه وجهی از آن فوسیس است. چون در ایده، وحدت، وجود و عقلانیت است که شرط امکان تجربه

افراد به‌دست می‌آید.

اشاره‌ای هم به مقاله دکتر طالب‌زاده در شماره اول نقدنامه بکنم. بحران در این است این جدایی با فارابی رخ داد. ما دیالکتیک صعود را کردیم فلسفه و دیالکتیک نزول را رها کردیم که واگذار شد به شریعت و یک درک پوزیتیویستی از قانون. در حالی که مسئله اصلی فلسفه این است که ما بتوانیم واقعیت را ذیل آن امر کلی و واحد و مشترک درک کنیم. درک واقعیت این نیست که ما خودمان را در واقعیت هیستوریستی رها کنیم؛ یا اینکه آن را در یک ناعقلانیتی رها کنیم که از دلش شریعت اشعری و ناسیونالیسم دربیاید.

من اگر بخواهم در یک جمله بحثم را جمع‌بندی کنم، این است که ما باید بتوانیم خودمان را از اراده‌گرایی، چه اراده‌گرایی الهیاتی قرون وسطایی و چه اراده‌گرایی مدرن که در هابز و ماکیاوولی و بعد در اشمیت بازیابی می‌شود، بیرون بیاوریم. تحقق فلسفه در گرو این اتفاق است. یعنی بفهمیم که فوسیس انسان، اراده کور یا به تعبیر هابز، گرگ‌بودن نیست؛ انسان اراده کور برای قدرت‌یابی صرف نیست.

نشست «مناسبات دولت و قانون در ایران معاصر» در دانشگاه تهران

مسئله تأسیس قانون در ایران

به بهانه انتشار دومین شماره نقدنامه علوم انسانی



اشاره: مشروطه ایرانی ۱۳ مرداد ۱۲۸۵ با امضای مظفرالدین‌شاه، شاه ناتوان قاجار، به پیروزی رسید و با کودتای ۳ اسفندماه ۱۲۹۹ رضاخان به پایان رسید. این آغاز و پایان شاید روشن‌ترین توضیح درباره جنبش مشروطه و چگونگی تولد قانون در ایران معاصر باشد. هرچند عمر مشروطه کوتاه بود، اما قانون اساسی ایران که در فضای عمومی آن شکل گرفت، تا سال ۱۳۵۷ باقی ماند و البته تا به امروز، درکی از معنی قانون را برای جامعه ایرانی، سیاستمداران و طبقه متوسط آن به میراث گذاشته است؛ درکی که در آن، دولت تنها مجری قانون است و قانون به‌عنوان یک نظم و سازوکار

حقوقی، می‌تواند با مقیدساختن قدرت شاه و رفع استبداد، آزادی به دنبال آورد و اوضاع نابه‌سامان کشور را روبه‌راه کند. در این نشست، که در ۱۵ اسفند سال گذشته در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران برگزار شده است، این موضوع با حضور دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی، استاد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، دکتر سیدمحمدتقی چاوشی استاد فلسفه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دکتر اباصالح تقی‌زاده طبری، دبیر گروه علوم سیاسی شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی به بحث گذاشته می‌شود.

اباصالح تقی‌زاده طبری: ما وقتی از قانون سخن می‌گوییم، چه تصویری از قانون در ذهن داریم؟ در کشور ما، در میان حقوق‌دانان و سایر اصحاب علوم انسانی و چه‌بسا سیاستمداران، تصویری از قانون وجود دارد که بر اساس آن، وضع قانون، نقطه‌نهایی حل هر بحران و مشکلی است که در آن گرفتار شده‌ایم. این تصور، از عصر مشروطه تا به امروز وجود داشته است. به‌تعبیر دکتر همایون کاتوزیان، کسانی که در دوره مشروطه بودند، تصور می‌کردند دولت اهمیتی ندارد و تصویب قانون، پایان‌بخش آشفتگی‌ها است. دولت مشتمل بر چند کارمند است که محتوای قانون را اجرا می‌کند. در اینجا اجرای قانون، امری حاشیه‌ای نسبت به خود قانون به حساب می‌آید و آنچه قانون را به اجرا می‌رساند، موضوعیتی برای حقوق‌دان ندارد. اما چه‌بسا دقیقاً همین فاصله تصویب تا اعمال قانون است که ما قادر به درک آن نبوده‌ایم و همین مسئله، مشکلاتی در جایگاه دولت و نسبت آن با قانون ایجاد کرده است. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد اگر حقوق‌دان، اجرای قانون را در نظر نداشته باشد، اختلالی در فهم و انتظار او از خود قانون شکل می‌گیرد. من فکر می‌کنم این مشکل از دوره مشروطه وجود داشته و تا به امروز ما را گرفتار خود کرده است.

محمدجواد کاشی: درک من از فرمایش دکتر تقی‌زاده این است که آنچه روشنفکران دوران مشروطه از آن غفلت می‌کردند یا نسبت به آن تغافل می‌ورزیدند،

همان لحظهٔ اشمیتی «بنیان‌نهادنِ اساس» است؛ لحظه‌ای سیاسی که وحدتی را حادث می‌کند و در پرتو آن وحدت سیاسی، اساساً وضع قانون و اعمال قانون و تفسیر قانون موضوعیت پیدا می‌کند. من این اساس را می‌پذیرم و آن را بنیاد بحث خودم قرار می‌دهم؛ اما سؤالی دارم. وقتی اشمیت از اولویت وحدت سیاسی و آن لحظه‌ای که یک ارادهٔ جمعی شکل می‌گیرد، صحبت می‌کند، آیا اصرار دارد که آنچه «اولویت» دارد، «اُولیت» نیز دارد؟ من در اولویت وحدت سیاسی تردید ندارم؛ در این تردید دارم که اول باید وحدت سیاسی روی دهد تا آن دیگری روی دهد؟ آیا می‌توان تصور کرد چیزی اولویت داشته باشد، ولی اُولیت نداشته باشد، بلکه اتفاقاً ثانویت داشته باشد؟

دربارهٔ جامعهٔ ایران، بعد از تغییر فرماسیون‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی‌اش در دورهٔ قاجار که رفته‌رفته معنای خود را از دست می‌دادند و فرم‌های جدید زیست اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرد، آیا انتظار این است که در دم مشروطه، وحدتی سیاسی روی دهد و این وحدت سیاسی به‌مثابه اساس ملت ظهور کند و این اساس، بنیاد نظام قانون‌گذاری کشور شود؟ به نظر من

//
در کشور ما، در میان حقوق‌دانان و سایر اصحاب علوم انسانی و چه‌بسا سیاستمداران، تصویری از قانون وجود دارد که بر اساس آن، وضع قانون، نقطهٔ نهایی حل هر بحران و مشکلی است که در آن گرفتار شده‌ایم.

رهیافت تاریخی نشان می‌دهد که این انتظار بی‌جا است. نیاز و ضرورت وحدت سیاسی البته وجود دارد. این نیاز صرفاً از سر نظم‌بخشی و هنجاربخشی به حیات جمعی نیست؛ بلکه حتی نیاز اگزیستانسیال در سطح فردی نیز هست. هرچه مدرنیته در ایران پیش رفت، نیاز به بنیان‌نهادنِ این بنیاد بیشتر و عمیق‌تر شد؛ اما محقق نشد، بلکه مرتباً این بنیان‌نهادنِ اساسی اشمیتی به تعویق افتاد و بنابراین نظم حقوقی را در جامعهٔ ایران دچار بحران کرد. لذا آیا می‌توانیم به سبک دریدا، اشمیت را بفهمیم؟ یعنی بگوییم آنچه اشمیت می‌گوید، یک خواست ناممکن است؛ اما خواست ناممکنی که نباید به خاطر ناممکن بودن، آن را ثانوی بپنداریم و به حاشیه

رهایش کنیم؟ ناممکنی است که شرط زیست حقوقی و اخلاقی ماست و بنابراین بسیار بنیادین است. اما فقط به شرط پذیرش ناممکن‌بودگی‌اش، مؤثر واقع می‌شود و عمل می‌کند. بنابراین این انتظار تاریخی را که آن بنیاد باید محقق شود تا قانون و حقوق ظهور کند، باید دگرگون کنیم و خواسته بنیاد را به آینده محول کنیم و سپس اخلاقی‌بودن و سیاسی‌بودن هر امر سیاسی را از این حیث که چقدر معطوف یا در جهت آن امر ناممکن است، مورد داوری قرار دهیم.

من قصد دارم پنج محور را ذکر کنم که این پنج محور، خواست وحدت سیاسی را هم در دوران مشروطه و هم در آستانه انقلاب سال ۵۷، حمل کرده‌اند. اگرچه بین این دو دم یا بعد از آن، دمه‌های دیگری نیز بوده‌اند که ارزش تأسیس داشته‌اند، اما این دو دم، دو لحظه تاریخی مهم است که به نظر می‌رسد ما در رابطه با اهمیت تأسیسی آن اختلاف‌نظری نداشته باشیم. بیشترین چیزی که به این دو دم انرژی می‌داد تا آن اساس و بنیاد را بسازد، خواستِ اشمیتی وحدت سیاسی بود. اما عواملی این خواست را شکست و نشان داد که این خواسته قابل تعین نیست.

شاید آشکارترین و بی‌مجادله‌ترین محوری که این خواست وحدت را به تعویق می‌افکند، موقعیتی است که ما در آن به سر می‌بریم. اصلاً از موقعیت جغرافیایی «ما» آغاز کنیم. اگر وحدت سیاسی اشمیتی یک دوستی است در مقابل یک «دیگر» دشمن، اساساً «ما» در موقعیتی زیست نکرده‌ایم که حقیقتاً بتوانیم این بنیاد دوست و دشمن را بنا کنیم. آیا با هم مجادله کرده‌ایم که دشمن کیست و دوست کیست؟ روس‌ها زمانی نصف این مملکت را اشغال کردند و انگلیسی‌ها بخش دیگر را. آمریکایی‌ها برای گروهی دوست بودند، برای گروهی دشمن. مشخصات این منطقه، از جمله ذخائر عظیم نفت و انرژی و موقعیت ژئوپلیتیک آن، طوری نیست که بتوان آنچه به‌سمارک روزی در آلمان بنا نهاد را امروز در ایران بنا کرد. هرچه جلوتر رفته‌ایم و مؤلفه‌های مدرنیته گسترش پیدا کرده، این مجادله بیشتر هم شده است. پس پرسش محوری بر سر این است که کدام وحدت سیاسی؟ و با چه کسی؟

محور دوم، تعارضات ملزوماتِ حراست از سنت دینی با ملزومات پیشبرد مدرنیته است. از یکی به‌مثابه جزئی از پیکره فرهنگی گریزی نداشتیم و از دیگری به‌مثابه ملزومات زندگی، گریزی نداریم. اما چگونه این را با آن آشتی دهیم؟ هر تصور و

انگاره‌ای از وحدت که بین این دو پل می‌زند و ما آن را تجربه کرده‌ایم، از سطح اگزیستانسیال فردی تا سطح کلان اجتماعی، در همان آنی که وحدت برپا می‌کند، بنای نزاع تازه‌ای را نیز می‌گذارد. هنوز نمی‌دانیم چه کنیم و هیچ راهی نداریم، جز اینکه صبور باشیم و نگاه کنیم این با آن و آن با این چه می‌کند.

محور سوم، نیروهای سیاسی جستجوگر استیلا و قدرت است که در هر دم تاریخی، به‌مثابه نیروهای بالفعل سیاسی ظهور کرده‌اند. نیروهای سیاسی در عبور از دم تاریخی وحدت در انقلاب مشروطه یا انقلاب ۵۷، خواهان قدرت بودند. جدال قدرتی شکل گرفت و آن جدال، عزم برپاسازنده یک وحدت را به تعویق افکند. در

سال ۵۷ پشتوانه یک انقلاب

که ذره‌ذره پس از چند دهه از

کف جامعه ساخته شده بود، به

غلیان آمد و افقی برای بناکردن و

تأسیس ساخته شد. بعد انقلاب،

نیروهای سیاسی به جان هم

افتادند و بالاخره یکی بر دیگران

غلبه و نشان خودش را مهر کرد.

محور چهارم این است که هر

بزنگاهی برای بناکردن یک اراده

واحد سیاسی، رویاروی مقوله

فردیت است. رویداد بناکننده اساس تازه، باید بگوید با جایگاه فرد چه نسبتی دارد؛

چنان‌که شما در فلسفه مغرب‌زمین و ایدئالیسم آلمانی هگل، به‌طور عمیق می‌بینید

که چطور این فلسفه در بستر تاریخی این جدال‌ها پیش می‌رود. برقراری نسبت بین

فرد و قانون، فرد و امر سیاسی، چیزی نیست که بتوان به یکباره آن را وضع کرد؛

نیازمند یک بستر تاریخی است. هر بنایی برای اساس در تجربه تاریخی ما، در وهله

اول فرد را خفه کرده است. بنابراین تضاد بین این بناهای تأسیسی و مدرنیته‌ای که

اساساً گوهرش خلق سوژکتیویته است، مسئله ما است. صد و چند سال است که

این کشور در معرض خلق سوژکتیویته‌های مختلف فردی و جمعی و قومی و امثالهم

//
در این لحظه که مردم به سوزه‌های
غیرسیاسی تبدیل می‌شوند، اساس
بنا نهاده‌شده منحل می‌شود. در این
موقعیت، با ساختار قانونی سروکار
پیدا می‌کنیم که با ساحت تأسیس
ربطی پیدا نمی‌کند.

است. بنیادی که مشروطه بنا داشت تأسیس کند، به‌خصوص ظهور آن در دورهٔ رضاشاه، اراده به سرکوب سوژه‌های متعدد را در سر داشت؛ بنابراین از همان ابتدا، نفی خودش را بنا نهاده بود. این اتفاق در سال ۵۷ نیز افتاد. اینجا مسئله از سطح تأمین حقوق فردی تا تأمین نیازهای اگزیستانسیال فرد که بسیار پیچیده‌تر از حقوق ظاهری فردی است، دامنه دارد.

پنجمین محوری که تعیین‌یابی وحدت را به تعویق می‌اندازد و محقق‌کردنش را ناممکن می‌کند، «زبان» است. بر هر دم تاریخی که نماینده یا نماد ارادهٔ مؤسس است، چه نامی باید نهاد؟ این جنگی است که بعد از رخ‌نمودن هر ارادهٔ مؤسس پیش می‌آید. در انقلاب سال ۵۷ بحث بر سر این بود که انقلاب، اسلامی بود یا نه؟ یا بهتر بگوییم اسلامی بود یا اسلامی شد؟ مشروطه هم همین‌طور. دعوا بر سر این است که اراده به تأسیس، امری نام‌ناپذیر و پیش‌از‌بان است. به خودی خود نه اسلامی است، نه ضد اسلام یا سکولار؛ نه با ملیت است و نه در برابر ملیت. اساساً قلمروی بی‌نام است. افق انقلاب سال ۵۷، بی‌نام بود. همه باید در برابر این افق بی‌نام زانو می‌زدند. و هر نامی باید می‌پذیرفت که یک نام ثانوی است. البته نام باید نهاد؛ چراکه به هر حال، اراده به تأسیس به یک صوری از تحقق سیاسی-اجتماعی منتهی می‌شود و الا آشوب محض است. اما سخن بر سر این است که آنچه محقق یا تأسیس می‌شود، به‌مثابه صورت محقق‌شده و متعین آن لحظه و دم، آیا نامی است که قرار است تمام ساحت تأسیس را مصادره کند؟ یا بپذیرد که ساحت تأسیس یک ساحت قدسی پیش‌انام است و به چنگ نام در نمی‌آید. مثل خدا است؛ چنان‌که خدا هستی بی‌نام است و به قول هایدگر، بزرگترین کفر وقتی است که بر خدا نام می‌نهیم. البته ما چاره‌ای جز این نداریم. الله اکبر هم چنین معنایی دارد. الله نام است؛ اما در عین حال بزرگ‌تر از نام است و در چتر هیچ نامی قرار نمی‌گیرد. بنابراین باید پناه ببریم بر خدا از هر نامی که بر او می‌نهیم.

بنابراین گریزی نیست که نامی پذیرفته شود. اما نام به جای حقیقت تأسیس می‌نشیند و تمام قلمروی تأسیس را مصادره می‌کند و مردمانی که برای یک تأسیس قیام کرده‌اند تا بشود بنیاد یک حیات قانونی، به سوژهٔ غیرسیاسی تبدیل می‌شوند. همان‌گونه که اگرچه از زبان گریزی نیست و شرط اصلی انسانیت ماست، در عین حال

سرکوب‌گر است. در این لحظه که مردم به سوژه‌های غیرسیاسی تبدیل می‌شوند، اساسِ بنا نهاده شده منحل می‌شود. در این موقعیت، با ساختار و قانونی سروکار پیدا می‌کنیم که با ساحت تأسیس ربطی پیدا نمی‌کند. بنابراین باید مقولهٔ تأسیس را که صدای بنیان‌گذار مردم است، به آینده موکول کنیم تا مدام آرزوی آن لحظه را داشته باشیم و بپذیریم که رسیدن به آن ناممکن است. البته باید در باب این گفتگو کرد و اندیشید که چرا شرط حیات اخلاقی هر ساختار حقوقی، وفاداری به وحدتِ اراده سیاسی مردمانی است که از تحقق ارادهٔ خود بازمانده‌اند.

سیدمحمدتقی چاوشی: می‌دانیم که امر سیاسی به‌مثابه موضوع علم سیاست،

//
سخن بر سر این است که آنچه
محقق یا تأسیس می‌شود،
به‌مثابه صورتِ محقق شده و
متعینِ آن لحظه و دم، آیا نامی
است که قرار است تمام ساحتِ
تأسیس را مصادره کند؟

اصطلاحی جدید است و عمری
نه‌چندان دراز دارد. کتاب «مفهوم امر
سیاسی» اثر کارل اشمیت که مدتی
پیش به فارسی ترجمه شده، از جمله
آثاری است که در فُتاد امر سیاسی
نوشته شده و از نخستین آثاری است
که در این زمینه تألیف شده است.
نیز می‌دانیم که پس از انتشار همین
کتاب بود که اشتراوس جوان به نقد
دیدگاه اشمیت در باب فلسفهٔ سیاسی

مبادرت ورزید. او در «فلسفهٔ سیاسی چیست؟»، دیدگاه مرکزی اشمیت را در فُتاد
امر سیاسی، با ارجاع به خوب و بد متزلزل کرده است؛ چراکه او برخلاف اشمیت،
لحظهٔ خطیر دوست و دشمن را به همین خوب و بد برمی‌گرداند. اشتراوس در اثر
اخیر، به‌درستی، همان‌طور که هایدگر در درسگفتار «فلسفهٔ حق هگل» به تلویح و نه
به‌تصریح آورده است، امر سیاسی را، همچون موضوع علم سیاست، «انسان» معرفی
کرده است و اذعان می‌کند که تعریف انسان بسیار دشوار است و می‌تواند که هرگز
به تعریف متقن از او دست نیابیم و این پرسش که «انسان چیست؟» عمری به
درازای خود فلسفه و شاید بیش از آن دارد.

عرض بنده از اینجا شروع می‌شود که در نهضت مشروطه، آنچه ذیل اراده و انسانی که قرار بود چیزی را اراده کند، ظهور پیدا کرد، یک ارادهٔ انتزاعی بود که به انضمامیت نرسیده بود و هنوز هم نرسیده است. ما هرگز قانون را زندگی نکرده‌ایم که حالا قرار باشد در لحظهٔ تأسیس آن را پی بگیریم. اراده‌ای است در حد این اراده که «من می‌خواهم». در نهضت مشروطه حتی از این حد هم عبور نمی‌کند. فلاسفه ذیل مفهوم «حق»، به آزادی توجه می‌کنند. کجا برای ما چنین چیزی مطرح بوده است؟ آنچه حتی همین امروز هم برای ما اهمیتی ندارد، آزادی است. تا به حال در فُتاد آزادی، چه کرده‌ایم و برای آزادی چه داده‌ایم؟ من با این‌هایی که با تمسخر از تاریخ‌نداشتن آمریکا یاد می‌کنند، میانه‌ای ندارم. بالأخره آمریکایی‌ها در همین تاریخی که از استقلالشان می‌گذرد، برای آزادی خون داده‌اند. اروپایی‌ها نیز همین‌طور. تمام زندگی را این‌ها با آزادی فهمیده‌اند. من به یاد ندارم که ما در تاریخ‌مان آزادی‌خواه بوده باشیم. کجا چنین چیزی بوده است؟ البته وقتی متافیزیک در ما شکل گرفت، ما آزادی را خواستیم؛ اما اینکه برای آن کاری کرده باشیم یا در زندگی ما رواج داشته باشد، امر دیگری است. شما فکر می‌کنید در نهضت مشروطه، «آزادی» تحقق پیدا کرده است؟ آزادی بود و در پشت آن عدالت‌خواهی. درد نان بود و اینکه چرا پادشاه مطلق‌العنان است. بخشی از جامعهٔ روشنفکر ما دنبال کردند و به نتیجه نیز رسیدند. منتها دیری نپایید و ظرف پانزده سال از دستشان در رفت.

البته این‌طور نبود که این نگاه به آزادی‌خواهی نیز یک‌باره و مانند شهاب‌سنگ از آسمان فروافتاده باشد. اتفاقاً از اروپا هم نیامده بود. هیچ چیزی از بیرون به درون نمی‌آید؛ مگر اینکه دست‌کم زمینهٔ آن را داشته باشد. امکان ندارد بتوانید فکر را از جایی به جای دیگر منتقل کنید. یقیناً باید پتانسیل آن وجود داشته باشد. زمینه‌اش در فلسفهٔ صدرا تبیین شده است. تقدیر ما و حوالهٔ زندگی اجتماعی-سیاسی ما ذیل صدرا تعریف می‌شود. در صدرا هم سکولاریسم رقم می‌خورد و هم علم‌خواهی و هم اومانیته و هم سوپرکتیویته؛ اما این‌ها خود حدی دارند و این‌طور نیست که مطلقاً آن‌ها در صدرا رخ داده باشد. این‌ها زمینهٔ تحقق نهضت مشروطه را تمهید نمودند؛ اما هنوز به انضمامیت نرسیده‌اند و لذا انگارهٔ آزادی در زندگی ما شکل نگرفت.

ما قانون را نیز زندگی نکرده‌ایم که اراده به تحقق آن داشته باشیم. قوانینی که در

کشور ما وضع می‌شوند، مثل دین‌داری ما اموری هستند که در بی‌نسبیتی کامل با انسان رقم می‌خورند. انسان اصلاً اینجا به فردیت نرسیده است. مگر انسان ایرانی-اسلامی به حق می‌اندیشد؟ مگر مطالبه حق دارد؟ ما کی مطالبه حق و آزادی کردیم؟ مگر موضوع علوم انسانی که فرد است، در اینجا شکل گرفته است؟ فرد آن موقعی فرد است که با عشیره و دین و قبیله تعریف نشود؛ اما ما همچنان با همین امور تعریف می‌شویم. البته یک گسست

رخ داده است؛ آن‌هم در سال ۵۷ که یک‌باره یک «نه» بزرگ به تمام تاریخ ما گفته شد. تاریخی که در همه آن حکومت پادشاهی جریان داشت. به همین دلیل حتی اگر وضع اقتصادی و سیاسی مملکت هم خوب بود، می‌گفتند نه و نمی‌خواهیم. در نهضت مشروطه ما تنها پادشاهان را مقید کردیم و آن‌هم اتفاق نیفتاد. چیزی از آن نگذشت که دوبرتبه به دامن پادشاهی بازگشتیم. مگر اصلاً از پادشاه خلع ید شد؟

//
صدرا اگرچه باور دارد که نظر مقدم بر عمل است، چنان‌که همیشه در فلسفه ما مقدم بوده است، اما التفات دارد که اگر عاقبت این نظر به جامعه بازنگردد، نظر نخواهد بود. به همین جهت است که در صدرا و با حرکت جوهری، نظر و عمل در هم تنیده می‌شود.

ارسطو در صفحات آغازین کتاب سیاست، از اینکه «انسان مدنی بالطبع است» می‌گفت. و اینکه او حیوان سیاسی است. در کتاب اخلاق هم دو سه جا به این موضوع اشاره شده است. این سخن به انحاء مختلف قابل فهم است. آن‌طور که خود او می‌گوید: اگر انسان در پولیس (مدینه) نباشد یا باید از خدایان باشد یا از ددان. در فضای ما وقتی حین یقظان نوشته می‌شود، یعنی چنین باوری نداریم. درخود فارابی هم وقتی از تأسیس جامعه سخن گفته می‌شود، چنین چیزی وجود ندارد. فارابی می‌گوید انسان فطرتاً اجتماعی است؛ اما در نهایت آن را به نیازهای انسان بازمی‌گرداند.

اما در صدرا وقتی اصرار می‌شود سفر چهارم یعنی بازگشت به جامعه و به میان

خلق، معلوم است که چیز دیگری را تعلیم می‌کند؛ یعنی صدرا اگرچه باور دارد که نظر مقدم بر عمل است، چنان‌که همیشه در فلسفه ما مقدم بوده است (می‌دانید که نزد ارسطو بسیار دشوار است نظر و عمل را از هم جدا کنیم) اما التفات دارد که اگر عاقبت این نظر به جامعه بازنگردد، نظر نخواهد بود. به همین جهت است که در صدرا و با حرکت جوهری، نظر و عمل در هم تنیده می‌شود. اینجا البته می‌رود که فضایی برای فرد، اراده‌کردن و خواستن متحقق شود. با صدرا امکان چنین چیزی پدید آمده است.

دقت داشته باشید که فلسفه، نظریه یا تئوری نیست؛ بلکه نسبت من و شما با امور است. بنابراین ما در دوره صفویه، به حدی از معرفت رسیدیم که ایمان را همان‌گونه که صدرا می‌گوید، با نظر می‌فهمیم؛ یعنی نظر جدای از عمل نیست و می‌بینید که در اول «اسفار»، وقتی ایشان فلسفه را تعریف می‌کند، با حکمت علمی تعریف می‌کند. اشکال می‌کنند که چرا در بحث حکمت نظری، از حکمت عملی سخن می‌گوییم. مسئله این است که صدرا بین این دو حکمت، دیگر قائل به تفکیک نمی‌شود و به‌نحوی دارد «فرونسیس» را می‌یابد. فلذا اگر «سفر چهارم» را برداریم، فلسفه صدرا یک‌سر از میان برداشته می‌شود. به همین جهت، فلسفه صدرا باید با سفر چهارم فهم شود.

در صدرا با نفی «غیب»، زمینه‌هایی برای نهضتی مثل مشروطه پدید آمد. نهضت مشروطه رقم خورد؛ اما واقعاً در حد اراده‌های فردی، جزئی و انتزاعی بود؛ چون از قبل ما آزادی را زندگی نکرده بودیم. اراده ما به چه چیزی تعلق می‌گرفت؟ به اینکه فقط آزادی خودمان را می‌خواستیم. نه اینکه آزادی من در گروه آزادی شما باشد و بالعکس. ما هیچ‌گاه چنین فکری در فرهنگ خودمان نداشته‌ایم. هیچ گزارشی در این باب ثبت نشده است که چنین چیزی وجود داشته باشد. حتی پس از صدرا نیز مثلاً اگر تحفة الملوک را ملاحظه کنید، بسیاری از مطالبی که گفته می‌شود، اخلاق است؛ اخلاقی که زندگی نشده است؛ چون پیوندی با مبانی اخلاقی آن نداشته‌ایم.

در نهایت باید بگوییم که بنده نه به آزادی باوری دارم و نه به قانون. بنده باورم این است که تنها یک برداشت از انسان وجود دارد که شاید ما را با رهایی آشنا کند و قسمی آزادی را در جان ما رقم بزند و با فرهنگ و تجارب زیسته ما نیز هم‌سوایی

داشته باشد، و آن اینکه انسان همان‌طور که صدرا می‌گفت و باز از آن غفلت می‌کرد، خودش را در سفر بیابد؛ انسان پی ببرد و بیاید که در میان دو بُعد نسبت به واقعیت زندگی می‌کند. هر بار به همین واقعیتی که فکر می‌کنیم به سهولت آن را می‌شناسیم، نزدیک می‌شویم، باز از آن فاصله می‌گیریم و همواره بین این دو بُعد زندگی می‌کنیم.

اباصالح تقی‌زاده طبری: می‌دانیم که اشمیت از «اساس» صحبت می‌کند. شاید نشود این را مستقیم به بحث اشمیت مرتبط دانست، اما چیزی که ما از راهی

که اشمیت گشوده، می‌فهمیم، صحبت‌کردن دربارهٔ نقطهٔ تأسیس است. جسارتی که اشمیت در قیاس با نوکانتی‌های دورهٔ خودش مثل کلسن به خرج داده است، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد؛ در دوره‌ای که فضای علمی را نوکانتی‌ها در دست دارند. نوکانتی‌ها به خاطر نوع توجهی که به فُرم دارند، عموماً نمی‌توانند از مسئلهٔ تأسیس بپرسند. این را به‌نحوی روشن در مناظرهٔ داووس بین هایدگر و کاسیرر می‌بینید؛ جایی

//

نقطه تأسیس، نقطه‌ای است که فُرمی برای تحلیلش در دست نداریم؛ بلکه گویا در آن لحظه، فُرم‌ها همه از دست رفته‌اند. و وقتی فُرمی نباشد، مفهوم و معیار از پیش تعیین‌شده‌ای وجود ندارد که بتوان اتفاق درحال رخ‌دادن را تحلیل کرد.

که هایدگر از کاسیرر می‌پرسد که خود فُرم چه خاستگاهی دارد. شاید دشوارترین پرسش برای نوکانتی‌ها، همین پرسش باشد. ما می‌دانیم که همه چیز ذیل فُرم‌های ما معنا می‌یابد؛ اما زمانی که از خود فُرم‌ها پرسش کنید، نوکانتی‌ها نمی‌توانند به راحتی پاسخی برای پرسش شما داشته باشند. اشمیت کسی بود که می‌خواست در باب موقعیتی که به سادگی به پژوهش در نمی‌آید، پژوهش کند؛ همان‌طور که آقای دکتر کاشی اشاره کردند. نقطه تأسیس، نقطه‌ای است که فُرمی برای تحلیلش در دست نداریم؛ بلکه گویا در آن لحظه، فُرم‌ها همه از دست رفته‌اند. و وقتی فُرمی نباشد، مفهوم و معیار از پیش تعیین‌شده‌ای وجود ندارد که بتوان اتفاق درحال رخ‌دادن

را تحلیل کرد.

با این حال، آیا ما نمی‌توانیم این لحظه را پژوهش کنیم؟ آقای دکتر کاشی به‌نحوی از لحظه تأسیس صحبت کردند که این لحظه را همچون لحظه‌ای که بر ما واقع می‌شود و فراتر از زبان ماست، می‌شود تجربه کرد. در واقع گویا امری است که صرفاً برای کسانی که تجربه‌اش می‌کنند، حاضر است. چه‌بسا همان‌ها هم که تجربه‌اش می‌کنند، زبان گفتنش را نداشته باشند. اما اشمیت تلاش می‌کند دقیقاً همین نقطه را مورد پژوهش قرار دهد. اشمیت وقتی از اساس صحبت می‌کند، می‌گوید در اساس چیزی رخ می‌دهد همچون «تصمیم». در اینجا اساس به یک بنیاد متافیزیکیال ارجاع ندارد. اشمیت هیچ‌گاه اعتقاد نداشت که ما با یک بنیاد متافیزیکیال می‌توانیم وحدت را فراهم کنیم یا یک جامعه یا دولت بسازیم. آنچه اشمیت اساس می‌نامد، به تعبیر من، «اساس انضمامی» است. این اساس در امری همچون تصمیم خودش را نشان می‌دهد و برای همین است که در لحظه تأسیس، ما با یک «شکل‌شکل‌نیافته» مواجه هستیم که به‌سادگی در قالب تئوری یا نظریه جای نمی‌گیرد؛ اما در لحظه تأسیس چیزی رخ داده و بنیادی گذاشته شده است.

سیدمحمدتقی چاوشی: لحظه تأسیس اتفاقاً باید تصمیم‌ناپذیر باشد. اگر مبتنی بر تصمیم باشد که متافیزیکیال می‌شود. هر امر تصمیم‌پذیری متافیزیکیال است. تازه تصمیم‌ناپذیرش هم متافیزیکیال است. شما وقتی از مفاهیم متقابل صحبت می‌کنید، در ساحت متافیزیک هستید و این مبتنی بر اومانیزم است. شما نمی‌توانید از آن فرار کنید. ما برگردیم به بحث خودمان. من می‌خواهم بپرسم در نهضت مشروطه (سعی می‌کنم لفظ انقلاب را به کار نبرم، چون انقلاب ما واقعاً یک گسست است)، این تأسیس چگونه رخ داده است؟

اباصالح تقی‌زاده طبری: من می‌گویم مشروطه تأسیس نبوده است؛ چون گسستی رخ نداده است.

سیدمحمدتقی چاوشی: پس اگر گسستی نیست که من نیز با شما همراهم، باید در بستر تاریخ ما شکل گرفته باشد؛ یعنی قبل آن زمینه‌اش فراهم شده باشد. و اگر

چنین چیزی باشد، باید در جایی ثبت شده باشد. بنده عرض می‌کنم که در صدرا ثبت شده است. اگر جای دیگری هم باشد، باید نوشته‌ای از آن در دسترس باشد که نیست.

بحث اشمیت، قانون و دولت است و من عرض می‌کنم که هم قانون و هم دولت نزد ما امری انتزاعی است. بیایید در باب چیزی که از خودمان است، سخن بگوییم. اینجا که کلاس اشمیت‌پژوهی نیست. البته می‌توانیم از اشمیت بحث کنیم، اما چه نتیجه‌ای برای ما دارد؟ اصلاً هیدگر یا گادامر یا هگل بگوییم. به من چه ارتباطی پیدا می‌کند؟ فلسفه گرچه یک دوره را گزارش می‌کند، اما مقابل است. و اگر مقابل نبود، فارابی به امری که در گذشته رخ داده

و دوره آن تمام شده است، چه کاری داشت؟ فلسفه مقابل می‌ایستد. فلسفه آینده است. لذا هگل هم مقابل من و شما است. اگر از نهضت مشروطه سخن می‌گوییم، چون نگاه به آینده داریم. تاریخ اصلاً آینده است؛ گذشته نیست. وگرنه در کلام من و شما چرا باید بیایید؟ چون من چیزی را می‌بینم، به سمت آن حرکت می‌کنم؛ افق زندگی من و شما است.

//
فلسفه گرچه یک دوره را گزارش می‌کند، اما مقابل است. و اگر مقابل نبود، فارابی به امری که در گذشته رخ داده و دوره آن تمام شده است، چه کاری داشت؟ فلسفه مقابل می‌ایستد. فلسفه آینده است.

اگر قرار است اراده‌ای انضمامی شود، باید آن مراد زندگی شده باشد؛ و الا شما امری انتزاعی را اراده کرده‌اید. انتزاعی یعنی آنچه در تجربه زیست من و شما نبوده است. به همین جهت، نهضت مشروطه انقلاب نیست؛ تداوم آن لحظه‌ای است که قبلاً در آن بوده‌ایم؛ تأسیسی هم رخ نداده است. انقلاب ۵۷ می‌توانست لحظه تأسیس داشته باشد که از همان ابتدا از دست رفت. می‌توان راجع به گسست انقلاب ۵۷ تذکر داد؛ اما نمی‌توانیم راجع به نهضت مشروطه به‌عنوان لحظه تأسیس سخن بگوییم. در این صورت هم تصمیم‌پذیری و هم تصمیم‌ناپذیری آن، هردو از دست می‌رود.

اباصالح تقی‌زاده طبری: مسئله اصلی من این است که یک «جامعه» چگونه رخ می‌دهد؟ چگونه انسان‌هایی در کنار هم قرار می‌گیرند و یک جمع را شکل می‌دهند. اشمیت در میانه دو جنگ، با کلسن که نوکانتی بود نزاعی داشت. در این نزاع، یک لحظه آموختنی برای ما وجود دارد. کلسن به فکر آلمانی بود که به‌تازگی متحد شده بود. کلسن می‌گوید باید به این جامعه فرمی داده شود و راه آن نیز قانون است. کلسن با نگاه هنجاری که به قانون دارد، می‌خواهد بنیادی را قرار دهد تا بتواند همه‌چیز این جامعه را نگه دارد. الان من درمورد آلمان سخن می‌گویم؛ اما می‌توان این سخن را درمورد ایران هم شنید. حرف اشمیت زبان حال است. اشمیت می‌گوید مگر تو (آلمان)، از واقعیت سیاست شکست نخورده‌ای؟ مگر تو در جنگ از بین نرفته‌ای؟ حال در بی‌اعتنایی به واقعیت سیاست، می‌خواهی با چند بند قانونی خودت را به نظم بیاوری؟ اشمیت هم به دنبال حفظ اتحاد آلمان است؛ اما می‌گوید ما اول باید ببینیم که در کجا شکست خورده‌ایم. او می‌گوید ما در خود سیاست شکست خورده‌ایم. گویا اشمیت کلسن را خطاب می‌کند که تو داری سیاست را در قانون مصادره می‌کنی؛ اما با این کار، قانون هم از دست می‌رود. اشمیت می‌گوید ما یک «نظم پیشاحقوقی» داریم که در قانون به دست نمی‌آید؛ بلکه قانون فرمی است که در ادامه آن نظم شکل گرفته می‌آید. من فکر نمی‌کنم «نظم پیشاحقوقی» را بتوان به‌سادگی در سنت نوشتاری ما دنبال کرد.

سیدمحمدتقی چاوشی: اینکه اشمیت می‌گوید، یعنی باید در نسبتی که با عالم و هستی داشته‌ایم، تغییری رخ دهد. باید نسبت عوض شود. راه دیگری ندارد. و دگرگون شدن این نسبت تصمیم‌ناپذیر است. اگر بتواند به تصمیم بیاید، دوباره تبدیل به منطق می‌شود. اصلاً منطق یعنی تصمیم. گسست باید تصمیم‌ناپذیر باشد. همواره در یک پاعقب کشیدن و به‌محاق رفتن است که ظهوری پیدا می‌شود. باز آن ظهور را ما تصمیم‌پذیر خواهیم کرد. انسان این است. مگر اینکه شما بگویید از ابتدا تا انتها باید در تحریرش بماند. همان لحظه‌ای که تحریر را به شک بدل کنید و امر تصمیم‌ناپذیر را به تصمیم‌پذیر، تمام می‌شود. تصمیم بناست از دل امر تصمیم‌ناپذیر بیرون بیاید؛ اما شما پیش از آن، خود امر تصمیم‌ناپذیر را از بین برده‌اید. امر تصمیم‌ناپذیر به‌تعبیری

نزد ما همان غیب است: «الذین يؤمنون بالغیب و یقیمون الصلاه». نماز هم مبتنی بر غیب است و الا ارزش ندارد.

اگر در فضای خودمان سخن بگوییم باید بگوییم که غیب از دست رفته است. باید بتوانیم از چیزی سخن بگوییم که پیوند ما و عهد ما را با غیب زنده کند. اگر بخواهید از آنچه کلسن می‌گفت، خارج شوید، باید «تفرد» محور شود و نه «فرد». علوم انسانی هم بساطش جمع می‌شود. علوم انسانی که تماماً در این تصمیم‌پذیری قرار دارد.

علوم انسانی است که انسان را منقاد می‌کند. هوسرل یک راه خروج داد برای این مسئله؛ هیدگر یک راه خروج داد. هر کدام می‌گفتند بحران را من تفسیر کردم. اما ما باید روی چیزی بحث کنیم که درد خودمان باشد. شما واقعاً دردتان می‌گیرد که آلمان چه بر سرش بیاید؟ ما باید از این درمان بیاید که اینجا نشسته‌ایم و نمی‌توانیم با هم‌دیگر سخن بگوییم.

//
ما شکل مألوف زندگی‌مان از صد سال قبل از مشروطه، به هم ریخته بود. آنجا مسئله این است که من چگونه جانم را حفظ کنم. این، یک مسئله کاملاً تنانه است. ملاصدرا یک رژیم نام‌دادن است به خواست تأسیس که آن را سرکوب می‌کند.

محمدجواد کاشی: فرمایشات

دکتر چاوشی به یک دعوای قدیمی‌تری ربط دارد و آن هم نسبت فلسفه است با امر سیاسی. تعلیق امر سیاسی به بنیادهای فلسفی محل مجادله است. این دعوا را در فلسفه مدرن از ابتدا می‌توان در ماکیاولی و هابز پیدا کرد و نه حتی هایدگر و اشمیت. مسئله این است که سیاست به حوزه بدن‌مند انسان ارجاع دارد. جایی که بدن انسان‌ها با هم تصادم پیدا می‌کند و مشکلی پیدا می‌شود به اسم صیانت جان. نگاه هابزی این است که من حیاتم را چگونه حفظ کنم از مخاطره. من تصور می‌کنم که اشمیت هم می‌خواهد از حیثیت سیاست در برابر فهم فلسفی از سیاست دفاع کند. اینکه آقای دکتر به‌گونه‌ای صحبت می‌کنند که انگار ما به یک حواله تاریخی پرتاب شده‌ایم و این حواله تاریخی شرایط امکان هستی جمعی ما را فراهم می‌کند،

اساساً امر سیاسی با نگاه اشمیتی را نابود می‌کند. بنابراین دعوا سر چیزی است که بسیار بنیادی‌تر و رادیکال‌تر است.

من در عرایضم گفتم که تأسیس ناممکن است. اما خواست تأسیس از قبل از مشروطه وجود دارد؛ ولی نه از حیث هیچ امر سنتی یا نصوص پیشینی. من حرف عابدالجاری را در این زمینه بسیار قبول دارم. آن شأنی که فلسفه در تمدن مغرب‌زمین دارد و خوی هستی‌جمعی ایشان است، نزد ما این‌گونه نبوده است که حالا بخواهیم بگوییم فلسفه ملاصدرا نحو حواله هستی ما است. فلسفه صدرایک فلسفه سوژکتیو است که با امر عینی ما هیچ‌وقت نسبت برقرار نکرده است. صدرایک در همان زمان هم بیان‌کننده دوره خود نبود، چه رسد به بعد از آن و امروز. ما شکل مألوف زندگی‌مان از صد سال قبل از مشروطه، به هم ریخته بود. آنجا مسئله این است که من چگونه جانم را حفظ کنم. این، یک مسئله کاملاً تنانه است. ملاصدرا یک رژیم نام‌دادن است به خواست تأسیس که آن را سرکوب می‌کند.

شما فیلسوفان مرتباً می‌خواهید امر سیاسی را مصادره کنید. من می‌توانم پراگماتیستی به اوضاع نگاه کنم. فلسفه نحوه یافتنی است برای نام‌نهادن بر حیات سیاسی. و حیات سیاسی مداوماً می‌خواهد از این رژیم‌های نام‌نهادن برهد و فیلسوفان نمی‌گذارند. فقط فقیهان نیستند که اجازه نمی‌دهند، فیلسوفان نیز دخیل‌اند. کجای مسئله ایران اینجا و اکنون ما ملاصدرا است؟ مسئله کاملاً تنانه است. چه کسی می‌گوید ما هیچ‌وقت مسئله آزادی نداشته‌ایم؟ صد سال است آزادی و حق مسئله ما است؛ امنیت مسئله ما است. و این‌ها امور انضمامی و میان‌تنانه ما است.

سید محمد تقی چاوشی: «نام نهاد نمی‌شود» را من نمی‌فهمم.

محمد جواد کاشی: نام‌نهادن شدن اصلاً قابل فهم نیست، بدیع است. فقط همین را می‌توان گفت. مابعدکانتی‌ها می‌گویند اگر درمورد آن حرف بزنید، نام بر آن نهاده‌اید. اما کاملاً مربوط به یک محیط مادی و این‌جهانی است. به همین خاطر می‌گویم بدیع است. مثلاً ما به این معنای جدید شهر نداشتیم. شهر به وجود آمده است؛ رسانه به وجود آمده است؛ انبوه جمعیت به وجود آمده است. ما در صد سال اخیر،

هستی خودمان را در خطر دیده‌ایم. بحران بیگانگی و غربت و سرکوب و تحقیر دارد جان و توان و تن ما را می‌آزارد؛ ما می‌خواهیم رها شویم؛ این‌ها خیلی تنانه است. من با بسیاری از حرف‌های شما موافقم. موافقم که در مشروطه، جنگیدنی برای به‌دست‌آوردن آزادی رخ نداده است، اما با هسته حرف شما مشکل دارم.

سیدمحمدتقی چاووشی: من

پرسش‌هایی را مطرح کردم که مایه تأملی بشود. وقتی می‌گویم در نهضت مشروطه آزادی‌خواهی نبود، چون اصلاً آزادی قبل از آن تمرین نشده بود و شما نمی‌توانید یک چیز انتزاعی را جای یک امر انضمامی بنشانید.

صحبت بنده این است که به زندگی خودمان نظر کنیم. بله، به قول آقای دکتر تقی‌زاده می‌توانیم از اشمیت درس بگیریم؛ اما آنچه

اشمیت می‌گوید هم بیرون از مدرنیته نیست. صدرا کسی است که زندگی ما، انسانی ایرانی-اسلامی را گزارش کرده است. همین امروز هم صدرا به ما می‌گوید کجا هستیم و با چه نسبتی زندگی می‌کنیم؛ این نه حواله است، نه تقدیر. البته نه اینکه انسان ایرانی-اسلامی نسبتی با شرق داشته باشد؛ انسان ایرانی-اسلامی غربی است، چون با مقولات و مفاهیم زندگی می‌کند.

//
شما فیلسوفان مرتباً می‌خواهید امر سیاسی را مصادره کنید. من می‌توانم پراگماتیستی به اوضاع نگاه کنم. فلسفه نحوه بافتنی است برای نام‌نهادن بر حیات سیاسی. و حیات سیاسی مداوماً می‌خواهد از این رژیم‌های نام‌نهادن برهد.



شماره سوم و چهارم نقدنامه علوم انسانی با دبیری علمی علیرضا شفا و امیرحسین صنایعی و به همت گروه مطالعات علم و فناوری شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی تولید شده است. در این شماره، علاوه بر برگردان دو قطعه از آثار کوزایی به زبان فارسی، درباره نقش این فیلسوف در تاریخ اندیشه، با دکتر سیدمحمدرضا بهشتی استاد فلسفه دانشگاه تهران و نیز دکتر یوهانس هف استاد فلسفه دانشگاه اینسبروک اتریش گفت‌وگویی انجام داده‌ایم. در این شماره از نقدنامه، در دو فصل علم و الهیات کوشیده‌ایم تا عکس‌العمل و مشارکت کوزایی در آغاز تکوین عصر جدید را در عرصه‌های گوناگون بیان کنیم. در فصل نخست به موضوعاتی همچون مثلث انسان، جهان و خدا در اندیشه کوزایی، اندازه‌گیری و ریاضیات نزد کوزایی و نیز نسبت او و لایب‌نتیس پرداخته‌ایم. سپس در فصل بعد، به سراغ مقاله‌ای از گادامر تحت عنوان «کوزایی و امر حاضر» رفته‌ایم. همچنین برای درک تحول اندیشه ریاضیاتی کوزایی در بستر الهیات مسیحی، دو مقاله نوشته شده است. در پایان این نشریه، قطعه‌ای از «مانیفست

اومانيسم» پيكو دلا ميراندولا و قطعه‌ای از رساله «گفت‌وگویی عاميانه برای شناخت روح شاعری» اثر جيوردانو برونو را به‌عنوان متون هم‌نوا انتخاب کرده‌ایم تا مسیر پرسش را پس از کوزایی نیز پیگیری کنیم.

توجه به نيگلاس کوزایی، این شخصیت انتقالی در گذار از سده‌های میانه به عصر جدید، می‌تواند گشودن امکان تازه‌ای برای اندیشه ما باشد. تجربه کوزایی علاوه بر اینکه بیانگر تأثیر به‌سزای او در شکل‌گیری عصر جدید است، اما سویی مهم‌تر دیگری نیز دارد. کوزایی همان‌طور که خودش نیز از مکاشفه‌اش سخن به‌میان می‌آورد، متأثر از جان تازه‌ای است که در اواخر قرون وسطی شروع به بالیدن کرده و با سقوط قسطنطنیه به اوج خود رسیده است. نزد کوزایی، انسان جدیدی سربرمی‌آورد که جهان نامتناهی را وطن خویش می‌پندارد؛ حتی اگر استقبال از نامتناهی به‌قیمت پاپس‌کشیدن حقیقت و سرکشیدن جهل برای او باشد. متن زیر سرمقاله علیرضا شفاه برای این شماره است.

سرمقاله شماره سوم و چهارم نقدنامه علوم انسانی

شوکران جهل

دیدار با اندیشه نیکلاس کوزایی در آینه آثارش



علیرضا شفاه

دبیر گروه مطالعات علم و فناوری شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی

سخن گفتن از اهمیت علم گزافه است. در دنیای ما کسی نیست که اهمیت علم را نادیده بگیرد. اما اگرچه همگان معتقدند که علم امر مهمی است، اگر واقعاً می‌دانستند که علم چگونه مهم است و به واسطه کدام عناصر جوهری نقشی را که در تاریخ بشر بازی کرده به دست آورده، آنگاه همان موافقان می‌توانستند مشارکت‌کنندگان در علم نیز باشند. یعنی کسی به‌درستی نمی‌داند که علم از چه راهی چنین نقش سترگ و بدیعی را در تاریخ جدید بشر به دست آورده است.

به راستی علم چیست؟ شاید بتوان گفت حتی بزرگ‌ترین دانشمندان نیز نهایتاً به درستی درنیافتند که علم چیست و چگونه به منصفه آمده و انسان را رقم زده است. بلکه بیشتر در دل آن واقع شده و بدون آنکه بر آن محیط باشند جانشان به تسخیر علم درآمده و حیات خود را وقف آن کرده‌اند. با این همه خوب است متذکر شویم که در دوران ما اگرچه هنوز گزاره «علم مهم است» باوری همگانی و معتبر محسوب می‌شود، دیگر رمق سابق را ندارد و نمی‌تواند انسان را با دست‌کم انسان امروزمین را انعکاس دهد. امروز نه‌تنها کاربردهای علم بر خود علم ارجح شده -و مثلاً از عوارضش یکی هم آن است که علوم محض را به حاشیه فناوری بدل کرده- بلکه زندگی ساده مردمان، آرمان‌های فناوری را هم تابع خود کرده است. یعنی اگر

روزی علم یا فناوری چیزی بیش از زندگی بود و انسان با چشم خیره به شگفتای علم و فناوری، ملال زندگی ساده را پشت سر می‌گذاشت و به ساحتی دعوت می‌شد که می‌توانست ارزش حیات را پدیدار کند و زندگی گنگ و بی‌سر و انجام افراد را در امری ورای ملال روزمرگی به خود بخواند و عینیت ببخشد، و در مقام نوعی خوداثباتی بشری اگر نه خانمانی، دست‌کم پناهگاهی برای ذات غریب آدمی در این جهان-ناوطن مهیا کند، امروز مبدأ اعتبار علم و حتی گزاره‌های علمی، زندگی ساده همین افراد متکثری است که هر کدامشان مبدأ مختصات جهان نیز محسوب می‌شوند.

درک وضع تازه علم و فناوری برای هرکس مهم نباشد برای ما ایرانیان که در آغاز سده پانزدهم شمسی، تقدیرمان دفاع از عینیت انسان در جهانی است که هیچ چیز یارای آن را ندارد که بر پای خود بایستد - بلکه مشمول این حقیقت سترگ است که «هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود» - از نان شب هم واجب‌تر است. اینکه ایرانیان در این تعهد به ذات‌مندی انسان شکست می‌خورند یا پیروز می‌شوند، اگرچه پیدا نیست، به این بستگی دارد که ما ذات آدمی را تا کجا بتوانیم به‌جای زمین‌های سخت و استوار بر بی‌بنیادی جهان استوار کنیم. بی‌بنیادی کجا می‌تواند زهدان تولد و شرط ذات‌مندی انسان واقع شود؟ جز این چاره‌ای نیست که با این مرحله از سلوک انسان مواجه شویم و بدون واهمه در ظلمات این جهان بی‌بنیاد که ذات آدمی را با زخم نشان‌گذاری و نام‌گذاری می‌کند، قدم بگذاریم و زیر لب «ثب اقدامنا» بخوانیم، در حالی که اثری از مخاطب آن در جهان پیدا نیست الا در همان زخم-نشان. ناسازی جهان با انسان، زبان تخاطب را در کام ما باز می‌کند تا کسی را بخوانیم و مدد بخواییم.

هر گفتاری که به چیزی بیش از این زخم-نشان تکیه یا اشاره کند گزاره‌ای است که در آزمون عقل برملا خواهد شد زیرا عقل به‌دقت می‌یابد که آنچه برای فهم و تصدیق نهایی احکام بدان محتاج است، در جهان نمی‌یابد. چنین است که ایرانیان باید با این امر غریب درآمیزند که این زخم-نشان، محتوای همه آن چیزی است که بر لب آدم در مقام سخن جاری می‌شود. این از اصول سیاست ایرانیان است. اگر ایرانی جماعت نتواند چنین بیندیشد یا باید در هاویه این جهان پر گفت و گو فرو شود و بی‌وطن بماند یا در مقام ناانسان، خود به آخرین و تاریک‌ترین پدیدار این وضعیت

بدل شود.

محتوای گزاره‌های علمی نیز همین زخم-نشان است، بلکه باید گفت و باید دید که اینجا هر اندازه گفتار علم کمتر انسانی و بیشتر غریب است، این تشویش بلندآهنگ‌تر و ژرف‌آهنگ‌تر انسان را خوانده است. در این شجاعتِ واپسین، بیگانه‌آشنا تر است. اکنون در این جهانِ بسیار انسانی، زندگی سادهٔ مردمان مبدأ اعتبار و محتوای علم و فناوری -و فلسفه و علوم انسانی- است و همگی در حاشیهٔ آن قرار گرفته‌اند. اما صد سال پیش وضع بدین منوال نبود. از نیمهٔ نخست قرن نوزدهم تا نیمهٔ اول

قرن بیستم، علم در نقطهٔ عطف خود بود. انقلاب‌های علمی پیایی رخ نمودند و جهانی را که با نیوتن برای حدود صد و پنجاه سال به آرامشی ابدی دست یافته بود، بر هم زدند. آغاز قرن نوزدهم شاهد گام‌های تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت هزاران سال حکمرانی هندسهٔ اقلیدسی- در مقام سرمشق علم- و ظهور هندسه‌های غیراقلیدسی بود. در سال ۱۸۱۳، کارل فردریش گاوس^۱ و

امروز نه تنها کاربردهای علم بر خود علم ارجح شده - و مثلاً از عوارضش یکی هم آن است که علوم محض را به حاشیهٔ فناوری بدل کرده - بلکه زندگی سادهٔ مردمان، آرمان‌های فناوری را هم تابع خود کرده است.

مستقلاً در حدود سال ۱۸۱۸، استاد آلمانی حقوق، فردیناند کارل شویکارت^۲، ایده‌های اولیهٔ هندسه غیراقلیدسی را به کار گرفتند، اما چیزی از کارشان منتشر نکردند. برادرزادهٔ شویکارت، فرانتس تورینوس^۳، نتایج مهمی در مثلثات هذلولوی را در ۱۸۲۵ منتشر کرد، با این همه گرچه سازگاری درونی هندسهٔ هذلولوی را پذیرفت، همچنان به نقش ویژهٔ هندسهٔ اقلیدسی اعتقاد داشت. در ۱۸۳۰ ریاضیدان روسی

1 Carl Friedrich Gauss

2 Ferdinand Karl Schweikart

3 Franz Taurinus

نیکلای لوباففسکی^۱ و در سال ۱۸۳۲ ریاضیدان مجارستانی یانوس بولیای^۲ مستقلاً رساله‌هایی در هندسهٔ هذلولوی منتشر کردند. در حالی که لوباففسکی با نفی اصل پنجم اقلیدس نوعی هندسهٔ غیراقلیدسی ایجاد کرد، بولیای هندسه‌ای را بنیاد نهاد که در آن هم هندسهٔ اقلیدسی و هم هذلولوی، بسته به مقدار پارامتر K ، معتبرند. بولیای کار خود را با ذکر این نکتهٔ حیرت‌آور پایان داد که نمی‌توان تنها از طریق استدلال ریاضی تصمیم گرفت که هندسهٔ جهان فیزیکی، اقلیدسی است یا غیراقلیدسی و تعیین آن بر عهدهٔ علوم فیزیکی است. برنهارت ریمان^۳، در سخنرانی معروفش در ۱۸۵۴، طرح هندسهٔ ریمانی را ریخت و به‌طور خاص در مورد ایده‌هایی که امروزه منیفولدها^۴، متریک ریمانی و انحنا نامیده می‌شوند، بحث کرد. او با ارائهٔ فرمولی، طرحی از یک سلسلهٔ نامتناهی از هندسه‌های غیراقلیدسی درانداخت.

اما قرن بیستم آستان انقلاب‌های فیزیکی و اختلال در رابطهٔ عاطفی انسان با علم نیوتونی بود. کتاب اصول ریاضی فلسفهٔ طبیعی نیوتون دروازهٔ پیروزی انسان بود؛ او به شگفتی‌ها دست ساییده و طلسم را شکسته بود اما سال ۱۹۰۵ اینشتین به‌مدد کنکاش‌های فلسفی-فیزیکی ارنست ماخ، در مقالهٔ در باب الکترودینامیک اجسام متحرک، نسبیت خاص را مطرح نمود که طرحی باژگونه بود. هر اندازه نیوتون جهان را آشنا کرده بود، نظریهٔ نسبیت از نتایج غریب و نامأنوسش سرمست شد. در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۵ نسبیت عام ظاهر شد و در ۱۹۲۶ صورت‌بندی ریاضی مکانیک کوانتومی - که شگفت‌انگیزتر از نسبیت بود - کامل شد.

اکنون نزدیک به صد سال است که دیگر هیچ تحولی با این ابعاد در علوم محض رخ ننموده. جهان ما امیدهای درخشندهٔ علوم محض را از دست داده و به حیاتی ساده‌تر دل بسته است. حیاتی که صلح‌آمیز و در پرهیز از شگفتای هر امر غریبی است که می‌تواند تصدیق ما را دربارهٔ زندگی‌مان - هر اندازه هم که این زندگی خرد یا معمولی باشد- مخدوش کند. اکنون اگر گمان داریم که شگفتی، چشمهٔ امیدی است که از یک سو زندگی افراد انسانی را به عینیتی فرای پراکندگی می‌خوانده و از سویی

1 Nikolai Ivanovich Lobachevsky

2 János Bolyai

3 Bernhard Riemann

4 manifolds

دیگر همان کشتی بوده که دانشمندان را به فعالیت علمی وا می‌داشته و ارزش علم را نمایان می‌ساخته، باید بدانیم که شگفتی، علاوه بر این همه، محتوای گزاره‌های علمی نیز هست. این ادعا بازتفسیر همان گزارهٔ پیشین است که زخم- نشان، محتوای آن چیزی است که انسان بر زبان می‌آورد و از همه جا بیشتر محتوای گزاره‌های علمی است. ما در شگفتی، غریبه‌بودن خود در جهان را دیدار می‌کنیم و این غریبی را به درون ذات انسان می‌کشیم. با این پایدردی نه‌تنها از پای نمی‌افتیم بلکه از آن شگفتی تغذیه می‌کنیم و از آن بیگانگی تنومند می‌شویم. این از آن رو

است که بی‌وطنی، وطن انسان است و در جشن انسان، شرابی جز به بهای خون خود او ننوشیده‌اند و نخواهند نوشید. پایدردی در جهان نه‌تنها ذات، بلکه تن آدمی را تازه و گرم و تناور می‌کند. این احتمالاً خطی است که ما ایرانیان را به نایاب‌ترین عناصر علم ره می‌نمایاند و راه علم و سیاست را توأمان -چنانکه همواره توأم بوده‌اند- بر ما می‌گشاید. ما باید بپرسیم که اگر این علم است راه و روشش چیست؟

//
.....
اکنون نزدیک به صد سال
است که دیگر هیچ تحولی با
این ابعاد در علوم محض رخ
ننموده. جهان ما امیدهای
درخشندهٔ علوم محض را
از دست داده و به حیاتی
ساده‌تر دل بسته است.

راه علم

چندان که گفته شد کسی به‌وضوح نمی‌داند راه علم چیست اما هرچه هست، علم روشنایی است با آنکه از دل تاریکی جهان برمی‌خیزد. زیرا همواره از غور در مجهول حاصل می‌شود. آنکه تاریکی جهان را خیره می‌نگرد، می‌تواند امید داشته باشد که سرانجام چشمانش به نوری فزاینده روشن شود. ولی آنچه غالباً از نظر پوشیده می‌ماند آن است که چشمان جوینده نه‌تنها پاسخ را جست‌وجو می‌کند بلکه پرسش را می‌آفریند. آن نگاه خیره پیش از آنکه به تاریکی دوخته شود در تماس با امر روشن و آشنا، بیگانگی را حس می‌کند. از همین رو امر روشن را دیدنی می‌یابد. گویی چیزی دیده‌نشده، چیزی پوشیده، آن را به دیدن بیشتر فرا می‌خواند. این نقطهٔ

تولد خیرگی است. چشمان جستجوگر چه از سر نشاط زنده‌بودن و چه از سر هراس از نبودن، شجاعت به خرج می‌دهند و دلیرانه آن تاریکی را دنبال می‌کنند. آن تاریکی کجا است؟ چگونه پوشیده شده است؟ تنها راهش چشم‌برنداشتن و دنبال کردن اثر تاریکی در امر روشن است. آیا می‌توان بیگانگی و تاریکی را سایه به سایه دنبال کرد؟ این درست آن کاری است که چشمان جست‌وجوگر پرسشگران و خواهندگان دانایی انجام می‌دهند: احضار بیشتر و بیشتر تاریکی از طریق دنبال کردن آن. در حقیقت پذیرفتن دعوت امر نا آشنا به تماشای بیشتر امر روشن در مقام حامل و حجاب پوشیدگی تا بلکه بتوان به ملاقات امر پوشیده درآمد. زین رو این چشمان جست‌وجوگر تاریکی را گسترش می‌دهد و از طریق دنبال‌کردنش، امر روشن را به پرسش می‌کشد و پرسش‌برانگیز می‌کند. او توان می‌یابد بپرسد و پرسش در مقام احضار امر تاریک آفریده می‌شود. این تاریکی صد البته اغواگر است و چشم‌ها را به تمنای دیدار فراخوانده. این اغوا چون در قامت وعده به خیال مخاطب خود می‌خلد، لباس پاسخ بر تن می‌کند. به‌راستی پاسخ چیست؟ کسی نمی‌داند و تاکنون کسی پاسخی نداده است. پس علم چگونه زبان باز می‌کند؟ نکند جوهره علم، زخم باز اغواگر پرسش باشد؟

شاید برای ذهن ناپخته عجیب بیاید اما ما صفات اشیایی را که موضوع تحقیق علمی‌مان واقع می‌شوند، درست از سرایت همین تاریکی، از سرایت همین اغوای زخمی در آن‌ها کشف و به‌عنوان امری محصل در آن‌ها دیدار می‌کنیم. اینکه کیهان بی‌کران است، در وهله نخست نه به خاطر موجودیت محصل کیهان و ویژگی قطعی آن بلکه از زخم‌نشانی است که بیگانگی با جهان در جان و ذهن انسان نشانده و چشمان ما را جست‌وجوگر و خیره گردانده و اکنون چون آن چشم‌ها به جهان خیره می‌نگرد بن آن تاریک می‌یابد. اینکه این تاریکی را چگونه باید تحقیق کرد راهی است که تاریخ‌تکونین نظریه‌های کیهان‌شناسی را ساخته اما در واقع همه آن صفاتی که ما در این تاریخ‌شناسایی به کیهان نسبت داده‌ایم، اقسام متفاوت احضار تاریکی در کیهان و در حقیقت اقسام شیوه‌هایی است که کیهان را در مقام امری هنوز کشف‌نشده و تاریک، یعنی در مقام پرسش احضار کرده است. همچنین است وضع اعداد در ریاضیات. اعداد که بسی روشن بودند از همان آغاز تاریخ ریاضیات،

تاریکی خود را به رخ چشمان نابور ما کشاندند. ما هنوز اعداد را نمی‌شناسیم و باید گفت تاریخ حساب، تاریخ احضار رادیکال تاریکی اعداد است؛ تا آنجا که هر روز دامنهٔ نایافتنی‌تری از عدد پیش روی ما حاضر می‌شود و این همان تاریخ پیشرفت حساب نیز هست. محتوای پاسخ پرسش است و زخم- نشان. و آنچه ما از احکام اعداد می‌گوییم و می‌نویسیم شیوه‌های احضار هرچه قدرتمندتر تاریکی عدد است. بالاخره باید یک بار با این واقعیت روبه‌رو شویم که بعد از چند هزار سال کوشش در علم حساب، نهایتاً هیچ‌کس عدد را نشناخت.

علم انباشت گزاره‌ها نیست. همهٔ قضایای ریز و درشت علوم به دل تاریکی زده‌اند بلکه آن را بیش‌تر و ژرف‌تر احضار کنند و البته همین مقیاس است که آن‌ها را اندازه می‌زند و خرد و کلان می‌کند: یکی

//
علم روشنایی است؛ اما
تنها آنکه تاریکی جهان را
خیره می‌نگرد، می‌تواند امید
داشته باشد که سرانجام
چشمانش به نوری فزاینده
روشن شود.

قضیه‌ای ساده می‌شود و یکی حکمی سترگ. هدف علم هم اولاً ایجاد انبانی از آن‌ها نیست بلکه هر کدام را به قدر منزلتش ثبت می‌کند و به خاطر می‌سپارد.

اینکه ما برخی احکام فیزیک یا ریاضی را محتوامندتر از برخی دیگر می‌شمیریم، درست از همین رو است که آن‌ها صفات پرسش‌آمیزتری را به موضوع خود نسبت می‌دهند و درست از همین رو

نامنتظره‌تر هم هستند. صفات نامنتظره پرسش‌ها را رام می‌کند و زخم بیگانگی را از جان انسان به چهرهٔ جهان تسری می‌دهد. این انسان را آرام می‌کند. گویا آن زخم-نشان مقصر خود را می‌جوید و صفاتی که ما به اشیای جهان می‌دهیم، نوعی شراکت‌دادن آن‌ها در آن تقصیر است و این کمی انسان را آرام می‌کند.

کیهان اگر به‌نحو نامعقولی بیکران نبود پرسش‌های مکانیکی ما، با تاریکی زمختی، پاسخ نایافته، سر زخم زخم-نشان را بسته‌نشده رها می‌کردند. اکنون خون آن زخم، اندکی لخته شده اما به چه قیمتی؟ به قیمت انگ نامعقولیتی که در صفت بیکرانگی کیهان از انسان به جهان فرافکنی شده است و حالا تازه این زخمی تازه است. در

حقیقت تاریخ تکوین علم، تاریخ تطور مسئله علم به مسائل علم است.

آیا می‌توان پوشیدگی را تشخیص داد؟ آیا تشخیص پوشیدگی می‌گذارد که پوشیدگی، پوشیدگی بماند؟ ما چگونه از چهل سخن می‌گوییم؟ چگونه ممکن شده است که چهل اصلاً نام و هویتی داشته باشد؟ در کمال حیرت چهل نامی آشنا است. ما همه با چهل آشناییم و گویی با آن خو کرده‌ایم زیرا هر آینه از زندگی آنچه نمی‌دانیم بسیار بزرگ‌تر از آن چیزی است که می‌دانیم. ما با چهل زندگی می‌کنیم. چهل حتی در آنچه می‌دانیم، می‌خلد تا آنجا که هر چه را می‌دانیم در معرض تردید قرار می‌دهد و همواره می‌توان از همه چیز، از نو پرسش کرد.

به هر روی چشمان جست‌وجوگر، دیدنی را دیدنی می‌کند زیرا در آن دعوت امر نادیده را تشخیص می‌دهد. بدون این دعوت نه‌تنها هرچیز، پیش پا افتاده‌تر از آن است که ارزش دیده‌شدن داشته باشد بلکه دیدن ناممکن خواهد بود زیرا دیدن دنبال‌کردن است و امر روشن چیزی برای دنبال‌کردن ندارد و گویی به‌کلی تاریک است. این حقیقت که تحقیقات مدرن نورشناختی، اثبات می‌کنند که دیدن مدیون نوعی تحریک است و چیزها به صرفی بودن، دیده نمی‌شوند نکته‌ای نابدیهی و آموزنده است. همین انتظار اولیه موجب شده بود که هزاران سال نظریه‌های ابصار، چشم را عامل دیده‌نشدن اشیا بدانند و نه تاریکی را. تاریکی وجود نداشت. چشم تا آنجا که چشم بود، می‌دید و تا آنجا که نبود، از دیدن عاجز می‌ماند.

چنین دیدگاهی می‌کوشد تمایز میان فلسفه و علوم انسانی با علوم دقیقه را از میان بردارد. تمایزی که از زمان نیوتون و کانت به میان آمد و تا امروز ادامه دارد. اینکه علوم انسانی امروز تابع زندگی روزمره مردمان شده است، تا حدی به این برمی‌گردد که تلقی وجودشناسانه خود را از دست داده و خود را نمی‌تواند واقعی بداند. واقعیات در علوم انسانی امروزه نهایتاً واقعیاتی ذهنی و روحی است اما آنچه واقعیت مستقل از انسان را تشکیل می‌دهد به علوم دقیقه واگذار شده است. اینکه فلسفه از کیهان‌شناسی دست شسته و خود را در ذهن و روح انسان محدود کرده، نیروی واقعیت را از او سلب کرده و حتی وقتی علوم انسانی از واقعیت سخن می‌گوید، مقصودش واقعیتی است که پیشاپیش به‌وسیله انسان مصادره شده. او نمی‌تواند بیرون از روح انسان به چیزی اشاره کند حال آنکه آنچه روح را روح می‌کند، زخمی

است که جهان به انسان می‌زند درست از آن رو که با انسان بیگانه است. این درست تاریکی و سکوت جهان است که با زخمی که به انسان می‌زند، او را خطاب قرار می‌دهد و روح را در او شعله‌ور می‌کند. اگر روح انسانی در جهان امروز ما بی‌رمق شده نه از آن رو است که ساحت مادی بر همه چیز غلبه کرده. برعکس با تقسیم علوم به علوم دقیقه و علوم انسانی، انسان از فشار جهان مادی آزاد شده و این نه تنها جهان درون انسان را از رمق انداخته بلکه ماده را هم افسرده و بی‌خاصیت و بی‌کیفیت کرده است. نه انسان و تقصیرش به جهان تسری می‌کند و نه بیگانگی جهان به تن و جان آدمی می‌خلد. این خود یک سکوت بزرگ و بی‌سابقه است. هیچگاه جهان

این اندازه از انسان خالی نبوده. اما کسی که نتواند این تاریکی را تشخیص دهد، کسی که نتواند به آن خیره شود و آن را دنبال کند در روشنایی تاریک این جهان غرق خواهد شد.

//
کوزایی، جهل را بخشی از
آگاهی و حتی بخشی از
ساختار جهان می‌شمرد و
شاید درست از همین رو،
الهام‌بخش متفکران اعصار
بعدی شد.

موضوع این دفتر نقد و بررسی و بازخوانی آثار نیکلاس کوزایی و به‌صورت خاص‌تر رساله‌های «دربارهٔ حدس‌ها» و «مرد عامی» او است. کوزایی، جهل را بخشی از آگاهی و حتی بخشی از ساختار

جهان می‌شمرد و شاید درست از همین رو، الهام‌بخش متفکران اعصار بعدی شد. به‌علاوه چیزی که او را در خور توجهی تام برای علم‌شناسان بزرگی چون ارنست کاسیرر و الکساندر کویره کرده است، به جز تأثیر او بر تشکیل روح مدرنیته، توجه او به نقش ریاضیات و کیهان‌شناسی در الهیات و فلسفه است. او با آنکه غایت کارش الهیات مسیحی بود اما زبان و مسائل ریاضیات را به استخدام الهیات خود درآورد. او را آستانه‌نشین مدرنیته خوانده‌اند و در سدهٔ اخیر، غرب کوشیده با بازخوانی و ارجاع به او روح فلسفهٔ خود را تازه کند. اینکه او تا چه حد می‌تواند دستگیر تفکر غربی در سکوت سنگین جهان ما باشد به جای خود می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد اما برای ما ایرانیان خواندن آثار او اگر چه هرگز کافی نیست، بی‌تردید الهام‌بخش است.

نشست «شوکران چهل» در دانشگاه شهید بهشتی

دیدار با اندیشه نیکلاس کوزایی در آینه آثارش

به بهانه انتشار سومین شماره نقدنامه علوم انسانی

اشاره: متن زیر، حاصل نشست است به بهانه انتشار سومین شماره نقدنامه علوم انسانی که با عنوان «شوکران چهل» در مهرماه ۱۴۰۳ در دانشگاه شهید بهشتی برگزار شد. در این نشست، علاوه بر علیرضا شفا، دبیر علمی این شماره از نقدنامه، دکتر میثم سفیدخوش عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی و دکتر لیلا کیان‌خواه عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران به ارائه بحث پرداختند.

امیرحسین صنایعی (دبیر نشست): ما در زمانه جنگ هستیم و شاید عصر جدید این بار خودش را از این نقطه به ما نشان می‌دهد. اگر نسبت به شروع سراغازهای دوره مدرن مطالعه داشته باشیم، متوجه می‌شویم که آنجا هم در حوالی قرن ۱۵، ما با سقوط یا فتح قسطنطنیه مواجه هستیم و نکته جالب اینجاست که در تاریخ‌نگاری‌ها، هم به سقوط قسطنطنیه اشاره می‌شود و هم به فتح قسطنطنیه. مهابت حادثه آن قدر زیاد است که برای خود تاریخ‌نگاران و فلسفه‌نگاران غربی هم هنوز ماهیت حادثه مشخص نیست؛ یعنی اصلاً انگار سقوط یا فتح مهم نیست، بلکه ابهت آن حادثه مهم است. کوزایی هم گویا به همین موضوع فکر می‌کند؛ یعنی انسان جدیدی ظهور می‌کند که این مهیب حادثه را به خود جذب می‌کند.

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود، این است که کار ما چه ربطی دارد به زمانهٔ جنگ؟ ما می‌توانیم سرمان را بلند کنیم و بگوییم که در این زمانه، این کتاب و این نشریه یا این موضوع می‌تواند ضروری باشد. شاید هم ما دچار حادثهٔ دیگری هستیم و یک فعالیتِ ریاکارانه انجام می‌دهیم که با سیل اتفاقات می‌تواند به راحتی کنار گذاشته شود. ما از همان روز اولی که سمت شخصیت‌هایی مثل کوزایی و بعدها افراد دیگر رفتیم، همیشه فکر می‌کردیم که فلسفه یا علوم انسانی باید طرحی برای امروز خودش داشته باشد و نباید صرف یک مُد یا خوش‌گذرانی یا گوشه‌نشینی باشد. این اتفاق یک‌بار در قسطنطنیه می‌افتد. در دوره جدید هم، در بحبوحه جنگ جهانی، هایزنبرگ در آلمان زیر بمباران در مورد افلاطون و تیمائوس حرف می‌زند و دربارهٔ تأملاتی که در مورد اتم‌ها داشته است. چگونه ممکن است که چنین تأملاتی در دوره جنگ معنی داشته باشد؟ اگر پرسش و تحقیق ما این باشد که چگونه می‌توان به مسائل نظری و تئوریک فکر کرد، باید این پرسش را در چنین شرایط حادی پاسخ دهیم. آنگاه توانسته‌ایم به‌واقع ضرورت آن را کشف کنیم.

ما در این شماره سعی کردیم پرسشی را مطرح کنیم که در پژوهش‌های حول مدرنیته، کمتر به آن پرداخته شده است. در واقع شخصیت‌های دوران رنسانس، برای ما کمتر محل پژوهش بوده‌اند؛ شخصیت‌هایی همچون گالیله، کپرنیک، برونو، کوزایی و آلبرت. گویا ما با ابهت عصر رنسانس ارتباط نگرفته‌ایم و هنوز آن نقطهٔ مولد این عصر که جهان و انسان جدیدی تولید کرد، به دست ما نیامده است. شاید به همین دلیل بتوان گفت فعالیت علمی اهل علم در ایران، بسیار سطحی و ریاکارانه است؛ چون با وضع زمان ارتباط نمی‌گیرد و به نقاط مولد تاریخ اندیشه توجهی ندارد و طبیعتاً عقیم از زایش تاریخ جدیدی برای ما خواهد بود.

علیرضا شفاه: مقدمه‌ای را که آقای صنایعی فرمودند، اشاره به بحرانی دارد که در آستانهٔ تاریخ رنسانس ایجاد شده است. یک بحران فکری و روحی که افراد با آن مواجه می‌شوند. چرا این مواجهه در خور پژوهش است؟ یک جنبه همین است که بالاخره وقتی به تاریخ رجوع می‌کنیم، جنبه‌هایی از تاریخ و حتی وضع کنونی‌مان آشکار می‌شود؛ اما از این مهم‌تر، این است که مسئلهٔ آستانه را تجربه می‌کنیم. گاهی

اوقات تاریخ در آستانه است؛ اما در واقع درآستانه بودن ما را فراگرفته است. به صورت کلاسیک گفته می شود بحران هایی که در این دوره مخصوصاً در فلسفه به وجود آمد، خودشان را در ظهور نومیالیسم متأخر قرون وسطی نشان دادند. وقتی هر چیزی خودش باید مستقلاً به رسمیت شناخته شود، دانش کلی تهدید می شود. وقتی دانش کلی تهدید شود، انسان تهدید می شود. انسان نمی تواند بدون مختصاتش، با جهان روبه رو شود. مسیرش چیست؟ از کجا آمده است؟ به کجا می رود؟ جهان تبدیل به یک پراکندگی شده و متلاشی می شود. جهان و انسان در میان بی نهایت ذات، نوعی سرگردانی پیدا می کند. البته این اتفاق به سرعت رخ نمی دهد. زمانی که مونتنی آزمون می کند که ببیند چنین جهانی را تا کجا می توان ادامه داد و حقیقتاً تا کجا می توان پیش رفت، به قول الکساندر کویره، با اینکه نمی خواست شکاک باشد، ولی خودش را در میان یک صحنه ویران شده و فروپاشیده دید.

ما به طور متعارف، وقتی از جهل و علم صحبت می کنیم، آن را به شناسنده نسبت می دهیم؛ اما نیکلاس کوزایی، این خصلت را مربوط به خود جهان می داند. این تفاوت خودش را در اینجا نشان می دهد که چیزها در جهان الزاماً مرزهای مشخصی ندارند و دقیق نیستند.

نتایج منطقی یا امتداد تاریخی نومیالیسم ممکن است چنین

چیزی باشد؛ اما یک نکته خیلی مهم این است که نومیالیسم چندان هم در بادی امر، ویران کننده نیست. حتی مورد استقبال برخی از جریان های به شدت ژرف و سنت مند قرار می گیرد و به آن ها نیرو می دهد و مثل نیرو محرکه آن ها عمل می کند. چگونه ممکن است تفکری که علیه دانش کلی عمل می کند، گرایشی که می خواهد کلی را کنار بگذارد و مفهوم پردازی را به چالش بکشد، به سنت های فکری نیرو دهد؟ سنت هایی که با این گرایش ارتباط مثبت می گرفتند، شاخه کمتر کلاسیک فلسفه بودند؛ مثلاً گرایشات عرفانی داشتند. این گرایشات، گرایشاتی بودند که از ظهور نومیالیسم و به چالش کشیده شدن دانش انسان، نیرو می گرفتند. چگونه ممکن

است این به‌چالش کشیده‌شدن، فکر را تقویت کند؟

نیکلاس کوزایی از فلاسفه‌ای است که از میراث همین متفکران بهره می‌برد. او از دیونوسیوس مجعول میراث می‌برد؛ می‌تواند با بوئتیوس گفت‌وگوهایی داشته باشد و هم‌زمان درباره‌اش گفته شده که آستانه‌نشین مدرنیته است؛ یعنی اگر بخواهید از آستانه عبور کنید، باید نیکلاس کوزایی را دیدار کنید. البته این مسئله‌ای عمیقاً فلسفی است که مثلاً آیا دکارت و بیکن را آستانه بدانیم یا کوزایی را. ولی به هر حال همه آن‌ها متفکرینی هستند که خصلت آستانه‌ای دارند. آن‌هایی که روی نیکلاس کوزایی تأکید دارند، بلافاصله روی برونو تأکید می‌کنند. برونو به‌عنوان کسی مطرح می‌شود که در او، آستانگی را به سمت آینده، یعنی دوران مدرن می‌توان مشاهده کرد و نیکلاس به‌عنوان کسی مطرح می‌شود که تمام گذشته را در اکنونی مجتمع کرده که در شرف تغییر است.

دانشگاه‌ها «در» دارند و شما میان خیابان و دانشگاه فاصله‌گذاری دارید. این همان مسئلهٔ بغرنجی است که میان مسئله جهان و دانش وجود دارد. اگر همه این دیوارها را بردارید، سروصدا و پریشانی خیابان‌ها با سکوت‌موردنیاز خلوتی که دانشگاه احتیاج دارد، چه خواهد کرد؟ در آن سوی مسئله، دانشگاه در خلوت خود، چه رابطه‌ای با آن طرف خواهد داشت؟ بنابراین این یک سؤال بغرنج است که چرا دانشگاه یک نقطه سیاسی است. چگونه تضادی بین آن لحظه کثرت و پریشانی با لحظه دانش وجود ندارد؟ یعنی به‌سادگی نمی‌توان دانش و جهل را با مرز قاطعی از هم جدا کرد.

عنوان کتاب اول نیکلاس کوزایی «جهل آموخته» است و نیرویی که نیکلاس آنجا دریافت می‌کند، از سر جهل است. اصلاً توضیح می‌دهد که جهل چگونه نیرومند است و چگونه دانش را تولید می‌کند. البته ما در نقدنامه، تمرکزمان بر روی رسالهٔ «درباره حدس‌ها» است. این دو رساله، رساله‌های مشهورتر و مهم‌تر کوزایی هستند که ما تفاوت بسیار مهمی میان‌شان کشف کردیم. جهل نزد نیکلاس کوزایی امری نیست که صرفاً مربوط به ما باشد. ما به‌طور متعارف، وقتی از جهل و علم صحبت می‌کنیم، آن را به شناسنده نسبت می‌دهیم؛ اما نیکلاس کوزایی، این خصلت را مربوط به خود جهان می‌داند. این تفاوت خودش را در اینجا نشان می‌دهد که چیزها

در جهان الزاماً مرزهای مشخصی ندارند و دقیق نیستند. خود چیزها دقیق نیستند، نه اینکه ما نمی‌توانیم با دقت آن‌ها را بشناسیم. نیکلاس طبقاتی که برای هستی قائل می‌شود، این‌طور است که هرچقدر شما به سمت عوالم بالا حرکت کنید، جهان علمی‌تر و دقیق‌تر می‌شود و هرچه پایین بیاییم، خود جهان جهلانی‌تر می‌شود. البته این اندیشه، اندیشه‌آشنایی در تاریخ فلسفه است؛ ولی نحوه به‌کارگیری کوزایی خیلی مهم و اثرگذار است.

کوزایی در رسالهٔ چهل آموخته، مسائل چنین جهانی را با ما طرح می‌کند. او به ما توضیح می‌دهد که دانش فراغت از جهل ندارد و خود جهل عمیقاً به دانش خدمت

می‌کند. به چه نحوی؟ ما وقتی در یک تفکر منطقی با جهان روبه‌رو می‌شویم، تضاد نمی‌تواند بخشی از دانش باشد و اندیشه‌های متضاد به رسمیت شناخته نمی‌شوند. منظورم در اینجا اصل تضاد نیست که در منطق متأخرین وجود دارد. در اینجا مسئله این است که آیا احکام متضاد را هم‌زمان می‌توان پذیرفت و تصدیق کرد؟ نیکلاس به ما توضیح می‌دهد که گزاره‌ای که

آنچه که ما باید همواره در فلسفه و این بار در نیکلاس تجربه کنیم، کشف مسئلهٔ درآستانه‌بودنِ تفکر و درآستانه‌بودن انسان است. نیکلاس به‌صورت بارزی یک فرد آستانه‌ای است و از این جهت، ارزش مطالعه دارد.

تضاد را طرح نمی‌کند، چه‌بسا اصلاً محتوایی نداشته باشد. شما تنها وقتی گزاره‌ای را می‌فهمید که در آن تضاد باشد. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ او می‌گوید آنچه نهایتاً علمی است، باید بی‌نهایت باشد. چیزی که نامتناهی نباشد، اصلاً علمی نیست. شما وقتی حکمی می‌دهید، حکمتان یا باید رو به‌سوی بی‌نهایت داشته باشد یا رجاع به بی‌نهایت و یا حاوی بی‌نهایت باشد. شما در جهان، بی‌نهایت را در نابسندگی امور محدود دیدار می‌کنید. این نابسندگی خودش را به شکل تضاد نشان می‌دهد؛ یعنی شما با احکامی روبه‌رو می‌شوید که متضاد هستند و زمانی که این تضاد را دیدار کنید، آن نیرویی که از تضاد می‌آید، دانش و محتوایی را به شما می‌دهد و شما احساس می‌کنید که دارید چیزی می‌فهمید.

مثلاً در هندسه چیزی داریم به نام خط و چیزی هم داریم به نام دایره. خوب دایره یک چیز است و خط چیز دیگری است. نیکلاس می‌گوید وقتی شعاع دایره بی‌نهایت شود، تبدیل به خط می‌شود و بنابراین دایره در حد نهایی خودش یک خط است. همین کار را راجع به دایره و مربع انجام می‌دهد. نیکلاس کوزایی دوازده رساله در تربیع دایره و ریاضیات دارد. تربیع دایره یکی از مسائلی است که در تاریخ ریاضیات بسیار مهم است. بخشی از تاریخ ریاضیات، پرداختن دانشمندان ریاضی به تربیع دایره است. اینکه من بتوانم دایره را تبدیل به مربع کنم.

چرا تربیع دایره در ریاضیات اهمیت دارد و بخش مهمی از تاریخ ریاضیات است؟ دلیل مهمش این است که دایره بر اساس مربع قابل محاسبه نیست و مربع نیز بر اساس دایره قابل محاسبه نیست. مشهورترین چهره این عدم وفاق را در کجا دیدار می‌کنیم؟ در عدد پی. چرا عدد پی در دایره ظاهر می‌شود؟ چون ما با خط فکر می‌کنیم؛ یعنی ما اندازه را به خط نسبت می‌دهیم و وقتی نسبت را برحسب خط مقیاس‌گذاری کنیم و به دایره برسیم، مقیاس‌پذیری از دست می‌رود. عدد گنگی ظاهر می‌شود که غیرقابل محاسبه است.

این را با سرعت می‌توانیم عمومی‌تر کنیم؛ یعنی آنچه در اصل موضوع علم است، مجهول است. چیزی که مجهول نیست، موضوع علم قرار نمی‌گیرد. آنچه که موضوع علم است، چیزی است که من باید بدانم، ولی هنوز نمی‌دانم. مهم‌ترین موضوعات علم، آن‌هایی هستند که سرسخت‌ترند. آنچه مجهول‌تر است، بیشتر موضوعیت پیدا می‌کند. نکته خیلی مهم این است که این موضوعات بارورتر هم هستند؛ یعنی تاریخ ریاضیات، از سر موضوعاتی انقلاب پیدا کرده که مسائل لاینحل ریاضیات پیش‌روی دانشمندان بوده است؛ مثل هندسه‌های ناقلیدسی. در تمام علوم همین‌طور است؛ یعنی آن مسائلی که به‌نحو بنیادینی مجهول هستند و ثابت شده که پاسخی ندارند یا غیرقابل محاسبه‌اند و ما نسبت به آن‌ها ناامیدی تاریخی پیدا کرده‌ایم، نیروی بزرگتری برای علم داشته‌اند.

اینجا نقش جهل در علم ظاهر می‌شود. آن چیزی برای من محتوا دارد که جهل را به رخ من بکشد. من جهل را که می‌بینم، احساس می‌کنم اینجا محتوایی هست. تضاد را که دیدار می‌کنم، فکر می‌کنم محتوایی هست. در رساله جهل آموخته، این جنبه

خیلی بارزتر است. مفهومی به نام «انطباق اضداد» مطرح می‌شود. چیزهای متضاد می‌توانند منطبق باشند؛ مثل همین تطبیق دایره و مربع. این فقط مربوط به یک مسئله نیست؛ تمام علم ما از انطباق تضادها محتوای خودشان را پیدا می‌کنند. اینجا شما با یک دوراهی مواجه هستید. یا باید این وضع بغرنجی را که کشف کرده‌اید، دائماً به سمت نقطهٔ تاریک آن حرکت دهید؛ یعنی مدام به جهل میدان بیشتری بدهید؛ چنان‌که در رسالهٔ «جهل آموخته»، تقریباً این پروژۀ همین‌طور به اتمام می‌رسد. راه دیگر این است که نظام‌سازی مفهومی کنید. دست به نوعی توضیح دربارهٔ دانش و دربارهٔ جهان بزنید که نقش جهل در آن معلوم باشد. یعنی نهایتاً در یک نظام و

منظومه قرار بگیرد. منظومه روشن است و تضاد ندارد. اساساً منظومه یعنی فرارفتن از تضاد. یعنی من منظومه‌ای را مطرح کنم که در آن، نقطهٔ تاریک عالم، در جهان‌شناسی من بگنجد. رسالهٔ «دربارهٔ حدس‌ها» به راه دوم می‌رود. یک دلیل آن همین آستانه‌نشینی است؛ یعنی نیکلاس کوزایی هر اندازه با طرح مسئله جهل، به جهان و کثرت جهان میدان می‌دهد و مدرنیته را صدا می‌زند، به همان میزان میراث‌دار

سنت فلسفه، کلیسا و قرون وسطی هم هست. او نفر دوم کلیساست؛ لذا در رسالهٔ دربارهٔ حدس‌ها سعی می‌کند کیهان‌شناسی و منظومه‌ای ارائه دهد تا این تضاد در آن بگنجد. این در واقع تلاش کوزایی برای جلوگیری از فروپاشی سنت است.

برونو می‌گوید آنچه کوزایی گفت، ولی تصریح نکرد، من می‌گویم. برونویی که از طرف کلیسا آتش زده شد، در همان موقف نیکلاس ایستاده است. اما نیکلاس نمی‌خواست تبدیل به برونو شود. کسی که بخواهد به تاریکی‌ای که در جهان هست، یعنی جهل، نقشی در یک منظومه بدهد، بسیار نزدیک است به اینکه دوبن‌گرایی

آنچه در اصل موضوع علم است، مجهول است. چیزی که مجهول نیست، موضوع علم قرار نمی‌گیرد. آنچه که موضوع علم است، چیزی است که من باید بدانم، ولی هنوز نمی‌دانم. مهم‌ترین موضوعات علم، آن‌هایی هستند که سرسخت‌ترند.

(=ثنویت) اتخاذ کند؛ یعنی به ثنویت گرایش پیدا کند؛ یعنی جهانی داشته باشد که درون آن، تاریکی و روشنی هم‌زمان در تعاملی با هم، جهان را بسازند. نیکلاس نمودارهایی می‌کشد که جهان تاریک و جهان روشن به صورت دو مثلث در هم فرو رفته‌اند.

آنچه که ما باید همواره در فلسفه و این بار در نیکلاس تجربه کنیم، کشف مسئله درآستانه‌بودن تفکر و درآستانه‌بودن انسان است. نیکلاس به‌صورت بارزی یک فرد آستانه‌ای است و از این جهت، ارزش مطالعه دارد.

لیلا کیان‌خواه: ما در سیر تاریخی فلسفه اسلامی، با رکودی مواجه می‌شویم. فلسفه اسلامی در عین حال که تا یک دوره‌ای تحول داشته و رو به رشد است، اما بعدها راکد می‌شود. اولین نکته‌ای که برای من جالب است، تفکر انتقادی نیکلاس کوزایی در استقبال از جهان است. قبل از نیکلاس، فیلسوفان دیگری هم بوده‌اند که بازگشت‌هایی داشته‌اند؛ مثل قدمی که توماس آکویناس در بازگشت به ارسطو یا اسکوتوس در بازگشت به ابن‌سینا برمی‌دارند. ولی کار نیکلاس از یک سنخ دیگری است. تفکر انتقادی خیلی عمیق‌تری نسبت به اساتید خودش دارد و از این حیث، شاید کارکردن بر روی آثارش بتواند ما را از این رکود خارج کند.

آن دیواری که بین دانشگاه و جامعه کشیده شده، دیوار خیلی محکمی است که من آن را دیوار بین فلسفه اسلامی و زندگی می‌دانم. در حالی که به نظرم فلسفه اسلامی این ظرفیت را دارد که با رویکرد انتقادی، از زندگی و جهان استقبال کند. دوره‌ای اعتقاد بر این بوده که فلسفه اسلامی مخصوص طبقه خاصی از افراد است و عوام نباید با آن آشنا شوند. ولی برای مثال، تبیین فلسفی ابن‌سینا از معاد واقعاً منحصربه‌فرد است و در جهت زندگی روزمره بسیار قابل استفاده خواهد بود؛ از جهت تبیینی که از معنای زندگی می‌توان داشت و تفاوت نگاهی که به لذت دنیوی و لذت اخروی دارد.

نکته دوم قابل استفاده از نیکلاس، نقد منطق است. واقعاً جسارت به خرج داده است در اینکه نحو دیگری هم می‌توان نگاه کرد و انسان نباید همیشه تابع سنت

باشد. نقد او به نظریه زمین‌محوری در فیزیک هم برخاسته از این جسارت است. جسارتی که بعدها کوپرنیک در تثویریک کردن خورشیدمحوری به خرج می‌دهد و خودش حاصل یک بازتأمل روی رساله‌های حوزه اسکندریه بوده است.

نکته بدیع دیگر در کوزایی، تفسیر عرفانی او از تثلیث است که مخالف دیدگاه حاکم بر کلیسا بوده است. تثلیث به معنای متعارفش، باعث می‌شود از خیلی از متفکران قرون وسطی فاصله پیدا کنیم؛ چراکه تفسیر خلقت از نظر ما و متفکران قرون وسطی

متفاوت می‌شود. مسلمانانی که در حوزه کلام، تلاش می‌کنند اسلام و مسیحیت را به هم نزدیک کنند، از کوزایی می‌توانند بهره ببرند و این به دلیل اهمیت مفهوم «وحدت» نزد کوزایی است. تفسیر عرفانی کوزایی اجازه می‌دهد که امکان تطبیق آرا فراهم شود؛ در حالی که فیلسوف مسیحی‌ای نظیر آکویناس، با وجود اقبالی که به ابن‌سینا نشان می‌دهد، به دلیل اعتقاد به تفسیر متعارف از تثلیث، از ابن‌سینا فاصله می‌گیرد.

نکته بعدی درباره نیکلاس، همت او برای گفت‌وگو بین ادیان است؛ ولی

نه به‌نحوی که این گفت‌وگو با عدول از اصول ادیان صورت بگیرد. البته پیشینیان او هم تلاش‌هایی کرده بودند؛ مثلاً فرانچسکو، که با نیکلاس در یک فرقه به حساب می‌آید، و امثال او در جنگ‌های صلیبی خیلی برای صلح و گفت‌وگو تلاش کردند؛ اما کوزایی این بحث را تثویریزه می‌کند.

علیرضا شفا: اینکه کسی بگوید تضاد محتواست و درباره وحدت بگوید انطباق

تاریخ ریاضیات، از سر موضوعاتی انقلاب پیدا کرده که مسائل لاینحل ریاضیات پیش‌روی دانشمندان بوده است؛ مثل هندسه‌های ناقطبی. در تمام علوم همین‌طور است؛ یعنی آن مسائلی که به‌نحو بنیادینی مجهول هستند و ثابت شده که پاسخی ندارند یا غیرقابل محاسبه‌اند و ما نسبت به آن‌ها ناامیدی تاریخی پیدا کرده‌ایم، نیروی بزرگتری برای علم داشته‌اند.

متضادها، از او انتظار هم می‌رود که این گرایش وحدت‌گرایانه را در مرادوات مذهبی در پیش بگیرد.

لیلا کیان‌خواه: البته کوزایی با یهودیت مشکل داشت، اما در مورد اسلام و مسیحیت، معتقد به امکان گفت‌وگوست. کوزایی رساله‌ای در مورد قرآن دارد که اثر قابل توجهی است. ویژگی این کتاب این است که اگرچه نسبت به قرآن موضع دارد، ولی توهین‌آمیز صحبت نمی‌کند. در حالی که در قرون وسطی، واکنش فیلسوفان مسیحی نسبت به اسلام، همواره با توهین‌های شدید و غلیظ همراه بوده است. با این حال کوزایی سعی کرده تا از قرآن، تعالیم مسیحیت را استخراج کند.

نکته دیگر این است که مسیر مدرنیته، با اهمیت دادن به آثار نیکلاس می‌توانست متفاوت باشد. افرادی که مدرنیته را ایجاد کردند و آن مسیر را ادامه دادند، خیلی به تفاسیر عرفانی و آثار نیکلاس توجهی نداشتند. می‌توان این پرسش را پژوهش کرد که اگر اهمیت بیشتری به دیدگاه‌های نیکلاس داده می‌شد، تاریخ به چه شکل ادامه پیدا می‌کرد.

مقایسه کوزایی و ابن‌سینا هم می‌تواند جالب توجه باشد. ابن‌سینا هم منتقد فلسفه مشاء بوده و از خیلی از آموزه‌های فلسفه نوافلاطونی استفاده کرده است. مسیر متفاوتی که این دو نفر در نقد مشاء پی گرفتند و اصول مشترکی که می‌توانند داشته باشند، موضوع مهمی برای تحقیق است. خیلی از مفسران قرون وسطی می‌گویند ابن‌سینا نسبت به فلاسفه مشاء قرون وسطی، اشرافی به حساب می‌آید. این موضوع را نیز می‌توانیم با انتقادات کوزایی به مشاء ارزیابی کنیم.

نکته آخری هم که بسیار قابل توجه بود، مراجعه به رساله «مرد عامی» برای اتخاذ مفاهیم فلسفی است و اصلاً فلسفه از آغازش، یعنی از سقراط و افلاطون، حاوی محاوراتی است که با عوام شکل می‌گیرد.

علیرضا شفا: این رویکرد تناسب دارد با اینکه در جهان، جهل چگونه کار می‌کند.

میثم سفیدخوش: به دانشگاه در قرون وسطی، برج عاج می‌گفتند. اصلاً این تعبیر متعلق به آنجاست. برج عاج لقب مریم باکره است؛ یعنی کسی که هیچ‌کس دستش به او نمی‌رسد و فقط خدا به او دسترسی دارد. انگارهٔ کلاسیک دانشگاه یا مدرسه عالی، دست‌کم از دوران افلاطون که آکادمی داشت و سردرش نوشته بود هرکس ریاضیات نمی‌داند، وارد نشود، انگاره برج عاج بوده است.

من هم به برج عاج‌نشینی اهل علم انتقاداتی دارم، اما در نسبت با بحث اخیر دربارهٔ رسالهٔ مرد عامی، باید هشدار بدهم که مبدا به پیش‌پاافتادگی بیفتیم. اگر این برج عاج‌نشینی را ابطال کنیم، ممکن است شبیه کسانی باشیم که افلاطون در رسالهٔ

جمهور در وصف‌شان می‌گفت که این‌ها آن چیزی را به حیوانات می‌دهند که حیوانات دوست دارند. یعنی مثلاً دانشمندان بروند ببینند مردم از چه بحث‌هایی خوششان می‌آید، همان بحث‌ها را انجام دهند. با این حال، برج عاج‌نشینی دانشگاه، اتصالش با واقعیت را قطع می‌کند و ممکن است یک شبکه واژگانی بین خود دانشمندان شکل بگیرد که بتوانند بین خودشان حرف بزنند.

..... //

آن دیواری که بین دانشگاه و جامعه کشیده شده، دیوار خیلی محکمی است که من آن را دیوار بین فلسفه اسلامی و زندگی می‌دانم. در حالی که به نظرم فلسفه اسلامی این ظرفیت را دارد که با رویکرد انتقادی، از زندگی و جهان استقبال کند.

مشکل بزرگتر این است که جهان دچار یک بحران و حادثه‌ای باشد، ولی دانشمندان نگران روابط عقلانی مفاهیم باشند. این برای دانش یک مسئله است. یکی از طرح‌های پرسش‌برانگیز نیکلاس کوزایی، در این باره است؛ یعنی آن چیزی مسئله است که تضادی را نمایندگی کند. برج عاج بودن دانش و دانشگاه تضادی را ایجاد کرده و به همین دلیل فوق‌العاده اهمیت دارد. امروز در رأس مسائل ما، مسئله دانشگاه است؛ چون تمام مسائل علم، مسئله دانشگاه است و تابع وضعیتش در جهان کنونی خواهند بود. چرا دانشگاه باید باشد، به‌جای اینکه نباشد؟

خوشحالم کسانی که اتفاقاً حساس به زمانه هستند، متوجه‌اند که باید در همین بحران سراغ فلسفه بروند؛ سراغ کسانی که اتفاقاً جذابیتهای هم ندارند. این تلاش، از جهت موقعیت حقوقی دانشگاه هم حائز اهمیت است. وقتی شما بودجه عمومی را خرج دانشگاه می‌کنید، دانشگاه نباید کارهای مد روز انجام دهد. کارهای مد روز را انتشارات بیرون از دانشگاه می‌تواند انجام دهد. کوزایی را اگر من و شما در دانشگاه به سراغش نرویم، هیچ‌کس به سراغش نخواهد رفت. اساساً موقعیت ما و هزینه‌ای که برای دانشگاه می‌شود، به جهت این است که این نقاط گران‌بها را که ارزش به‌سادگی قابل دریافت نیست، دریابیم.

نیکلاس کوزایی فیلسوف و متأله قرن پانزدهم میلادی است. او دقیقاً در برهه‌ای کار فلسفی می‌کند که جدال سنگین بین مسلمانان و مسیحیان در قسطنطنیه اتفاق می‌افتد و سرانجام بین ۱۴۴۸ و ۱۴۵۱ قسطنطنیه سقوط می‌کند. به چشم ما فتح می‌شود و به چشم مسیحی‌ها سقوط می‌کند. اتفاقاً برای غربی‌ها کاملاً روشن است و دعوایی نیست. این واقعه، به تعبیر آقای صنایعی، بسیار مهیب است و آن‌قدر هنوز سرمست آن پیروزی هستیم که نفهمیدیم چه اتفاقی بر سرمان آمد. بی‌گمان اگر بخواهم تاریخ فلسفه غرب بنویسم، از دو جا شروع می‌کنم: یکی سقوط قسطنطنیه و یکی طاعون سیاه. در این دوره، کوزایی در اوج نویسندگی و در اوج تفکراتش قرار دارد و مأموریت‌های فکری و سیاسی او نیز در این دوره است.

دربارهٔ رسالهٔ پالایش قرآن هم باید توضیحی بدهم. در آن دوره، گرایش‌های متفاوتی بین مسیحیان شکل گرفت؛ چراکه این سقوط، برهم‌زنندهٔ وعدهٔ بزرگ کلیسا بود، مبنی بر اینکه خدا با ماست و پیروز خواهیم شد. پاسخ‌های غیرالهیاتی و پاسخ‌های الهیاتی داده شد. پاسخ‌های غیرالهیاتی را کنار می‌گذارم. آن‌ها عبارت‌اند از رنسانس اومانیسم شمالی که در رأس آن‌ها پترارک است. آدم‌هایی مثل پترارک، از خیلی پیش‌تر ندا سر داده بودند که شکست در راه است؛ اما پاسخ‌های غیرالهیاتی می‌دادند. برخی پاسخ‌ها مرهم‌گذارانه بود؛ مثلاً رویکردی مطرح شده بود که اصلاً سلطان محمد فاتح اسمش اسلامی است، اما مسیحی است. بنابراین باید با او صحبت کنیم و به او این آگاهی را بدهیم که در واقع مسیحی است. پاسخ دیگر هم این بود که وعده خدا درست است؛ ولی ما گناه کردیم. پاسخ دیگر هم پاسخ

امثال کوزایی بود. اینکه اسلام هم به شرط پالایش‌هایی، کشش هم‌دلی‌کردن دارد. در واقع به شرط اصلاحاتی، می‌توانیم اسلام را هم به رسمیت بشناسیم. بپذیریم که قسطنطنیه دیگر سقوط کرده است؛ اما آنچه مهم‌تر است، پالایش درونی خود ماست. این رساله در واقع پالایش قرآن نیست، بلکه پالایش مسیحیت است. به همین دلیل، کوزایی خیلی پیش‌تر از مارتین لوتر، در زمره اصلاح‌طلبان دینی قرار می‌گیرد.

کوزایی در آن دوره با مسئله بسیار بغرنج تضادهای مدنی و فرهنگی روبه‌رو است و این‌ها را به زبان فلسفه ترجمه می‌کند. همین هنر کوزایی است که او را فیلسوف می‌کند. او اینجا با خود مسئله تضاد درگیر می‌شود. کتاب بسیار مهمی دارد به نام «نه‌دیگر» و آنجا عمیقاً درگیر مسئله تضاد و تناقض می‌شود. چگونه در زمانه تضادهای لاینحل می‌توان زیست؟

//
خوشحالم کسانی که اتفاقاً حساس
به زمانه هستند، متوجه‌اند که باید
در همین بحران سراغ فلسفه بروند؛
سراغ کسانی که اتفاقاً جذابیتهای
هم ندارند.

برای فیلسوف زمانی می‌توان در جهان واقع زندگی کرد که در اندیشه، امکان زندگی وجود داشته باشد؛ یعنی اگر بتوان منطقی برای زیستن در تضادها پیدا کرد، احتمالاً می‌توان در زندگی هم تضادها را تاب آورد. اینجاست که اولین کاری که باید انجام دهد، این است که محاسباتی را که تا الان موجود هستند، تضعیف کند.

به نقادی سنت اشاره شد، اما مسئله بسیار مهم‌تر از آن، ریاضیات است. ریاضیات کهن ریاضیاتی است که بیش از اندازه دگماتیک شده بود و بهایی به حدس‌ها نمی‌داد. من می‌خواهم از رساله درباره حدس‌ها دفاع کنم. در این رساله، یکی از مهم‌ترین گام‌ها برای تجدد برداشته می‌شود. ریاضیات تا پیش از نیکلاس، مناسب کاربرد در طبیعت نبود؛ چون ریاضیات علم دقیقه است و علم دقیقه هم به چیزی تعلق می‌گیرد که دقت‌پذیر باشد. پس ریاضیات به درد جهان طبیعت نمی‌خورد. کوزایی اگرچه سرانجام راهی پیدا نکرد برای راه‌دادن ریاضیات به طبیعت، ولی این

ایده‌ها را مطرح کرد. مسئله این است که امر غیردقیق شایسته مطالعه علمی هست یا نیست. اما اگر همان‌طور که آقای شفاه اشاره کردند، توجه داشته باشیم که در خود هستی و در آگاهی ما جهل سریان دارد؛ اما مگر ما به‌خاطر این جهل، علم را رها می‌کنیم؟ پس ایده آشتی‌دادن امور غیردقیق و علم اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. در اینجا مفهوم نامتناهی به میان می‌آید و اهمیت می‌یابد. ما اگر به قرن پانزده برویم، متوجه می‌شویم که چقدر الهیات و سیاست ما متکی بر تناهی جهان است.

در آموزش فلسفه اسلامی، سال‌هاست طبیعیات حذف شده است. به این خاطر که اساتید فلسفه ما، تاب مواجهه با طبیعیات جدید را نداشته‌اند؛ چون طبیعیات جدید را یا باید رد کنند یا بپذیرند. توان رد کردن که ندارند؛ اما اگر بخواهند بپذیرند، باید دست ببرند در ریاضیات و الهیات. اگر طبیعیات نیوتن پذیرفته شود، کل الهیات باید بازخوانی شود؛ والا دیگر کسی به آن مراجعه نمی‌کند. ابن‌سینا و ملاصدرا و فیلسوفان بزرگ ما به هیچ‌وجه این‌گونه نبوده‌اند؛ آن‌ها به جهان خودشان عمیقاً توجه داشته‌اند. البته این لزوماً به‌معنای گفتگو با عوام نیست؛ بلکه فیلسوف در ارتباط با علوم، با جهان واقع ارتباط برقرار می‌کند. برای بازنگری در فلسفه اسلامی، ما اهل فلسفه باید به سراغ علوم برویم. اهل علم هم البته مسئولیت دارند. ما نیاز به اهل علمی داریم که فلسفه بخوانند.

با دو نکته، بحث را به پایان می‌رسانم. اول اینکه کوزایی جزو محدود متفکران آلمانی است که آلمانی نوشته است. تا قبل از کانت، افراد بسیار کمی به آلمانی نوشته بودند. این باعث می‌شد کوزایی را در دانشگاه رسمی که زبان لاتین در آن رایج بود، کمتر به رسمیت بشناسند. این مسئله آن‌قدر اهمیت دارد که مرجع بنیادین لوتر برای ترجمه کتاب مقدس، کوزایی بود. کوزایی نقش مهمی در باروری فلسفی زبان آلمانی داشته است. ما هم امروز در فلسفه باید به زبان فارسی توجه کنیم.

در پایان، پیشنهاد من این است که کوزایی را باید با ملاصدرا مقایسه کرد. هیچ حرف مهمی در فلسفه ملاصدرا وجود ندارد که در کوزایی وجود نداشته باشد؛ بدون اینکه هیچ ارتباط تاریخی داشته باشند. شاید یکی از دلایل اینکه چرا در جهان غرب، ملاصدرا دیده نمی‌شود، همین باشد.

..... //

کوزایی اگرچه سرانجام راهی پیدا نکرد برای راه دادن ریاضیات به طبیعت، ولی این ایده‌ها را مطرح کرد. مسئله این است که امر غیردقیق شایسته مطالعه علمی هست یا نیست. توجه داشته باشیم که در خود هستی و در آگاهی ما چهل سریان دارد؛ اما مگر ما به‌خاطر این چهل، علم را رها می‌کنیم؟

امیرحسین صنایعی: جالب است در مصاحبه‌ای که با آقای یوهانس هُف از دانشگاه اینسبورک اتریش داشتیم، ایشان گفتند «کوزایی بخشی از سنت فلسفه بود که گهگاه به آن حکمت خالده نیز گفته می‌شود؛ حکمتی که می‌توان در میان متفکران عربی، یهودی و ایرانی مانند ابن‌سینا یا ملاصدرا (که فکر می‌کنم بیشتر از کانت چیزهایی برای اشتراک با کوزایی دارد) آن را یافت.» و همچنین گفتند در ایران آقای دکتر لگنهاوزن بر روی موضوع نسبت کوزایی و ملاصدرا تحقیقاتی انجام داده‌اند.

کرانه‌های بازار

نقد و بررسی مجموعه سه جلدی «قانون، قانون‌گذاری و آزادی» فردریش هایک
ترجمه مقاله ۱۹۷۸: هایک در باب لیبرالیسم
با آگزی و ویکتور واکر، محمدعلی حمایون کاتوزیان، عبدالحیدر مرفی محمدی،
سیدعلی حسینی، سیداسماعیل سمودی، علیرضا رشتابی



نقدنامه علوم انسانی

کرانه‌های بازار

اقتصاد



۹۹ اگر بپندست که نظامی تشکیلات آزاد اقتصادی به‌طور
محدودی عمل کند، این کافی نیست که قوانین مرقف
مبارهای سالی را که بیشتر به آن‌ها اشاره شد برآورده
کند. بلکه همچون پارسه است که محتوی ادعایی
قانون بدگوارهای باشد که موجب نبود مکانیسم بازار به
نحو رضایت‌بخشی عمل کند.
۶۶ از مقاله ۱۹۷۸: هایک در باب لیبرالیسم



شماره پنجم نقدنامه علوم انسانی به همت گروه اقتصاد شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی تولید شده است. در این شماره، علاوه بر برگردان مقاله ۱۹۷۸ فردریش هایک در باب لیبرالیسم به زبان فارسی، پنج مقاله از اساتید و پژوهشگران ایرانی و خارجی از جمله دکتر ویکتور وانبرگ برای بازخوانی تفکر هایک منتشر شده است. همچنین این شماره برای ارزیابی معاصر راهی که هایک در اقتصاد آزاد گشود، میزبان یادداشت‌هایی از استاد دکتر همایون کاتوزیان و دیگر پژوهشگران است. در پایان نیز، گزارش میزگردی با حضور عده‌ای از نویسندگان این شماره نقدنامه تنظیم و منتشر شده است.

کتاب «قانون، قانون‌گذاری و آزادی» اثری شناخته‌شده از فون هایک در حوزه فلسفه سیاسی و اقتصادی است که در آن، لایه‌های پنهان نهاد بازار، مورد تأمل قرار گرفته است. بازخوانی این اثر به‌همراه ترجمه مقاله لیبرالیسم هایک، که در شماره پنجم نقدنامه علوم انسانی تحت‌عنوان «کرانه‌های بازار» منتشر شده است، مجالی است برای بازاندیشی در معنای بازار و لیبرالیسم اقتصادی از دیدگاه مکتب اتریشی. آنچه نولیبرالیسم هایک را از اشکال دیگر لیبرالیسم قرن نوزدهمی یا نولکالسیک‌گرایی قرن بیستمی جدا می‌کند، تفتن و خودآگاهی آن نسبت به وضع سیاسی و غیرطبیعی بنیاد نهادن حیطة عمومی (و نه فقط امر اقتصادی) بر نظم خودبنیاد بازار است؛ آنچه که محور اقتصاد سیاسی هایک را تشکیل داده است.

یادداشتی بر شماره پنجم نقدنامه علوم انسانی

احیاء سیاست در اقتصاد

درنگی بر مناسبات اقتصاد سیاسی



علی اکبر ناسخیان

دبیر گروه اقتصاد شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی

«اقتصاد نباید سیاسی شود.» این پندی است دلسوزانه و شنیدنی که باید به آن گوش سپرد. سیاسی‌نشدن اقتصاد در این پند مهم، به معنای آن است که قواعد و روش اقتصاد که در آن، رسیدن به هدفی خاص اخذ شده است، نباید آلوده به غرض‌ورزی‌های گاه‌وبی‌گاه سیاستمداران، مدیران و متصدیان امور شود. به دیگر سخن، پیروی از قوانین اقتصادی نباید قربانی زدوبندها، باج‌خواهی‌ها، خودپرستی‌ها و ایدئولوژی‌های گروه‌های سیاسی و ذی‌نفعان مسئول در دستگاه‌های حاکمیت شود. بدین‌سان، این پند راهبر ما در گذر از پیچ‌وخم‌های دشوار ایستادن در برابر فساد و زیاده‌خواهی و دنباله‌روی از عدالت است. اقتصاد در این معنا نباید سیاسی شود و حق با پنددهندگان دلسوز است.

اما اقتصاد غیرسیاسی، در این معنای گفته‌شده، چه نسبتی با «علم اقتصاد» دانشگاهیان ما دارد؟ این پرسش، روی به پرسشی دیگر دارد: چه نسبتی است میان سیاست و اقتصاد؟

اقتصاد سیاسی در سده نوزده، ترکیبی آشنا و بسیط بود که در آن، سیاست با اقتصاد در هم آمیخته و نتیجه آن در ترکیب حقیقی با نام «اقتصاد سیاسی» شناخته می‌شد. این واژه ظاهراً در زمان هنری چهارم رایج شد. تورگو واژه اقتصاد سیاسی را

برابر کالبدشناسی سیاسی (Political Anatomy) و برای تشریح اقتصاد ایرلند به کار گرفت. کانتیلون آن را در معنای سازمان اقتصادی (Economic Organism) به کار برد که در آن، طبقات به شکل واحدهای به یکدیگر وابسته حضور داشتند. صورت‌بندی دقیق‌تر اقتصاد سیاسی در پیکره یک علم سازمان‌یافته، به‌ویژه در آثار فیزیوکرات‌ها یافت می‌شود؛ هرچند دلالت‌های آن همچون مدیریت، قانون‌گذاری و قوانین طبیعی، بعدها نیز استمرار داشت. دکتر کینه معنای سنتی این واژه را برگرفت؛ اما کاربرد اساسی جدیدی نیز به آن افزود. او این واژه را در موضوعات طبیعت ثروت، بازتولید و بازتوزیع آن به کار گرفت. اسمیت اقتصاد سیاسی را به عنوان تحقیق در ماهیت و علل ثروت ملت‌ها به کار برد و آن را همان‌گونه که فیزیوکرات‌ها اشاره کرده بودند، علمی دانست که به ماهیت بازتولید، توزیع و مصرف ثروت می‌پردازد. جیمز و استوارت میل نیز در تعریف اقتصاد سیاسی پی اسمیت را گرفتند.

رهاورد مشترک مرکانتیلیست‌ها و فیزیوکرات‌ها، با فهمی که در سده هجده از طبیعت وجود داشت، در یک اقتصاد طبیعی که ذاتاً سیاسی هم بود، به اسمیت رسید. اسمیت این بن‌مایه تازه را در اختیار گرفت و علم اقتصاد را در شکل و شمایل سازوار و ارگانیک در کتاب ثروت ملل بنا نهاد. اقتصاد سیاسی در زمان اسمیت، با مناسبات اجتماعی و تاریخی زمانه خود پیوندی نزدیک داشت و درعین‌حال علمی جهان‌شمول، که ره‌آورد روش انتزاع بود، قلمداد می‌شد. اقتصاد سیاسی در سده نوزده نیز در همان حال که علمی بود، سیاسی بود و سیاست هنوز آن را ترک نکرده بود. آن اقتصاد تک‌افتاده، «خالص» و به‌دور از سیاست، که ره‌آورد مارژینالیست‌ها بود، هنوز در انتهای این سده، در انتظار ایستاده بود. باری، این سخن به‌معنای آن است که در اقتصاد سیاسی، دگرگونی لازم بود تا نهاد سیاست را همچون چیزی اجنبی و وصله‌پینه‌ای، از دل اقتصاد سیاسی بیرون کشد. تا آن لحظه سال‌ها فاصله بود؛ فاصله‌ای که بنا به ضرورت تاریخی، تلاش‌های پیگیرانه آگوست کورنو، در احیای اقتصاد ریاضی را به ناکامی کشاند.

از دیگر سو، تا قبل از انقلاب مارژینالیست‌ها و تشکیل اقتصاد خالص (Pure Economics)، اقتصاد سیاسی عملاً به کالبد سرمایه‌داری بدل شده بود و سرمایه‌داری چون روحی در آن جاگیر شده بود. نیاز بود تا اندیشه‌ای آن را از این کالبد

بیرون کشد یا به سخن دقیق‌تر، ویژگی سرمایه‌سالارانه را از درون اقتصاد سیاسی انتزاع کند و نشان دهد. متفکران سوسیالیست همچون اوون، سن‌سیمون و پرودون، ویژگی سرمایه‌سالارانه اقتصاد سیاسی زمانه را نشان دادند؛ اما هم‌زمان ویژگی علمی آن را پوشاندند. در این میان، شکست انقلاب ۱۸۴۸ بیش‌ازپیش شعاری بودن و تخیلی بودن ایدئولوژی سوسیالیست‌ها را آشکار کرد. پس این مأموریت مارکس بود که نهاد علم را در جبهه سوسیالیست‌ها احیاء و در همان حال، از مقام علمی اقتصاد سیاسی اعاده حیثیت کند. با این همه، مارکس جبهه‌بندی سوسیالیست‌ها-

سرمایه‌دارها را تخریب نکرد؛ چه با این کار، نیروی حرکت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی را تخلیه می‌کرد و عملاً قدرت تغییر و ایجاد جنبش‌های جدید اجتماعی را سلب می‌نمود و منازعه را به سطحی صرفاً نظروزرانه فرو می‌کاست. او شکافی کوچک اما اثرگذار در درون اردوگاه سوسیال‌ها درست کرد: سوسیالیست‌های تخیلی یا اتوپیست برچسبی بود که مارکس به سوسیالیست‌های پیش از خود زد و عملاً خود و آثارش را در سمت «علمی» اقتصاد

//
اقتصاد سیاسی در سده
نوزده، ترکیبی آشنا و بسیط
بود که در آن، سیاست با
اقتصاد در هم آمیخته و
نتیجه آن در ترکیب حقیقی
با نام «اقتصاد سیاسی»
شناخته می‌شد.

بنا نهاد. این شکاف به یاری سوسیالیسم آمد و بدین‌سان جبهه سوسیالیسم از اتهام غیرعلمی بودن، شعاری بودن یا (البته با احتیاط) ویژگی «سیاست‌زدگی» نجات یافت. علم در اقتصاد سیاسی احیاء شده بود؛ اما سیاست‌زده نبود و این معنا را می‌توان با مقایسه آثار اولیه مارکس و اثر مشهورش یعنی سرمایه تأیید کرد. باری، انقلاب علمی مارکس دست جبهه معترضان به سرمایه‌داری را پر کرد و امکانی را برای انقلابی بزرگ‌تر آماده نمود که در آن، اقتصاد سیاسی می‌توانست علمی باشد و درعین‌حال انقلابی. بدین‌سان گرایش مارکس به علمی‌شدن اقتصاد، از سر علاقه به آنچه بعدها پوزیتیویسم نامیده شد، نبود؛ بلکه برخاسته از یک انگیزه سیاسی بود. اما این امکان نیرومند، با دو جریانی که در تاریخ پیش‌روی مارکس قرار گرفت، به محاق رفت:

مارژینالیست‌ها و جناح رادیکال حزب بین‌الملل دوم.

جناح رادیکال بین‌الملل دوم، عملاً نیرویی را که بر بنیان علم و سیاست اقتصادی شکل گرفته بود، در مسیری نامعلوم و معوّج تخلیه کرد و مارژینالیسم سرنوشت علم اقتصاد را به دست گرفت. مضمون اثر ناکام آگوست کورنو که در انتظار بخت خوش به سر می‌برد، به دست سرآمدان انقلاب مارژینالیسم، یعنی جونز، والراس، منگر و بعدها مارشال پرورده شد و مضمون اصلی آن، ریاضی‌سازی اقتصاد و تبدیل اقتصاد به روش بهینه‌سازی کمی، از حاشیه به متن اقتصاد آمد. چنین حرکتی از متن به حاشیه، اقتصاد سیاسی را از محتوای سیاسی آن (به هردو معنای یادشده) خالی کرد. اقتصاد به بیان جون رابینسون، به «جعبه ابزاری» تبدیل شد که بر اساس محدودیت‌ها، اهداف و عوامل اقتصادی را تأمین می‌کرد. این تغییر رویه، راه را برای پدیدآمدن ترکیبات دل‌خواهانه و قلابی فراوانی همچون اقتصاد زندگی خویشاوندی، اقتصاد پرورشی کودکان، اقتصاد جرم‌و جنایت، اقتصاد مرگ، اقتصاد ازدواج، اقتصاد ورزش، اقتصاد رسانه، اقتصاد عشق، اقتصاد نفرت و از جمله اقتصاد سیاسی باز کرد. اقتصاد سیاسی در این معنای اخیر به مسائلی همچون رابطه میان رأی‌دهندگان و انتخاب عقلایی احزاب، تعادل دموکراتیک، ترجیحات قانون‌گذاری و تصمیمات قضایی و شبیه به آن روی آورده است. آنچه رویکردهای جدید به اقتصاد سیاسی را از رویکردهای سنتی آن متمایز می‌کند، تفکیک دو حوزه سیاست و اقتصاد، چونان دو مقوله مستقل و پرداختن به روابط بین این دو مقوله و ارتباط برقرارکردن بین آن دو در بستر بهینه‌سازی کمی است.

به‌راستی انقلاب مارژینالیسم، انواع پینه‌های تخیلی، شعاری و ایدئولوژیک را از اقتصاد زدود و آن را از سیاست‌زدگی «نجات» داد؛ اما از سیاست «تهی» کرد. پاسخ به این پرسش که چه تفاوتی میان این دو معنای از سیاست وجود دارد، که یکی در ترکیب «سیاست‌زدگی» نمایان می‌شود و دیگری در «سیاست‌ورزی»، مجال دیگری می‌طلبد. اکنون اصل این تمایز برای ما اهمیت دارد. اقتصاد ما در وضعیتی است که از یکسو ترس از سیاسی‌شدن دارد و از سوی دیگر نمی‌تواند سیاسی نباشد. اقتصاد خالص که محصول تلاش‌های علمی اقتصاددانان در اواخر سده نوزده و نیز سده بیست است، اکنون در قالب علم اقتصاد حاضر است. در زمانه ما، اقتصاد

دانشگاهیان در هر دو معنا، غیرسیاسی است و بدین‌سان نمی‌تواند در مواقع بحرانی، به تصمیمی منطقی، عملی و راهگشا بیانجامد. اقتصاددانان در روزگار ما به سیاستمداران توصیه می‌کنند که شرایط اقتصادی را مطابق پیش‌فرض‌های آن‌ها قرار دهند؛ یا به دیگر سخن، اقتصاد را در یک شرایط نرمال، محاسبه‌پذیر و بر طبق فروزی که آن‌ها در کتاب‌های درسی رایج فراگرفته‌اند، قرار دهند و سپس آن‌ها خواهند گفت که راه‌حل اقتصادی مشکلات چیست. تا آن وقت، آن‌ها در کار انتشار مقاله و ترفیع پایه علمی‌شان خواهند بود.

این فهم از اقتصاد و حتی اقتصاد سیاسی، فرسنگ‌ها با فهمی که اسمیت و ریکاردو از اقتصاد سیاسی در زمانه خود داشتند، فاصله دارد و بیشتر به یک بازی رایانه‌ای می‌ماند تا حل مسئله در دنیایی واقعی و با فروض واقعی. در این میان، توسعه نظریه بازار آزاد که با تلاش‌های اقتصاددانان، با ریاضیات پیشرفته‌ای پیکره‌بندی شده بود، بیش‌ازپیش به سیاست‌زادگی از اقتصاد یاری رساند. از زمان اسمیت تا خیزش مکتب تاریخی در آلمان، زمان زیادی نبود تا انسان اروپایی دریابد بازار

جناح رادیکال بین‌الملل دوم، عملاً نیرویی را که بر بنیان علم و سیاست اقتصادی شکل گرفته بود، در مسیری نامعلوم و معوج تخلیه کرد و مارژینالیسم سرنوشت علم اقتصاد را به دست گرفت.

که پیش‌تر صرفاً یکی از نهادهای اجتماعی به شمار می‌رفت، اکنون تا سرحد یک سنت یا فرهنگ خود را بالا کشیده است. اندیشه‌های متفکران مکتب تاریخی، همچون فردریش لیست و بعدها فردریش شمولر، بیش از آنکه اختلاف‌نظر علمی پیرامون روش‌های قیاسی یا استقرایی باشد، انعکاس نگرانی از رنگ‌باختن سویه‌های قومی و ملی در فرهنگ جهان‌شمول اسکاتلندی بود. ترکیب متناقض‌نمای «قومیت جهان‌شمول»، به آلمانی‌ها نشان داد که می‌توان به اتکای علم و تجارت، یک فرهنگ قومی و ملی را به فرهنگ عمومی و جهان‌شمول بدل ساخت. خیزش مکتب تاریخی از قضا با خیزش‌های اعتراضی سوسیالیست‌ها علیه مؤلفه‌های نظام سرمایه‌داری

نظیر نظم بازار آزاد، رقابت و تنگ‌چشمی سرمایه‌داری هم‌روزگار شد. خاستگاه این اعتراض‌ها از خشونت علیه طبقه کارگر گرفته تا شیوع نابرابری و اختلاف طبقاتی، هرچه بود، طلوع‌ای بود از درانداختن طرحی نو در جهانی بی‌روح.

تحولات سریع فناوری و صنعت، اشباع پی‌درپی بازارها، نمایان‌شدن ثمرات قانون بازدهی نزولی، فزونی تولید بر تقاضای کل، بروز پی‌درپی بحران‌های کارگری و... اوضاعی را در سده بیست پیش روی نهاد که دولت‌ها را عملاً وادار به مداخله، کنترل و حتی بازآرایی تعاملات اجتماعی ساخت. مداخلات فراوان و پی‌درپی، مخاطره جامعه «دستکاری‌شده» یا به بیان هایک، جامعه «برساخته‌شده» را در پی داشت. این برساخت‌گرایی همان‌قدر که با سنت و فرهنگ و خصوصیت درون‌ذاتی آن بیگانه بود، با بازار نیز بیگانه بود. در این میان، ایده‌های سوسیالیستی که پیش‌تر نزد مارکس از قاعده‌های علمی و منطق عقلانی پیروی می‌کرد، با پرچمداری لنین و لوکزامبورگ به‌سوی رادیکالیسم رانده شد. به‌تدریج کنترل‌گرایی با سوسیالیسم و مارکسیسم برابر انگاشته شد. کنترل‌گرایی چنان ضرورتی یافت که حتی نظریه‌پردازان اقتصاد سرمایه‌داری نیز ناگزیر از تعدیل نظریات خود شدند و نمونه برجسته آن را بعدها در آرا و اندیشه‌های جان مینارد کینز می‌یابیم.

اما کنترل‌گرایی اکنون چگونه می‌توانست نظم محاسباتی را (بدون بازار) برقرار سازد؟ اگر چنین میدانی از محاسبه و نظم خودجوش در کار نباشد که کارها به آن قرار گیرد، ناگزیر یک ذهن برتر عهده‌دار محاسبه و برقراری نظم اقتصادی خواهد شد. ایده برنامه‌ریزی مرکزی در اتحاد جماهیر شوروی، از پس یک سده تجربه تاریخی اروپا در نسبت با بازار به‌دست آمده بود. یک ذهن همه‌چیزدان و مداخله‌گر، جامعه را شکلی مصنوعی می‌بخشد. روشن است که اداره جامع به شکل تصنعی و با راهکارهای کنترل‌گرا، پس از چندی، اعتراضاتی را برمی‌انگیزد. از فردریش فون هایک تا میلتون فریدمن، نه‌تنها در برابر سوسیالیسم و مارکسیسم کنترل‌گرا، بلکه در برابر ایده‌های مداخله‌جویانه کینز نیز موضعی صریحاً انتقادی گرفتند.

به اصل سخن بازگردیم. علم اقتصاد زمانه ما به احیاء سیاست نیاز دارد. سیاستی که اولاً جبهه‌بندی‌های داخل کشور را از بن و اساس تخریب نکند، ثانیاً صورت علمی آن را حفظ کند و به دام باج‌خواهی‌ها نیفتد و ثالثاً تعهد سیاسی داشته باشد.

پرسش مهم آن است که چگونه می‌توان از سیاست‌زدگی پرهیخت و درعین‌حال سیاست را در معنای اصیل آن، در این اقتصاد ازرق‌افتاده، ولی مفتخر به مقام علم، احیاء نمود. تأمل در زیرسازهای اقتصادی، اجتماعی و فلسفی نهاد و نظریه بازار می‌تواند در این خصوص راهگشا باشد. بهترین شیوه برای عبور از کج‌فهمی‌هایی

که ناشی از دستمایه‌قراردادن افکار در فضای منفعت‌طلبانه حزبی است، تأمل در متون اصلی و آشناشدن با افکار در خاستگاه اصیل آن است. بررسی آثار فردریش فون هایک، نخستین گام شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی برای تفکر پیرامون بازار و حدود و لایه‌های مندرج در آن بود. بدین‌سان تأمل و بازشناسی افکار هایک، در متن اثر برجسته او، «قانون، قانون‌گذاری و آزادی»، مجالی برای بازاندیشی در معنای بازار و لیبرالیسم اقتصادی است که در شماره پنجم نقدنامه انتشار یافت.

//
اقتصاددانان در روزگار ما به سیاستمداران توصیه می‌کنند که شرایط اقتصادی را مطابق پیش‌فرض‌های آن‌ها قرار دهند تا به آن‌ها بگویند که راه‌حل اقتصادی مشکلات چیست. تا آن وقت، آن‌ها در کار انتشار مقاله و ترفیع پایه علمی‌شان خواهند بود.

۲



گزارش

متن خوانی

.....

گزارشی از متن خوانی رساله «اساس آلمان» هگل

آلمان دیگر دولت نیست

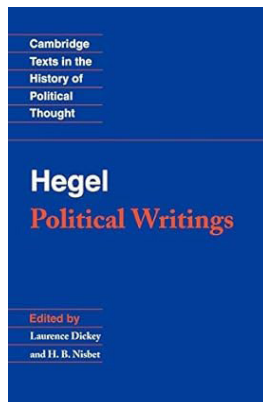
گروه علوم سیاسی

تاریخ شروع: مهر ۱۴۰۲

مسئول حلقه: اباصالح تقی‌زاده طبری

دبیر حلقه: محمدرضا هدایتی

تنظیم گزارش: محمدرضا هدایتی



مقدمه

رسالهٔ اساس آلمان^۱ جزو متون سیاسی

آغازین هگل است که بین سال‌های ۱۷۹۸ تا

۱۸۰۲ نوشته شده است. مسئله‌ای که هگل در

این رساله با آن دست‌به‌گریبان بوده، از بین رفتن آلمان در واقعیت است؛ اینکه ما از آلمان سخن می‌گوییم، اما این آلمان در واقعیت مابه‌ازایی ندارد. متن با این جملهٔ کوبنده آغاز می‌شود که «آلمان دیگر یک دولت نیست».

هگل بعد از طرح این گزاره مهم، تلاش می‌کند تا معنای «اساس داشتن» را توضیح دهد و در سیر خود، به بحث در مفهوم دولت می‌پردازد. هگل از مفهومی سخن می‌گوید که به‌واسطهٔ آن بتوانیم موقعیت آلمان آن روزگار را به‌شکل بنیادینی درک کنیم. این مفهوم ورای قانون اساسی و حقوق اساسی مراد شده است. هگل جمله‌ای در اینجا دارد که بعدتر در «عناصر فلسفهٔ حق» هم از آن سخن می‌گوید: اگر امروز نتوانیم از ایدهٔ اساس آلمان سخن بگوییم، یعنی چیزی به نام آلمان نداریم. اگر می‌خواهیم این نام حقیقی شود، باید قادر باشیم از ایدهٔ اساس آلمان سخن بگوییم.

1 The German Constitution / Die Verfassung Deutschlands

این متن در سی‌سالگی هگل و «عناصر فلسفه حق» تقریباً بیست و هفت سال بعد از آن نوشته شده است که باید نیم‌نگاهی به آن کتاب و نسبتش با این متن داشته باشیم. اهمیتی که متن پیش روی ما دارد، این است که در وضعیت به لحاظ سیاسی متفاوتی نوشته شده است؛ یعنی در بحبوحه شکست آلمان. هگل می‌پرسد چرا آلمان شکست خورده است؟ او متوجه شده است که در ظاهر چیزی به‌نام آلمان وجود دارد، اما در واقعیت آلمان از دست رفته است. این کشور سال‌ها بعد در جنگ جهانی اول هم دوباره با چنین وضعیت بغرنجی روبه‌رو می‌شود. آلمانی که تازه در سال ۱۸۷۱ به‌عنوان یک واحد سیاسی شکل گرفته بود، در جنگ جهانی اول به‌سختی شکست خورد و مجبور به پذیرش صلح شد. صلح ورسای تحقیر تمام‌عیار آلمان بود. گویی به‌ناگاه تمام نیروی تاریخی نگهدارنده آلمان در هم شکست. در آنجا هم بار دیگر آلمان از خود می‌پرسد: آیا ما موجودیتی داریم؟ همان‌طور که پیش از آن، هگل در چنین موقعیتی گفته بود: «آلمان دیگر یک دولت نیست».

آلمان دیگر یک دولت نیست

هگل نمی‌گوید آلمان دیگر یک جامعه یا اجتماع نیست. می‌گوید «آلمان دیگر یک دولت نیست»؛ اما منظور او این است که دیگر کلیتی به نام آلمان وجود ندارد؛ دیگر آلمان مابه‌ازاء واقعی ندارد. هگل در اینجا مدعی آن است که آنجا که دولتی نباشد، حتی کلیتی به نام جامعه هم وجود ندارد. «دولتمندی» امکان باهم‌بودن انسان‌ها در یک اجتماع انسانی است. او می‌گوید ما زبانمان آلمانی است، تاریخ و پادشاه مشترکی هم داریم؛ در کنار هم در سرزمینی مشترک زندگی می‌کنیم و روابطی با هم داریم؛ اما واقعاً مسّایی برای نام آلمان وجود ندارد. هگل می‌خواهد خطاب به امپراطور و امیرنشینان آلمان بگوید که آنچه به نام آلمان مدعی آن هستید، یک فریب است.

ضرب‌آهنگ این متن بسیار رادیکال است. این ضرب‌آهنگ، آلمان‌بودن آلمان را از پسِ شکست در جنگ‌های ناپلئونی زیر سؤال می‌برد. برای هگل، این شکست نشان می‌دهد که چه‌بسا دیگر «ما» بی وجود ندارد. اینکه «آلمان دیگر یک دولت نیست»

به این معنا است. این جمله به پایان نمی‌رسد و تا آخر متن گشوده است. در طول این متن، باید مدام به جمله «آلمان دیگر یک دولت نیست» و ضرب‌آهنگ بلند آن توجه داشته باشیم.

ما نیز امروز باید از خود بپرسیم «ما» به‌مثابه ایران از چه حیثی ایرانی هستیم؟ به اعتبار فارسی‌حرف‌زدن؟ به اعتبار تاریخ مشترک؟ به اعتبار سرزمین مشترک؟ چه چیزی ما را همچون یک جامعه نگه می‌دارد؟

این بحث ما را به یاد لویاتان هابز می‌اندازد. هابز در آنجا می‌گوید مادامی که دولت تشکیل نشده، جامعه‌ای هم وجود ندارد. هابز چیزی به نام جامعه منهای دولت

نمی‌شناخت. برای او اینچنین نیست که ما جامعه‌ای داریم و بعد برای تدبیر امور، دولتی را بنا می‌کنیم. در فهم مرسوم انگلیسی بعد از هابز، انسان‌ها ابتدا در چیزی شبیه به جامعه زندگی می‌کنند و بعد تصمیم می‌گیرند که دولتی تأسیس کنند؛ یعنی جامعه بر سیاست تقدم دارد. این طرح مورد تأکید جان لاک است. او در کتاب «دو رساله» می‌گوید ما قبل از دولت، جامعه‌ای داشتیم و با هم زندگی می‌کردیم و زندگی‌مان بر اساس

هگل نمی‌گوید آلمان دیگر یک جامعه یا اجتماع نیست. می‌گوید «آلمان دیگر یک دولت نیست»؛ اما منظور او این است که دیگر کلیتی به نام آلمان وجود ندارد؛ دیگر آلمان مابه‌ازاء واقعی ندارد. هگل در اینجا مدعی آن است که آنجا که دولتی نباشد، حتی کلیتی به نام جامعه هم وجود ندارد. «دولت‌مندی» امکان باهم‌بودن انسان‌ها در یک اجتماع انسانی است.

قانون عقل بود. انسان به‌صورت طبیعی عقلانیتی دارد که به او مجال مراوده و زندگی جمعی می‌دهد. بعد احساس می‌کند در نقطه اختلاف و تعارض، مثلاً بر سر مالکیت، به داوری «بی‌طرف» نیاز دارد. در این لحظه است که عزم دولت می‌کند. بنابراین دولت امری تبعی است؛ چرا که تا پیش از تشکیل دولت هم جامعه مناسبات خود را دارد. هابز چنین درکی از مسئله دولت نداشت. او می‌گوید ما پیش از قرارداد و

ورود به وضعیت لویاتان، چیزی به نام جامعه نداریم. البته معنای قرارداد نزد هابز و جان لاک تفاوت دارد. در هابز با انعقاد قرارداد، وضع طبیعی به وضع سیاسی دگرگون می‌شود و انسان به هستی جدیدی قدم می‌گذارد. میانه‌ای به اسم جامعه یا وضع اجتماعی وجود ندارد. اما نزد جان لاک، دولت توافق غیرضرور اجتماعی انسانی است که ممکن است هر زمانی با توافق دیگری جایگزین شود. برای او، این قرارداد، شبیه یک معامله است.

معلمان قدیمی‌تر حقوق اساسی، وقتی به مطالعه حقوق اساسی آلمان می‌پرداختند، ایده یک علم را در ذهن داشتند، و بر حسب این ایده، عزم آن داشتند که مفهومی برای اشاره به اساس آلمان بیورارند. اما آنان نتوانستند بر سر چنین مفهومی به توافق برسند، و همتایان مدرن آن‌ها نهایتاً تسلیم شده و دست از جست‌وجو برای یافتن چنین مفهومی کشیدند. گروه اخیر، دیگر با حقوق اساسی همچون یک علم مواجه نمی‌شوند، بلکه آن را توصیف تجربی آنچه که هست، بدون مطابقت‌دادنش با یک ایده عقلانی می‌فهمند؛ و بر این باورند که از دولت آلمان به مثابه یک امپراطوری یا اجتماع سیاسی، تنها اسمی بی‌مسئله برجای مانده است.

هگل بعد از طرح این جمله که «آلمان دیگر یک دولت نیست»، سیر بحث خود را با بررسی معنای «اساس‌داشتن» دنبال می‌کند. او در آغاز بحث خود از معنای «اساس‌داشتن»، ابتدا از دو گروه سخن می‌گوید. حقوق‌دانان پیشین بدون التفات به نقطه انضمامیت، خواهان طرحی از اساس آلمان بودند که می‌توانست به نحو علمی صورت‌بندی شود. با شکست این طرح، حقوق‌دانان مدرن به طرح دیگری روی آوردند که در ظاهر با واقعیت تجربی آشتی می‌کرد؛ اما در عمل تنها به رتق‌وافت امور روزمره توجه داشت. هگل اما می‌خواهد از هردوی این گروه‌ها فراتر رود. میدان هگل، ایستادن در همین مرز است. اما پرسش این است که چگونه می‌توان در این میانه حاضر شد؟

هگل تلاش دارد ایده عقلانی آلمان را در وضع انضمامی آن طرح کند. معنایی که هگل اینجا از وضع انضمامی در نظر دارد، شاید کمی متفاوت با چیزی باشد که بعدها در آثار او می‌بینیم. وضع انضمامی در این اثر، متأثر از خردادی همچون شکست آلمان، از پیش در طرحی عقلانی مصادره نمی‌شود و به سادگی نمی‌توان

گفت: «هرآنچه واقعی است، عقلانی است.» البته در این باره باید در سیر متن بیشتر جستجو کنیم.

اما چرا عده‌ای که به دنبال طرح مفهوم علمی از آلمان بودند، توفیق نیافتند؟ هنگامی که ما از کشور یا دولتی سخن می‌گوییم، از موجودیتی انضمامی و حاضر در زندگی سخن می‌گوییم. نگاه مفهومی تلاش می‌کند واقعیت پرباشان و پرتنش را در نقطه‌ای مشخص ثابت کند؛ تحت مفهوم زبان مشترک، نژاد مشترک، جغرافیا یا دین

مشترک. آن‌هایی که نگاه مفهومی دارند، نوعی موضع‌گیری استعلاجیانه نسبت به واقعیت دارند؛ اما واقعیت خود وجود دارد و به‌سادگی تن به مفاهیم پیشین ما نمی‌دهد و همین منجر به شکست این طرح می‌شود.

در مقابل اما حقوق‌دانان مدرن که شکست طرح علمی از اساس را مشاهده کردند، با دست‌شستن از جستجو در اساس و امر وحدت‌بخش، تلاش کردند تا آلمان را در مجموعه‌ای از قوانین و ساختارها و هرآنچه بالفعل

هگل تلاش دارد ایدهٔ عقلانی آلمان را در وضع انضمامی آن طرح کند. معنایی که هگل اینجا از وضع انضمامی در نظر دارد، شاید کمی متفاوت با چیزی باشد که بعدها در آثار او می‌بینیم.

موجود است، جستجو کنند. در «عناصر فلسفهٔ حق»، هگل با «معرفت‌شناسان انگلیسی» به همین جهت درگیر می‌شود؛ چراکه آنجا واقعیت به واقعیت فعلیت‌یافتهٔ روزمره تقلیل پیدا می‌کند و دیگر نمی‌تواند در آن کلیت و ضرورتی را جستجو کرد و لذا در نهایت به شک‌گرایی منتهی می‌شود. به یاد بیاوریم سخن کانت در نقد عقل محض را:

در آغاز، حکومت متاگیتیک (متافیزیک) تحت ادارهٔ جزم‌اندیشان، مستبدانه بود. ولی چون قانون‌گذاری او همچنان اثری از توحش کهن در خود داشت، حکومت او به سبب جنگ‌های داخلی به‌تدریج به بی‌سالاری کامل سقوط کرد: شک‌گرایان مانند گونه‌ای قوم بیابان‌گرد که هر نوع کشت‌وورز ثابت زمین را نفی می‌کنند، گاه‌به‌گاه

اتحاد شهروندان را بر هم می‌زدند.

کانت در اینجا می‌گوید ما نه حق داریم مانند عقل‌گرایان، تجربه را از پیش به استخدام مفاهیمی خودسر و مستبد در بیاوریم و نه مانند تجربه‌گرایان، تجربه محض را که خود متکثر و بی‌قاعده است، بر صدر بنشانیم. هگل هم تلاش می‌کند نشان دهد که چگونه هر دو گروه، دستشان از اساس و بنیاد آلمان کوتاه است.

این دو نوع تلاش در مورد ایران نیز از اساس شکست خورده است. امروز در دانشکده‌های تاریخ و علوم انسانی می‌گویند ایران یعنی تاریخ پرافتخار، پرشکوه و کهن. انگار از پیش، اجازه نمی‌دهیم پرسش تمام معنای خود را عرضه کند. سال‌های ۱۲۹۵ تا ۱۲۹۸ در جنگ جهانی اول، ایران گرفتار یک قحطی بزرگ شد. مردم ایران در این زمان، در اوج تباهی قرار داشتند. هم پهلوی و هم جمهوری اسلامی سعی کردند این دوره را کتمان کنند؛ چون در آن زمان، چیزی جز شیخ دناث در ایران پرسه نمی‌زد. نقل است بین ثلث تا نصف جمعیت ایران در این دوره تلف شد. آیا این ایران، باشکوه است؟ این دناث باید انکار شود تا «ایران باشکوه» بتواند واقعیت انضمامی را مصادره کند.

از آن طرف در دیارتمان جامعه‌شناسی، ایده «ایران باشکوه» را به مضحکه می‌کشند. در آنجا ایران یعنی فقر، فساد، اختلاس، اعتیاد یا از آن‌سو مجموعه‌ای از محسّنات فرهنگی و سنتی. وقتی در مورد ایران سخن می‌گویند، این امور روزمره را به صدر می‌کشند و عملاً پرسش بنیاد و اساس، در این شاخص‌ها منحل می‌شود. جامعه‌شناسی در فقدان «ایران»، با عناوینی چون «آسیب‌های اجتماعی» یا «ظرفیت‌های فرهنگی» در مورد این مسائل سخن می‌گوید. برای همین، در تحقیقات آن‌ها، تمایزی بین ایران یا هر کشور دیگری متوجه نمی‌شویم. نگاهی که مسئله را در این واقعیات تجربی و گذرا می‌بیند، نمی‌تواند به «ایران» در کلیت آن نظر داشته باشد.

۱ کانت، سنجش خرد ناب، ۱۳۶۲، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ص ۱۰.

جوهر یک امر تاریخی است

اما هگل در این میانه چگونه امکانی برای بحث خود باز می‌کند؟ هگل شروع تاریخت در فلسفه است. در فلسفه هگل، جوهر به تاریخت مجال متحدشدن با خود را می‌دهد. دیگر جوهر امری ایستاده و فارغ از امر گذرا نیست. جوهر حرکت می‌کند. هگل در مقابل طرحی قرار می‌گیرد که به‌نحو انتزاعی از جوهر سخن می‌گوید. در اینجا ایده جوهر که همواره بیانگر وحدت و ضرورت امور بوده است، خود را گرفتار امر گذرا و آشوبناک جهان می‌کند؛ با این بیان که آنچه نگهدارنده علم است و می‌تواند نقطه اتکای آن قرار گیرد، واقعیت زنده جهان است و نمی‌توان به بهانه جستجوی نقطه ضرورت، به کتمان و انکار آن پرداخت.

هگل وقتی می‌گوید «آلمان دیگر

یک دولت نیست» و از «اساس» سخن

می‌گوید، به‌دنبال یافتن یک مفهوم متافیزیکی نیست تا آن را بنیاد قرار دهد تا همه‌چیز مطابق با آن منظم شود؛ بلکه وی معتقد است اگر پرسش از «اساس»، پرسش از جوهری در آلمان است، این اساس باید حائز «تاریخت»^۱ باشد. مسئله او

۱ فارغ از این رساله که کمتر در میان آثار بزرگ هگل به چشم آمده است، اگر بگوییم هگل در فلسفه‌اش طرح انضمامیت کرده، حرف درستی نیست؛ چون هگل از تاریخت صحبت می‌کرد، نه انضمامیت. برای توضیح بیشتر در این باره، می‌توان به نقد مارکس به هگل اشاره کرد. مارکس معتقد بود که تاریخت هگل، هنوز ایده‌آلیستی است؛ زیرا هگل به‌گونه‌ای از تاریخت صحبت می‌کند که گویی توانسته از انضمامیت آن (وجه ماتریالیستی تاریخ) صرف‌نظر کند. «عناصر فلسفه حق» با این جمله شروع می‌شود: «هرآنچه که عقلانی است، واقعی است و هرآنچه که واقعی است، عقلانی است.» مارکس معتقد است که واقعیت، آن‌گونه که هگل آن را به‌واسطه عقل منظم می‌کند، رخ نمی‌دهد و تاریخت ماتریالیستی است؛ یعنی خود واقعیت، سازوکارهای پیچیده درونی دارد که بر اساس آن کار می‌کند. کارل لوییت در کتاب «از هگل تا نیچه» می‌نویسد هگل می‌خواهد تاریخ را از سر به ته بنویسد، ولی در واقع آن را از ته به سر می‌خواند؛ زیرا از رخداد‌های پیروز و نقطه‌های اوج تاریخ حرف می‌زند. او می‌تواند این کار را بکند، چون در انتهای داستان ایستاده و می‌داند که این نقاط و این دوره‌های تاریخی، موفق شده و رخ داده‌اند.

«واقعیت» و «درجهان‌بودن» است. حال باید ببینیم هگل چگونه می‌خواهد از اساسی صحبت کند که تاریخیت دارد.

هگل فیلسوفی است که اگر بخواهیم کل پروژه او را در یک جمله خلاصه کنیم، آن جمله عبارت است از اینکه «جوهر، امر تاریخی است». این را با خواندن کتاب «پدیدارشناسی» او بهتر می‌توان درک کرد. این اثر با آثار فلسفی ماقبل هگل، بسیار متفاوت است و مطالعه آن، احساسی مشابه خواندن داستان به ما می‌دهد. گویی در آن چیزی وجود دارد که دائماً در حال حرکت است و در هر حرکت، ضربه‌ای می‌خورد و به درون خویش برمی‌گردد و چیزی از خود را دوباره کشف می‌کند. یعنی خود جوهر در حال حرکت است. اما چگونه می‌توان این ادعا را بر زبان راند؟ وقتی می‌گوییم «جوهر حرکت می‌کند»، یعنی آمادگی پیدا کرده‌ایم برای پذیرش یک نقیضه در فهم پدیده‌ها.

هگل متوجه این بود که نمی‌توان از «تاریخیت» برای فهمیدن چیزها صرف‌نظر کرد. مسئله «تاریخیت» برای هگل، فهم «اکنونیت» است. این چیز هست و واقع شده و ما نمی‌توانیم «وقوع» آن را از «بود» آن جدا کنیم. این کار بسیار مهم و خطرناکی است؛ چون به یک معنا نقد تاریخ متافیزیک است. اساساً چرا متافیزیک شروع شده بود؟ متافیزیک قرار بود نگهدارنده جهان باشد. فیلسوف قرار بود جهان را از اینکه به ورطه بیفتد و خائوس (Chaos) باشد، نجات دهد. با فیلسوف بود که ما می‌توانستیم بگوییم با خائوس روبه‌رو نیستیم، بلکه با کاسموس (Cosmos) مواجهیم. اینجا بود که متافیزیک متولد شد. ارسطو با طرح جوهر، اساسی را بنا می‌کند تا به واسطه آن، جهان را نگه دارد؛ اساسی که گویی در آن تغیر راه ندارد و جهان بر آن بنا می‌شود. به همین شکل، متافیزیک در تاریخ خود، با امر متغیر یا با وجوه وجودشناختی انسان کمتر سروکاری دارد. هگل با طرح تاریخیت جوهر، به نقد سنت متافیزیک می‌پردازد، که البته این به‌معنای خروج او از متافیزیک نیست.

پس امر انضمامی به چه معناست؟ وقتی از امر انضمامی صحبت می‌کنیم، فارغ از تفاوت‌های فیلسوفان، به امر خاص (و تکنیه) نزدیک شده‌ایم. امر انضمامی دلالت دارد بر امر خاص. کی‌یرکگور، بخشی از پروژه‌اش همین امر خاص بوده است. با توجه به این تعریف، باید گفت که هگل از تاریخیت صحبت می‌کند، ولی انضمامیت یا همان امر خاص را طرح نمی‌کند. امر انضمامی بر امر خاص دلالت دارد، اما تاریخیت لزوماً بر امر خاص دلالت ندارد.

«تاریخیت» یعنی «اکنونیت»؛ یعنی من نمی‌توانم «وقوع» یک چیز را از جوهریت آن جدا کنم. به همین دلیل فلسفه هگل شبیه داستان است.

مسئله هگل این است که هر گفتاری درباره واقعیت، باید نافذ باشد؛ یعنی بتواند در واقعیت نفوذ کند و آن را حمل کند. با این حال واقعیت هم بر فهم ما فشار می‌آورد و از سمت خود اجازه نمی‌دهد که به‌سادگی مفهوم در آن نفوذ کند. گفتار علمی را در همین نقطه پرتنش باید دنبال کرد. این نقیضه سهمگین است و نمی‌توان آن را سرسری گرفت. توجه به مفهوم، ازدست‌دادن واقعیت است و توجه

به واقعیت، ازدست‌دادن مفهوم. بر این نقیضه و این میدان نمی‌توان چیرگی یافت. ما هر آن با این نقیضه مواجهیم و نمی‌توانیم از آن خارج شویم. از یک سو قانون ضرورت و کلیت می‌خواهد و در فقدان ضرورت، امکان سخن‌گفتن از قانون نداریم. از سوی دیگر، ضرورت و کلیت نمی‌تواند واقعیت را همچون آنچه هست، به رسمیت بشناسد؛ زیرا آنچه هست، پریشان و متکثر است. تکثر و پریشانی نمی‌تواند با ضرورت کنار بیاید. اما آیا از این وضعیت گریزی هست؟ چگونه می‌توان در این میدان حاضر شد؟ پرسش اساساً همین است. آیا فیلسوف و حقوقدان ما شجاعتِ ایستادن در میانه این میدان را دارد؟

//
مسئله هگل این است که هر گفتاری درباره واقعیت، باید نافذ باشد؛ یعنی بتواند در واقعیت نفوذ کند و آن را حمل کند. با این حال واقعیت هم بر فهم ما فشار می‌آورد و از سمت خود اجازه نمی‌دهد که به‌سادگی مفهوم در آن نفوذ کند.

این بحث در تمام دامنه وضعیت انسانی ریشه دوانده است. مسئله آغازین فلسفه هم همین مسئله است. این نقیضه را باید نگه داشت و نگهداشت آن با قواعد منطقی و در یک مفهوم یا گزاره علمی ممکن نمی‌شود. ما همواره در تنش این میانه قرار داریم و نمی‌توانیم از آن خلاص شویم؛ بلکه در همین کشاکش باید راهی باز کنیم. همان‌طور که در سخن‌گفتن از اساس آلمان، نمی‌توان از یک ایده ثابت

سخن گفت که وحدت آلمان از آن ناشی می‌شود یا چیزهایی که در عرصه سیاست متغیرند و از عوارض اساس محسوب می‌شوند.

اینکه چه هنگام مجال پرسش از این راه پیش می‌آید، خود پرسش مهمی است. اینکه ما امروز این متن را در پیش روی‌مان قرار داده‌ایم، بی‌تناسب با وضعیت خودمان نیست. بنابراین باید با هوشیاری این متن را خواند. ضرب‌آهنگ موقعیتی که در آن هستیم، باید در بحثمان جاری باشد. رسیدن به این پرسش، شجاعتی درخور می‌طلبد.

گزارشی از متن‌خوانی کتاب «دانش و خطا» اثر ارنست ماخ

هزار باده ناخورده در رگ تاک است

گروه مطالعات علم و فناوری
تاریخ شروع: مهر ۱۴۰۲
مسئول حلقه: علیرضا شفا
دبیر حلقه: امیرحسین صنایعی
تنظیم گزارش: محمدحسین تسخیری



کتاب دانش و خطا آخرین کتاب
ارنست ماخ، فیزیکدان و فیلسوف علم
مشهور اتریشی است. کتابی که به نوعی
وصیت‌نامه علمی ماخ و دربردارنده

روش‌شناسی علمی او است. روش‌شناسی‌ای که حاوی یک گشت مهم در درک
رابطه میان دانش و جهل است. ماخ در فصل یکم تصریح می‌کند:

برای دانشمندان این موضوع کاملاً ثانویه است که آیا ایده‌های او در یک سیستم
فلسفی معین قرار می‌گیرد یا نه، تازمانی که بتواند از آن‌ها به عنوان نقطه شروع تحقیق
بهره گیرد. از آنجایی که دانشمندان قدر خوش‌شانس نیست که اصول تزلزل‌ناپذیری
داشته باشد، عادت کرده است که حتی مطمئن‌ترین و معتبرترین دیدگاه‌ها و اصول
خود را موقتی و قابل اصلاح از طریق تجربه، بدانند. در واقع، بزرگ‌ترین پیشرفت‌ها و

1 Knowledge and Error, 1905

اکتشافات تنها از طریق این نگرش ممکن شده است... تحقیقات علمی تا حدودی شبیه به گشودن رشته‌های پیچیده‌ای است که در آن شانس تقریباً به اندازه مهارت و مشاهده دقیق حیاتی است. تحقیق برای پرسشگر به همان اندازه هیجان‌انگیز است که تعقیب یک جانور کمیاب در زمین‌های دشوار برای شکارچی. (فصل یکم، بند ۱۱)

برای ماخ در این کتاب مهم این است که نشان دهد غایت علم، یقین نیست بلکه یقین تنها نقطه عزیمت ما برای حرکت به سمت نتایجی است که در بدو امر، تنها نوعی حدس هستند. برای ماخ، داده‌های حسی بی‌واسطه، اولین چیزی است که فکر انسان به آن راه دارد. از این جهت گویی ماخ در جهانی حرف می‌زند که کانت گشوده بود. با این حال برای کانت، ادراک نهایی انسان از این انطباعات حسی، به وسیله صورت‌های فاهمه ممکن می‌شد؛ صورت‌هایی که علم یقینی را برای انسان به ارمغان می‌آورد اما ماخ این انطباعات و هر آنچه از این انطباعات در فاهمه ما نقش می‌بندد را یک پیکره نیمه‌تمام قلمداد می‌کند که با عمل خودانگیخته تفکر انسان - بدون اینکه انطباعات حسی دیگری در کار باشد - تکمیل می‌شود. فکر با داشته‌هایش، حدس می‌زد و به دنبال حدس خود حرکت می‌کند.

شکل قوانین واقعی اغلب به صورت فرضی در نظر گرفته می‌شوند، زیرا در عمل، اثبات یک قانون مستلزم تعداد نامحدودی از مشاهدات است که در آن‌ها همه تداخلات حذف شده باشند. (فصل چهاردهم، بند ۵)

این معنا از فرضیه، آن‌طور که ماخ به درستی تشخیص داده بود، معنای متفاوتی از فرضیه در تاریخ علم بود. فرضیه در تاریخ علم کلاسیک، مجموعه شروطی بود که همچون اموری داده‌شده و قطعی می‌تواند نقطه عزیمت برای استنتاج و رسیدن به قضیه باشد اما ماخ، روش علم‌ورزی جدید را مبتنی بر طرح گزاره‌هایی می‌داند که به عنوان مقصد یک تحقیق و اکتشاف علمی، فاقد قطعیت هستند. او این گزاره‌ها را فرضیه می‌نامد.

یک فرض موقت و آزمایشی را که هنوز نمی‌توان آن را اثبات کرد اما به ما در درک مجموعه‌ای از حقایق کمک می‌کند، فرضیه می‌نامیم. (فصل چهاردهم، بند ۵)

تحول در روش

درک ماخ از مفهوم تجربه، نه تنها از شیوه علم‌ورزی کلاسیک متمایز بود بلکه تمایز خود را از شیوه علم‌ورزی مدرن در دوره نخست خود، نمایان می‌کند. نیوتن به عنوان سمبل فیزیک دوره نخست عصر جدید، الهام‌بخش نظریه کانت بود؛ نظریه‌ای که تجربه را ماحصل قوای منطقی و ریاضی انسان می‌داند. چیزی که از نظر ماخ، فراتر از این قواست و می‌توان آن را به تخیل انسان و آینده‌نگری ذات او نسبت داد. فرضیه از این جهت است که نه از طریق فرایندهای منطقی و ریاضی بلکه همچون نوعی انتظار انسان از چیزی که دیده است، امکان تجربه را مهیا می‌کند.

//
**نظریه کانت تجربه را
ماحصل قوای منطقی و
ریاضی انسان می‌داند.
چیزی که از نظر ماخ، فراتر از
این قواست و می‌توان آن را
به تخیل انسان و آینده‌نگری
ذات او نسبت داد.**

نیوتن به طور قاطع از فرضیه‌ها بیزار بود. اولین قاعده فلسفی او برای تحقیق بیان می‌کند که برای توضیح طبیعت، ما باید تنها عللی را بپذیریم که واقعی و برای تبیین پدیده‌ها کافی هستند. کمی بعد، او به طور مشخص اضافه می‌کند که نتوانسته است دلیل گرانش را از پدیده‌ها استنتاج کند و هیچ فرضیه‌ای را مطرح نخواهد کرد: آنچه را که نمی‌توان از پدیده‌ها استنتاج کرد، باید فرضیه نامید

و این‌ها چه متافیزیکی، فیزیکی، مربوط به کیفیات پنهان یا مکانیکی باشند، جایی در فلسفه تجربی ندارند. (فصل چهاردهم، بند ۶)

در واقع نیوتن اجازه نمی‌داد تا نتایج حاصل از مشاهده، آلوده به گزاره‌هایی شود که می‌توانند خطا باشند اما همین جداسازی امر درست از امر نادرست، می‌تواند روند تحقیق علمی را مسدود کند و اجازه ندهد آنچه را می‌توانیم و باید بدانیم، بدانیم. می‌توان اعتراض ماخ به نیوتن را اینگونه صورت‌بندی کرد: در شرایطی که علم به استنتاج پیامدهای قطعی (منطقی و ریاضیاتی) اکتفا کند، پیکره ناقصی که به دست

آمده، برای همیشه ناقص باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، آن تخیلی که می‌توانست علل پدیده‌ها را فراتر از روابط ریاضی و منطقی آن‌ها، حدس بزند، در طرح نیوتن سرکوب و در نتیجه، راه تحقیق مسدود می‌شود. برای ماخ، هر رابطه‌ای میان عناصر یک پدیده، حاوی نقاط توضیح داده‌نشده‌ای است که آرزومندی و هدف‌مندی انسان، خواهان درک بیشتر و جامع‌تری از آن است. بر اساس همین جهت‌گیری است که ماخ رها کردن پرسش از علت شکل‌گیری گرانش را در فیزیک نیوتن، به باد انتقاد می‌گیرد.

برای ماخ، راه علم از تخیل می‌گذرد. تصویرهای مبدعانه‌ای که انسان از علل و پیامدهای پدیده‌ها می‌سازد، از قضا به او امکان این را می‌دهد تا به روابط موجود در این تصویرها، قوانین و فرمول‌های ریاضیاتی را نسبت دهد. آزمایش، مولود چنین فرایندی است. آزمایش یک عمل بالغ است که حاصل ط شدن چند مرحله در تفکر انسان می‌باشد. آزمایش قرار است حاصل تمام تلاش آرزومندانه انسان را تعیین تکلیف کند و از این رو، نتیجه آزمایش، یا تحقیق علمی را یک گام اساسی به جلو می‌برد یا انسان را وادار به تصحیح اساسی تصویرش می‌کند. این درست خلاف آن درک خامی است که آزمایش را همچون نقطه آغازین تحقیق علمی، مقدمه صورت‌بندی مفاهیم و ارائه روابط و فرمول‌ها، تلقی می‌کند.

تمایز فیزیک از ریاضیات

این درک ماخ، می‌تواند توضیحی برای تمایز فیزیک از ریاضیات باشد. در شرایطی که به نظر می‌رسد ریاضیات در تار و پود برگ برگ کتاب فیزیک حاضر است و هیچ حکم فیزیکی نیست الا اینکه به زبان ریاضی بیان می‌شود، محتوای مازاد فیزیک نسبت به ریاضیات چیست؟ و چگونه تولید می‌شود؟ این محتوای مازاد، مادامی که به دنبال دقت و صحت بیشتر محاسبات باشد، نمی‌تواند تمایز خود را از ریاضیات احراراز کند. چرا که دقت و صحت نیز می‌توانند در سعی و خطاهای مدل‌سازانه به مدد همان ابزارآلات ریاضیاتی، محقق شوند. محتوای مازاد فیزیک، ادعایی درباره دقت و صحت تصویر ما از جهان واقعی است و این با انگیزه کارکردگرایانه «صحت محاسبات»

تفاوت دارد. این درست مشابه لحظهٔ تولید علم در یونان است. لحظه‌ای که مسئلهٔ دانشمند، فراتر از توفیق عملی، دریافت حقیقت امور است؛ چه اینکه پیش از این لحظه، فن‌آورانی بوده‌اند که می‌توانستند با تقریب‌های حیرت‌انگیزی، روابط ریاضی را محقق سازند و این امر، پیش از اینکه تمایز فیزیک را از ریاضی احراز کند، تمایز علم (و از جمله خود علم ریاضی) را از فن احراز کرده است. در علم، انسان می‌خواهد واقعاً بداند. این خواست و آرزومندی، در علوم فاقد محتوای تجربی (منطق و ریاضیات) خود را در عدم اکتفا به تقریب و رسیدن به حکم قاطع نمایان می‌سازد اما در علوم

تجربی، احکام اگرچه به زبان ریاضی بیان می‌شوند - و در نتیجه قاطع هستند- اما غرض دانستن، پی‌جویی آن نقطهٔ تاریکی است که حتی ریاضی در ظاهر دربارهٔ آن سکوت کرده است.

باید توجه داشت که ماخ، پرچمدار این عقیده بود که مفاهیم و عناصر طبیعت، تنها می‌بایست در رابطه طرح و تعریف شوند و همه آنچه که دربارهٔ نقش ماخ در انقلاب علمی قرن بیستم (نظریه نسبیت)

//
در شرایطی که به نظر می‌رسد ریاضیات در تار و پود برگ برگ کتاب فیزیک حاضر است و هیچ حکم فیزیکی نیست الا اینکه به زبان ریاضی بیان می‌شود، محتوای مازاد فیزیک نسبت به ریاضیات چیست؟

گفته می‌شود در پی‌جویی سؤال دانشمندان فلسفه‌مآبی نظیر لایبنیتس بود که چرا نیوتن، مفهوم جرم را خارج از رابطه، همچون امری دلبخواهانه طرح و تعریف کرده است؟ بنابراین نباید تصور کرد که طرح ماخ از تصویرسازی، یک طرح رمانتیک است. یعنی ماخ قرار نیست دربارهٔ غنای طبیعت و فراروی از تعهد به کشف قوانین به نفع کشف شگفتی‌های منفرد سخن بگوید. برای ماخ، وجود داشتن همان هماهنگ بودن است اما درست برای امکان طرح هماهنگی و رابطه، به چیزی بیش از ابزارآلات

ریاضی نیاز است:

حقایق منفرد، تنها به واسطه محدودیت‌های حسی و توانایی‌های شناختی ما وجود دارند. تفکر، به‌طور غریزی و خودانگیخته مشاهده را فراتر برده و یک واقعیت را از جنبه‌های اجزا، پیامدها، و شرایط آن تکمیل می‌کند. (فصل چهاردهم، بند ۱)

در واقع، ادعای وجود رابطه بین دو عنصر، نیازمند تخیلی از تمام ابعاد هر دو عنصر است. زیرا وقتی درباره رابطه صحبت می‌کنیم درباره کل وجود دو عنصر، قضاوتی را بیان کرده‌ایم، در حالی که اطلاعات و مشاهدات ما از دو عنصر، ناقص است. تکمیل این اطلاعات، به مدد تصویرسازی ما است. این تصویرسازی، مقدمه حکم به رابطه میان دو عنصر است.

رابطه هدف و فرضیه

برای ماخ، نیرو محرکه این تصویرسازی در واژه «هدف» متبلور می‌شود. انسان از آنجا که سودای آینده دارد، در تدارک پر کردن فاصله‌اش با هدف است. هر چیز ندانسته‌ای، هر امر گسسته‌ای، یک تهدید برای انسان است تا نتواند با هدف دیدار کند. جهانی که از هم‌گسیخته باشد، امکان رسیدن به هدف را - همواره به‌نحو غیرمنتظره‌ای - تهدید می‌کند. بنابراین، این اقتضاء هدف‌داشتن است که انسان روابط را، خط واصل بین چیزها را، بیابد و تکمیل کند. برای ماخ، هدف اعم از هر محتوای متعالی و غیرمتعالی‌ای است که ممکن است به خود بگیرد. نفس هدف‌داشتن، انسان را به این سمت سوق می‌دهد تا روابط بین چیزها را درک کند. از این جهت، سودای شناخت، طبیعی‌ترین سودای هر موجود زنده (اعم از گیاهان، حیوانات و انسان‌ها) است. شناخت تنها از این جهت است که پشتیبانی می‌شود. من برای اینکه هلاک نشوم، برای اینکه بتوانم آینده‌ای داشته باشم، باید چیزها را بشناسم. ماخ با این طرح، هدف را واجد جنبه‌های تکاملی نیز می‌داند و از این جهت تحت تأثیر فیزیکدان تکاملی هم‌عصر خویش، ریچارد آواناریوس است.

درک ماخ از هدف، همزمان در تمایز با مکانیست‌ها و طبیعی‌دان‌های کلاسیک است. مکانیست، دشمن غایت است و فیزیک مکانیست‌ها، جهانی جبری است

که انسان در آن محکوم به قرارگیری در روابطی از پیش موجود است که رو به‌سوی چیزی ندارند. طبیعی‌دان‌های کلاسیک نیز غایت را همچون امری متعالی و کمال‌هر چیز می‌دانند، در نتیجه از نظر آن‌ها، درک جامع از سلسله‌مراتب جهان، به انسان کمک می‌کند تا در مسیر کمال قدم بردارد اما برای ماخ، هدف امری ناگزیر است. هدف‌داشتن لاجرم هم‌بسته با بقا و تداوم بقا است و از این حیث، هر موجودی نه‌تنها هدف دارد بلکه برای هدف خود تکاپو می‌کند. این درست خلاف درک طبیعی‌دان‌های کلاسیک است که حرکت به‌سمت هدف را به ارادی و غیرارادی تقسیم‌بندی می‌کنند.

برای ماخ، این تکاپوی موجودات در راستای هدف تا آنجایی عمومی است که حتی تمایز بین موجود زنده و غیرزنده را نیز زیر سؤال می‌برد.

تمایز ماخ از دو نگرش مذکور، همچنین به او اجازه می‌دهد تا پی‌جویی هدف، یک وضعیت منظم و قابل رؤیت باشد. به عبارت دیگر، وقتی تصویرسازی از آنچه نمی‌دانیم به مدد فرضیه‌هایی است که حاوی فرمول‌های ریاضیاتی هستند، آنگاه می‌توانیم انتظاراتی را که از صحت یا عدم صحت این تصویرسازی داریم، روشن کرده و برای آن آزمایش‌هایی

کاملاً دقیق طراحی کنیم. در چنین روشی است که می‌توان وقوع یا عدم وقوع هر پدیده‌ای را به چشم آورد. در غیر این صورت، هر پدیده‌ای -هرچقدر اعجاب‌انگیز- می‌تواند بخشی از یک روند عادی به حساب آید که ارزش توجه و تمرکز ندارد. تنها در شرایطی که همه‌چیز دقیق و کنترل‌شده است، امری که از کنترل خارج می‌شود، قابل مشاهده خواهد بود. این شکل پیشرفته‌ای از «جمع‌کردن حواس» انسان در زندگی روزمره است چرا که در همان اعمال زندگی روزمره نیز ما تنها در لحظه‌ای که

..... //

برای ماخ، نیرو محرکهٔ این تصویرسازی در واژهٔ «هدف» متبلور می‌شود. انسان از آنجا که سودای آینده دارد، در تدارک پر کردن فاصله‌اش با هدف است. هر چیز ندانسته‌ای، هر امر گسسته‌ای، یک تهدید برای انسان است تا نتواند با هدف دیدار کند.

شرایط را برای حس کردن چیزی، کنترل می‌کنیم و به دنبالش می‌گردیم، می‌توانیم آن را ادراک کنیم.

متدولوژی ماخ، نقطه تمایز تجربه‌گرایی اتریشی از تجربه‌گرایی انگلیسی است. در تجربه‌گرایی انگلیسی، آنچنان که در نیوتن می‌بینیم، طبیعت مرکزیت دارد. تکاپوی علمی انسان برای این است تا بتواند طبیعت را روشن کند و یک‌بار برای همیشه تکلیف آن را روشن سازد. به همین دلیل هم بود که فیزیک نیوتن در نظر کانت، علمی ازلی ابدی به نظر رسید. چرا که به نظر می‌رسید با دستاورد نیوتن،

انسان دیگر پرسشی درباره طبیعت ندارد اما تجربه‌گرایی اتریشی و نماینده آن ماخ، انسان را مرکزیت داد. تحقیق علمی، سودای انسان است و مهم‌ترین نیرو محرکه تحقیق و روش تحقیق، هدف است. باز بودن راه تحقیق علمی برای ماخ، از این جهت است که سودای انسان، سودای روشن کردن طبیعت نیست، بلکه سودای روشن کردن خود است. این را می‌توان انقلاب کپرنیکی ماخ نامید. انقلابی که اعتبار گزاره علمی را تنها به این می‌داند که میدان دید انسان را

//
وقتی تصویرسازی از آنچه نمی‌دانیم به مدد فرضیه‌هایی است که حاوی فرمول‌های ریاضیاتی هستند، آنگاه می‌توان انتظاراتی را که از این تصویرسازی داریم، روشن کرده و برای آن آزمایش‌هایی کاملاً دقیق طراحی کنیم.

فراخ‌تر از گذشته می‌کند. صفت تفصیلی «فراخ‌تر» اشاره به این دارد که این راه بی‌پایان است و از این رو یک رهرو نیز ندارد. این مقدمه استدلال ماخ برای این مدعاست که علم نیازمند انسان‌های بسیاری است تا بتواند به جلو برود. انسان‌های بسیار زیادی باید بخت خود را در این راه به آزمون بگذارند تا عده معدودی از آن‌ها، پیشرفت‌های اساسی و معناداری در علم رقم بزنند. پس علم، نیاز به جامعه علمی دارد. جامعه علمی همزمان نماد دو چیز است: اینکه راهی برای طی کردن هست، و اینکه هیچ قطعیتی برای رسیدن به مقصد وجود ندارد.

گزارشی از متن خوانی رساله «تأملات دکارتی» اثر ادموند هوسرل

پدیدارشناسی اجتماعیت

گروه فقه و حقوق

تاریخ شروع: مهر ۱۴۰۲

استاد حلقه: دکتر احمد رجبی

دبیر حلقه: رضا محمدی

تنظیم گزارش: رضا محمدی

مقدمه

مسئله‌ای که بنا داریم با مراجعه به سرآغازهای سنت پدیدارشناسی، آن را تبیین کنیم، این است که انسان چرا به تشکیل جمعیت روی می‌آورد و چگونه می‌تواند علی‌رغم اینکه فردی انسانی است، جامعه را به‌عنوان یک ضرورت ذاتی در نسبت با خودبودن خود رقم بزند. در تفکر انسانی و از موقف علمی به این مسئله پاسخ‌های مختلفی داده شده است. برخی ضرورت جمعیت را ناشی از ضرورت ذات انسانی انسان قلمداد کرده و بیان داشته‌اند که انسان مدنیّ بالطبع است. برخی دیگر معتقد بوده‌اند که تشکیل جامعه، برخاسته از قراردادی اجتماعی است. دیگرانی باور داشته‌اند که تقسیم کار عامل تحقق جمعیت بوده و از آن‌رو که انسان‌ها به صورت فردی نمی‌توانند همه مایحتاج خود را تأمین کنند، در مرادۀ طرفینی با یکدیگر، جامعه را تشکیل می‌دهند. آنچه در این جلسات مدنظر داریم، تبیینی پدیدارشناختی از ضرورت و چگونگی تشکیل جامعه در زندگی انسانی است.

این تبیین در تمایز با سایر صورت‌بندی‌های مرسوم، به دنبال نشان‌دادن این است

Edmund Husserl

Cartesian Meditations

An Introduction to Phenomenology
Translated by Donald Cairns

KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS

که اساساً فهم ما انسان‌ها از خودبودن خود، مشروط به دیگری (alterego) است. به عبارت دیگر، شرط تحقق ego یا self یا خود، حضور دیگری است و حضور دیگری مقدم است بر تحقق خود. بر این اساس، من انسانی در ذات خود، جمعی است و امکانی برای فردیت منفصل انسان قابل تصور نمی‌باشد. چنین درکی از انسان صورت پدیدارشناسانه فهمی است که ارسطو از انسان ارائه می‌کرد، مبنی بر اینکه πολιτικον (حیوان سیاسی) بودن انسان صورت دیگری از همان λογικον ζoon (حیوان ناطق) بودن اوست و اساساً ظهور انسان جز در ساحت جمعیت ممکن نیست. آنچه از جامعه بودن در اینجا اراده می‌کنیم، قرارداد اجتماعی مطرح در نزد هابز، لاک و روسو نیست و ایدئولوژی‌های سیاسی نیز نمی‌باشد؛ بلکه جامعه در این بحث، همان جهان مشترک و یا جهان‌زندگی (Lebenswelt) است که هوسرل از آن در تأمل پنجم از رساله تأملات دکارتی یاد کرده و بنیاد هستی‌شناختی ذات انسان محسوب می‌شود. هوسرل در تأمل پنجم از تأملات دکارتی، این بنیاد اصیل ذات انسانی را پی می‌گیرد و بعد از او نیز این مسیر به نحو دیگری توسط هیدگر، لویناس، مرلوپونتی و سایر اصحاب پدیدارشناسی دنبال می‌شود.

نسبت ایده و امر اجتماعی

در تبیین جامعه و امر اجتماعی باید این مطلب را در نظر بگیریم که آیا جامعه به معنای گردهم‌بودن افراد مختلف در یک قلمرو جغرافیایی است که صرف قراردادی میان افراد، چه به جهت همبستگی‌های نژادی و زبانی و چه از حیث ضرورت تقسیم کار و... آن را ایجاد می‌کند؟ یا اینکه اساساً جامعه بودن جامعه، نه برآمده از اراده افراد برای تشکیل جمعیت، بلکه حاصل تحقق ایده و معنایی به‌خصوص است؟

هوسرل برخلاف سنت پوزیتیویستی و سنت اِمپریستی که سعی دارند صرف تحقیق‌پذیری جامعه را موردنظر قرار داده و از جامعه تحقیق‌یافته سخن بگویند، به این مطلب توجه می‌دهد که اساساً برای تبیین جمعیت عینی، اگر به ایدئالیت یا اصول عقلانی توجه نکنیم، جمعیت وجهی نخواهد داشت. بر این اساس امر اجتماعی در نزد هوسرل، مبتنی بر مفهوم روی‌آوردگی (intentionality) صورت‌بندی می‌شود. در

واقع، نفس معطوف‌شدن و روی‌آوری عینی انسان نسبت به یک امر، در خود دارای ساختاری است که این ساختار، هرچند برآمده از مواجهه عینی و تجربی انسان با امور است، اما خود تجربی نبوده و بلکه در ضمن ایدئالیته‌ای تحقق یافته است. بنا بر این تعبیر، جامعه هرچند با اراده‌ای که ناشی از حضور افراد متکثر است، تحقق می‌پذیرد، اما این تحقق، بهره‌مند از ساختاری ایدئال و مفهومی-معنایی است.

در تبیین جامعه بر بستر تحقق‌پذیری ایده، نکته اینجاست که جامعه حاصل جمع اراده‌های متکثری از سوژه‌های انسانی نیست؛ بلکه نفس نسبت‌مندی است

که جمعیت را ایجاد می‌کند. این نسبت‌مندی برخاسته از تضایف آگاهی و وجود انسانی است. به عبارت دیگر، رابطه انسان با انسان دیگر یا با پدیدارهای دیگر، رابطه‌ای از سنخ سوژه و ایزه نیست؛ بلکه انسان در نفس توجه به هر چیزی، یک معطوف‌شدن و روی‌آوردنی را داراست و هم‌هنگام، آن چیز و پدیدار روی‌آورده‌شده نیز در عطف‌شدن به انسان قرار می‌گیرد. بنابراین، آنچه محل توجه واقع می‌شود، نفس این رابطه‌مندی و نسبت‌مندی است. عقل در ذات خود، عین فعل‌ورزیدن

//
آنچه از جامعه‌بودن در اینجا اراده می‌کنیم، قرارداد اجتماعی مطرح در نزد هابز، لاک و روسو نیست و ایدئولوژی‌های سیاسی نیز نمی‌باشد؛ بلکه جامعه در این بحث، همان جهان مشترک و یا جهان‌زندگی (Lebenswelt) است که هوسرل از آن در تأمل پنجم از رساله تأملات دکارتی یاد کرده است.

است و این فعل عقل چیزی جز اندیشیدن به دیگری نیست. اندیشیدن به دیگری به‌معنای معطوف‌شدن و در ربط و نسبت واقع‌شدن با دیگری است. صورت نهایی این نسبت‌مندی انسان و عقل، دریافت شأنی عقلانی از امور است که برآمده از گشودگی و روی‌آوردن‌گی انسان و متعلق شناخت انسان به یکدیگر است. هوسرل این وضع نهایی را با عنوان بیناسوژگی (intersubjectivity) وصف و تبیین می‌کند که در تأمل پنجم با آن مواجه می‌شویم.

بیناسوژگی و کیفیت آگاهی انسان

ایده اصلی عقلانیت در نزد هوسرل، ایده کل است؛ به این معنا که ما نه به‌عنوان فرد انسان که منقطع از دیگری است، بلکه به‌عنوان کل انسان‌ها که در وضعیتی بیناسوژگی در جهانی مشترک قرار داریم، بناست تا به معنا و مفهوم کل نظر کنیم. این نحوه مواجهه، مستلزم پیمودن گام‌هایی است.

ما در ابتدا هنگامی که با یک پدیدار به صورت حسی و متعین مواجه می‌شویم، به ثبات آن اطمینان می‌یابیم؛ به این معنا که در هر بار روی‌آوری به سمت آن پدیدار، آن پدیدار تغییر ذات نداده، بلکه همان پدیدار مشخص و معین برای ما به ظهور می‌رسد. در دریافت پدیدار به‌مثابه یک پدیدار دارای وحدت، من هربار که با آن مواجه می‌شوم، آن را در یک افق معینی به ظهور می‌رسانم که حاصل تألیف و اتصال افق‌های ممکن متکثری است که آن پدیدار می‌تواند در ضمن آن، برای من به ظهور برسد. من این افق‌های متکثر را به همدیگر متصل کرده و در این اتصال و تألیف افق‌هاست که پدیدار به صورت یک شیء واحد بر من آشکار می‌شود. نکته اساسی در این میان، آن است که این افق‌های متکثر ممکن باید افق‌هایی باشد که در اشتراک با دیگری صورت بپذیرد؛ یعنی دیگری نیز آن پدیدار را با افق‌های ممکن متکثرش به‌مثابه همان پدیدار وحدت‌یافته معین به ظهور برساند. به همین جهت است که می‌توانیم بگوییم که اساساً سخن‌گفتن درباره چیزی، عبارت است از با یکدیگر سخن گفتن درباره چیزی.

افق‌مندی در قامت جهان‌زندگی، به‌مثابه بنیاد تحقق فردیت انسانی

من‌بودن من به‌مثابه امری که دارای وحدت است، در ذات خود عین افق‌مندی است؛ به این معنا که من یا ego که همواره معطوف است به چیزی، هر بار که با پدیدار مواجه می‌شود، آن شیء و داده ادراک حسی، خودش را به‌عنوان یک داده اتمیک و ایزوله‌شده آشکار نمی‌کند، بلکه در ذات خود، بی‌نهایت امکان ظهور را

داراست و در میان این طیفِ کثیرِ ظهورهای بالقوه، خود را با یک ظهورِ فعلیت‌یافته معین آشکار می‌کند. بر این اساس، می‌توان گفت که افق‌مندیِ پدیدار، هم وسعتِ دیدِ ego را سبب می‌شود و هم محدودیتِ دریافت را تعیین می‌کند.

هوسرل در تأملِ پنجم این مطلب را بیان می‌کند که اساساً خودِ «من» (ego) نزد خودش یک وحدت حضور است؛ یعنی به شکل افق‌مند خودش را به نزد خود می‌گشاید. این سخن به این معناست که اساساً خودِ این ego بنیاد نیست؛ بلکه در ضمن خود، واجد بنیاد دیگری است که من را من می‌کند. این وحدتِ من در

سطح زیرین‌تری از ego، یک افق زمان یا افق حضوری است که وحدتِ من را بنیادگذاری می‌کند. در اینجا، سوژه خودش را نزد خود به واسطه فعل خود به ظهور می‌آورد. وحدتِ من، حضور است؛ حضور نزد خویش؛ به این معنا که نحوی افق و عرصه است، و این یعنی من همواره خود را در یک ساختار نخستین تألیفی به وحدت می‌رساند. بر این اساس افق حضور، ممکن‌کننده خودقوام‌بخشیِ من است و

هوسرل برخلاف سنتِ پوزیتیویستی و سنتِ امپریستی که سعی دارند صرفِ تحقق‌پذیری جامعه را موردنظر قراردادده و از جامعه تحقق‌یافته سخن بگویند، به این مطلب توجه می‌دهد که اساساً برای تبیینِ جمعیت عینی، اگر به ایدئالیتِه یا اصول عقلانی توجه نکنیم، جمعیت وجهی نخواهد داشت.

هوسرل بر این طریق است که از «من می‌اندیشم» دکارتی فراتر می‌رود.

طبق بیان هوسرل، من (ego) بنیان‌گذار مطلق نیستم، بلکه من برای اینکه من بشوم، نیازمند فعلی مقدم بر خویش هستم و این روی‌آوریِ نخستین، به تعبیر هوسرل عبارت است از «کارکردِ ناشناخته زندگی». بدین معنا، کارکردِ ناشناخته‌ای در کار است که اساساً افق را برای وحدتِ ego ممکن می‌سازد. «کارکردِ ناشناخته زندگی» نهایی‌ترین سطحی است که ذیل آن، افق حضور سوژه به نحو مطلق شکل می‌گیرد و سوژه نزد خودش به مثابه خودآگاهی در یک بازتاب، در موقعیتِ قوام‌یافتن

واقع می‌شود. مفهوم متأخر هوسرل که علوم اجتماعی پدیدارشناختی نیز از متن آن سر برآورده، دقیقاً از درون این lebenswelt یا جهان زندگی یا زیست‌جهان است. لذا مفهوم زیست‌جهان گویی در پس مفهوم ego قرار می‌گیرد و یک سطحی از زندگی را در بر می‌گیرد که ego براساس آن می‌تواند ظهور یابد. این سطح در نزد هوسرل، بنیاد اجتماعیت انسان قرار می‌گیرد.

جهان زندگی به مثابه بنیاد تحقق اجتماعیت

آنچه از صورت‌بندی هوسرل در تأمل پنجم درباره جهان زندگی یا زیست‌جهان در نسبت با اجتماعیت برمی‌آید، چنین است که من به‌عنوان ego در متن تجربه پدیداری، وقتی با انسان به مثابه دیگری مواجه می‌شوم، نمی‌توانم انسان را به منزله ابژه معنادار کنم؛ یعنی وقتی سوژه استعلایی در جهان خودش با انسان‌ها و پدیدارهای انسانی نظیر جامعه، فرهنگ، سیاست و قانون مواجه می‌شود، می‌فهمد که احراز این‌همانی و وحدت این پدیدارها مقتضای معنایی را دارد که در درونش آزادی قوام‌بخش خود را می‌بیند. لذا این سوژه استعلایی است که با intersubjectivity یا بیناسوژگی مواجه می‌شود؛ به این معنا که در مواجهه خود متوجه می‌شود که آنچه برایش آشکار می‌گردد، حیثی subjective دارد، نه آنکه ابژه باشد؛ یعنی چیزی از سنخ خودش است که برایش آشکار می‌شود. این از سنخ خود بودن به این معناست که ego در وهله اول، دیگری را به منزله ابژه‌های جهان در نظر می‌گیرد؛ اما آن را نه به منزله یک شیء طبیعی صرف، بلکه به‌عنوان یک بدن زنده که امری روحی-روانی بر آن حکم فرماست، درک می‌کند. چنین ابژه‌هایی در این وهله نخست، هنوز درون جهان هستند؛ یعنی هنوز شأن انسانی ندارند؛ زیرا شأن انسانی بودن صرفاً درون جهان بودن نیست؛ بلکه مبدأ مواجهه بودن است.

از سوی دیگر، من یا اگو که دیگران را به منزله ابژه می‌فهمد، آن‌ها را هم‌هنگام به منزله سوژه‌هایی برای این جهان درمی‌یابد؛ به این معنا که آن‌ها را به منزله تجربه‌کننده جهان (مبدأ تجربه) درک می‌کند و این جهان نیز همین جهانی است که ego در حال تجربه آن است. بنابراین، اگر هرکسی در عالم خودش باشد، یعنی در

یک وضع خودتنهانگاری (سولیپسیسم)، اساساً اجتماعی رخ نداده، یعنی اساساً آگاهی ممکن نمی‌شود؛ چون آگاهی شأن روی‌آوردگیِ افق‌مند داشته و بدین‌وجه برای تحقق آگاهی من از خود و حتی از هر پدیدارِ دیگری، باید بستر مشترکی وجود داشته باشد که بنیاد این ظهورِ من یا ego است. این بستر مشترک به بیان هوسرل همان جهانِ زندگی است.

گزارشی از پرسش‌های متن‌خوانی رساله «بوروکراسی» اثر ماکس وبر

سیاست بوروکراتیک و قدرت ملی

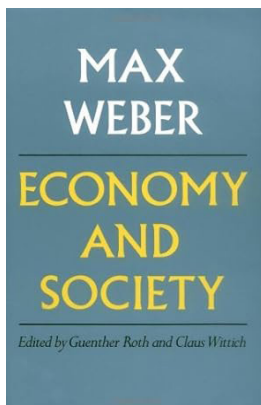
گروه مدیریت

تاریخ شروع: مرداد ۱۴۰۲

مسئول حلقه: سیدعلی کشفی

دبیر حلقه: علی‌اکبر کارگر

تنظیم گزارش: سیدعلی کشفی



۱. گفتگوهای سیاسی و عمومی ما، چه

در میان مقامات سیاسی و چه در رسانه‌های

عمومی و گروهی و چه در مکالمات روزمره

کوچه و بازار و خانه، آکنده از طرح مشکلات اند؛

از فساد و ناکارآمدی گرفته تا تبعیض و بی‌مسئولیتی. و اگر گفتگوها کمی امیدوارتر باشند، و یا فریبکارانه‌تر، به سمت ضرورت تحول سوق پیدا می‌کنند. ما درباره مشکلات و ضرورت تحول سخن می‌گوییم، اما درباره وضعی که این مشکلات درون آن هستند، یا آنچه می‌تواند تحول پیدا کند، کم‌تر می‌گوییم و یا نمی‌گوییم. ما از مشکلات می‌گوییم، اما عمده‌تاً فراموش می‌کنیم این‌ها مشکلات ادارهٔ امورند و ادارهٔ امور در دوران ما وضعی پیدا کرده است. باید بتوان این وضع را توضیح داد و آن‌گاه اندیشید: آیا این وضع می‌تواند تحولی پیدا کند؟ متن‌خوانی رساله بوروکراسی ماکس وبر، شاید جست‌وجوی راهی برای توضیح این وضع باشد.

۲. بوروکراسی یک وضع است. اگر این گزاره را فهم کنیم، آنگاه درک متفاوت‌تری

از این متن، که در ۱۹۲۲ و پس از مرگ او منتشر شد، خواهیم داشت. آن‌که گزارش‌گر

یک وضعیت است، تماشاگر بحران است. ماکس وبر دغدغه‌ای فیلسوفانه دارد و با چشمانی نگران و جانی آشفته، بحران زندگی اروپایی و خصوصاً جامعه و سیاست آلمان را در انتهای قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم به تماشا نشسته است. هرچند او متفکری عمیق است، اما وبر نهایتاً یک دانشمند است و عمیقاً تعهدی علمی (Scientific) دارد. و از این‌رو آنچه را که درک می‌کند، به شکلی روش‌مند به بیان می‌آورد.

۳. بوروکراسی برای عرف ما عمدتاً معنایی نامطلوب و منفی دارد. اما هم‌زمان وقتی از بوروکراسی سخن به میان می‌آوریم، از بوروکراسی با آن طنین ملال‌آورش، با آن طیننی که تداعی‌گر پیش‌نرفتن کارها، حاشیه‌پیدا کردن کارها، تبدیل شدن کارها به مجموعه‌ای از قواعد بیهوده و بی‌سرانجام است، در واقع داریم به سازمان‌ها و روندهای دولتی اشاره می‌کنیم. در واقع با بوروکراسی اغلب سازمان‌های دولتی برای ما تداعی می‌شود.

اما بوروکراسی در نزد وبر، یک ایدئال تایپ و یک صورت نظری و مفهومی از شیوه انجام کارها در جامعه مدرن است؛ شیوه‌ای که به‌تعبیر رایج در میان ما، هم در بخش دولتی و هم در بخش خصوصی حاکم است. اما وجود این شیوه انجام کار، یعنی ظهور و وجود بوروکراسی، شرایطی دارد. اگر بتوانیم به شیوه‌ای کانتی مسئله شرط را در اینجا درک کنیم، بصیرت‌های تازه‌ای فراهم خواهد آمد. دست‌کم و به‌اجمال می‌توان گفت این شرایط، شرط تقویم بوروکراسی‌اند و تا از لحاظ تاریخی، این شرایط فراهم نیاید، نمی‌توان گفت با بوروکراسی مواجهیم؛ حتی اگر با پیچیده‌ترین اشکال سازماندهی مواجه باشیم. -به همین دلیل ترجمه بوروکراسی به دیوان‌سالاری می‌تواند رهن باشد؛ چون از نظر وبر، بوروکراسی خصوصیت دوران تجدد است؛ در حالی که واژه دیوان‌سالاری ما را در امتداد تاریخی وجود نظام‌های دیوانی قرار می‌دهد.

وبر می‌گوید بوروکراسی اگر بخواهد در بخش دولتی وجود داشته باشد، مشروط و متکی است به وجود دولت مدرن و اینکه دولت مدرنی تشکیل شده باشد؛ و بوروکراسی در بخش خصوصی مشروط و متکی است به سرمایه‌داری. به عبارت دیگر، سرمایه‌داری و دولت مدرن شرط تقویم بوروکراسی‌اند. توجه به این موضوع بسیار مهم است؛ چرا که ما عموماً آن را نادیده می‌گیریم و توجه نمی‌کنیم که

بوروکراسی قرار است چگونه پدید بیاید.

۴. پیگیری این طرح ما را به پرسش بعدی می‌کشد: چه شکلی از روابط، مقوم بوروکراسی هستند؟ و به تبع، بوروکراسی چه شکلی از روابط را تولید می‌کند؟ اما چرا از رابطه حرف می‌زنیم؟ وقتی از سازمان سخن می‌گوییم، به یک کل اشاره می‌کنیم و نه به مجموعه افراد. از حیث فلسفی، کل خودش را در رابطه نشان می‌دهد. التفات به کل از توجه به رابطه ممکن می‌شود. به همین دلیل است که وبر در ابتدای رساله بوروکراسی، یا این بخش از رساله بوروکراسی (اگر ترجمه موجود که از گزیده و ترجمه انگلیسی دو جامعه‌شناس آمریکایی است را مبنا قرار دهیم) به ویژگی‌های آن می‌پردازد. کیفیت حقوقی روابط میان

افراد، غیرشخصی بودن روابط، اولویت جایگاه‌ها در سازمان در برابر اشخاص، اصل فرمان‌پذیری، سلسله‌مراتب و وجود نظام ارزیابی که به عنوان ویژگی بوروکراسی طرح شده‌اند، چیزی درباره رابطه و در نتیجه گزارشی از کل به ما می‌دهند. حال می‌توان این مسئله را به شکل ضمنی در کار آورد: چنان کیفیتی از روابط، نسبتی با دولت مدرن و نسبتی با سرمایه‌داری دارند.

۵. اینکه وبر نهایتاً بوروکراسی را، با آن

ویژگی‌هایی که از صورت‌بندی تجارب تاریخی برمی‌شمرد، کارآمدترین شیوه انجام امور می‌داند، بدو آشگفت‌آور است. وبر با چنین رأیی خود را در برابر انتقادات بسیاری از پیشینیان، از جامعه‌شناسان و نظرورزان مدیریت و مطالعات سازمان، قرار داده است. با این حال بصیرتی در رأی او نهفته است.

هرقدر دولت مدرن و سرمایه‌داری گریزناپذیر باشد، بوروکراسی نیز گریزناپذیر است. گرچه وبر در پژوهش گسترده خود نشان می‌دهد که در شرایطی تاریخی و ویژه اروپا، دولت مدرن و سرمایه‌داری به ظهور رسیده‌اند، اما این ظهور تاریخی ما را

بوروکراسی در نزد وبر، یک
ایدئال‌تایپ و یک صورت
نظری و مفهومی از شیوه انجام
کارها در جامعه مدرن است؛
شیوه‌ای که به تعبیر رایج در
میان ما، هم در بخش دولتی و
هم در بخش خصوصی حاکم
است.

به‌سہولت در برابر انتخاب‌های دیگر قرار نمی‌دهد. نمی‌توان دعوی نجات را سهل گرفت و به‌سادگی راهی دیگر برگزید. گرچه وبر توضیحی از شکل بوروکراسی می‌دهد و ویژگی‌های آن را تصویر می‌کند، اما توضیح او بصیرتی به ما از پیامدها و امکانات بوروکراسی در مقام یک سیاست می‌دهد، نه آنکه امکانی برای یک انتخاب جایگزین؛ هرچند که بوروکراسی در چارچوب شرایط ویژه تاریخی پدیدار شده باشد.

ماکس وبر درکی جوهرین از بوروکراسی دارد؛ هم‌چنان که درکی جوهرین از هر پدیده تاریخی. اما اینکه از امور درکی جوهرین داشته باشیم، به آن معنا نیست که بتوانیم توصیفی جوهرین و خطانابردار داشته باشیم. از این‌رو وبر در طرحی که مفهوم دارد، احتیاط به خرج می‌دهد. هیچ مفهومی ابدی نیست. این امواج زمان است که جوهره چیزها را آشکار می‌کند. پس مفهوم به یک معنا تاریخی است؛ اما مفهوم به جوهره راجع است، پس نسبی نیست. بنابراین طرح مفهومی وبر، یا همان ایدئال تایپ، گرچه فروتنانه خود را به یک دوره تاریخی محدود می‌کند، اما کنارگذاشتن آن هم سهل نیست. این کیفیت خاص مفهوم‌پردازانه، که روش وبر را در مقام الگوی علوم انسانی قرار می‌دهد، در طرحش درباره بوروکراسی نتایجی به بار آورده است.

بسیاری گمان برده‌اند اگر وبر از بوروکراسی به‌عنوان شیوه کارآمد اداره امور سخن می‌گوید، آن را به‌سادگی تجویز می‌کند. از این‌رو در شرق و غرب اروپا واکنش‌های متضادی نسبت به آن صورت گرفته است. آمریکایی‌ها، که همیشه فلسفه را به بازی گرفته‌اند، به طرح بوروکراسی وبر تاخته‌اند و تلاش کرده‌اند نشان دهند اتفاقاً بوروکراسی کارآمدترین شیوه اداره نیست و در آن خلل‌های بسیار است. اما در مقابل، روشنفکران سیاسی در ایران، خصوصاً با قراردادن اقتدار بوروکراتیک در برابر اقتدار کاریزماتیک، طرح وبر را به عنوان یک دستورالعمل نجات بر سر سیاست معاصر ایران کوفته‌اند. اما وبر، با به‌پیش کشیدن طرح بوروکراسی، پرسشی عمیق‌تر را پی گرفته است و ما باید شریک این پرسش شویم. وبر می‌پرسد حالا که معلوم شده است امر تازه‌ای ظاهر شده، چیزی که به شکل جوهری غیر از شیوه اداره امور در دوران و شرایط ماقبل تجدد یا غیر از تجدد است (یعنی در دوران سیادت پدرسالارانه یا شرایط سیادت فرهی) آیا باز هم می‌توان ریشه‌های قدرت یک قوم و ملت را پی گرفت؟ اگر دیگر اربابی نیست که تعهد به او یک قوم را قوی کند یا مرد فرهمندی

که وفاداری به او جماعتی را بسازد، چگونه می‌توان از قدرت ملی سخن گفت؟ چه چیزی آلمان را قوی‌تر می‌کند و آن را نگه می‌دارد؟ آن هم وقتی که این امر تازه، یعنی بوروکراسی، که دیگر تمام سیاست خواهد شد و همه سیاست را فرا خواهد گرفت، همه چیز را غیرشخصی می‌کند و جا را برای اراده انسانی تنگ‌تر می‌سازد. هرچند بوروکراسی به تصمیم‌های سیاسی کلیت و تداوم می‌بخشد و این دو، چون شرط

بقای یک تصمیم‌اند، تحقق آن را تمهید می‌کنند؛ اما اگر اراده‌ای نباشد که صمیمانه آن تصمیم را از آن خویش بداند، چگونه می‌تواند نافذ بیفتد؟ به این ترتیب، حتی اگر بوروکراسی با کارآمدی به ما امکان رتق و فتق امور را بدهد، آیا شاکله قدرت یک ملت را شکننده‌تر از قبل نخواهد کرد؟

آن‌چنان که گفتیم، وبر با رساله بوروکراسی می‌خواهد آن را در مقام یک انتخاب، ولو گریزناپذیر، قرار دهد و این‌گونه سیاست را که در ابتدای قرن

و بر با رساله بوروکراسی می‌خواهد آن را در مقام یک انتخاب، ولو گریزناپذیر، قرار دهد و این‌گونه سیاست را که در ابتدای قرن بیستم با شتاب به استقبال بوروکراسی می‌رود، آماده پذیرش مسئولیت آن سازد.

بیستم با شتاب به استقبال بوروکراسی می‌رود، آماده پذیرش مسئولیت آن سازد.

گزارشی از متن خوانی کتاب «تأملات» دکارت

اضطرابِ تناهی

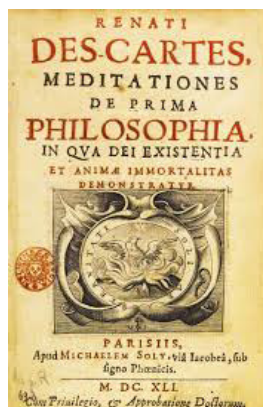
گروه فلسفه

تاریخ شروع: تیر ۱۴۰۳

مسئول حلقه: محمدرضا هدایتی

دبیر حلقه: حنا رنجدیده

تنظیم گزارش: محمدرضا هدایتی



تنها با رسیدن به دکارت است که ما واقعاً وارد فلسفه‌ای می‌شویم که به معنای دقیق کلمه، مستقل است؛ فلسفه‌ای که می‌داند از عقل به عنوان چیزی مستقل سرچشمه می‌گیرد و اینکه خودآگاهی، از لوازم ذات حقیقت است... می‌توان گفت که اینجا ما در خانه خود هستیم و مانند دریانوردی پس از سفری طولانی در دریایی طوفانی، اکنون می‌توانیم خشکی را ببینیم و به آن سلام کنیم. با دکارت، فرهنگ و فلسفه دوران مدرن، پس از سفری طولانی و خسته‌کننده در مسیری که تاکنون پیموده شده، سربرمی‌آورد. (Hegel, ۱۸۹۶: p ۲۱۷)

دکارت روحی جسور بود که موضوع فلسفه را از ابتدا مورد بازنگری قرار داد و بنیادی جدید برای آن بنا نهاد؛ بنیادی که پس از گذشت هزار سال، فلسفه بار دیگر به آن بازگشت. میزان تأثیری که این مرد بر زمانه خود و بر فرهنگ فلسفی گذاشت، قابل بیان نیست. (Hegel, ۱۸۹۶ p ۲۲۰-۲۲۱)

دکارت برخلاف آنچه گاه گفته می‌شود، نه تنها انسان را در موقعیت خدایی نمی‌نشانند، بلکه با التفات به تناهی انسان در برابر بی‌کرانگی جهان، تلاش دارد تا اقتضاء این تناهی را به جا آورد؛ چنان‌که در مقدمه تأملات می‌نویسد: به یاد داشته باشیم که باید اذهان خویش را متناهی و محدود و خدا را وجودی نامتناهی و غیرقابل احاطه بدانیم (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۲۱). انسان در فلسفه دکارت متناهی است و به همین جهت خطا می‌کند. (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۷۳) انسان خطا می‌کند، بدان جهت که محدود است و از پیش احاطه‌ای بر جهان بی‌کران ندارد. این عدم احاطه، دسترسی انسان به جهان و شناخت آن را با بحران اساسی روبه‌رو می‌کند. انسان در علم به دنبال درک کلی و ضروری از اشیاء است؛ به دنبال آنچه شیء را شیء می‌کند و وحدت می‌بخشد؛ اما آنچه در پیش روی خود می‌بیند، اشیایی است پراکنده، که نه از آن اویند و نه خود دارای نظم و وحدت مشخصی هستند. حال اگر انسان متناهی است و این اشیاء تعلق به او ندارند، بلکه غیر اویند، چگونه می‌تواند به آن‌ها راه پیدا کند و نسبت به آن‌ها شناختی حاصل کند؟

برای اینکه درک بهتری از این موقعیت داشته باشیم، باید نگاهی بیندازیم به فلاسفه پیش از دکارت و ببینیم آن‌ها چگونه با این مسئله مواجه می‌شدند. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در نمط چهارم اشارات می‌گوید مردم گمان می‌کنند موجود همان محسوس است و آنچه حس بدان راه نیابد، فرض وجودش محال است. اما بطلان این سخن، از تأمل بر همین محسوسات به دست می‌آید؛ چراکه روشن است بر این محسوسات، اسمی واحد واقع شده است؛ آن هم نه صرفاً از جهت اشتراک؛ بلکه از جهت معنای واحد؛ مثل انسان که بر زید و عمرو به معنای واحدی به کار برده می‌شود. اما آن معنای واحد را یا حس درمی‌یابد یا در نمی‌یابد. اگر آن معنا را حس نمی‌تواند دریابد، لازم آید که از جستجو در محسوس، امر نامحسوسی به دست آید که چون متخیل هم نمی‌تواند باشد، معقول است و این امری شگفت‌انگیز است. آن امر معقول واحد است و حقیقت شیء به آن برمی‌گردد. (الشیخ‌الرئیس، ۱۳۹۳ ص ۳۰۲ - جلد سوم) این سینا در این عبارات به این نکته توجه می‌دهد که شیء نمی‌تواند در فعلیت محسوس خود، وحدت داشته باشد و واجد نامی باشد؛ اما چون وحدتی دارد و نامی، پس لابد این وحدت

به حقیقتی در شیء برمی‌گردد که محسوس نیست و در ذات خود واحد و فاقد اجزاء است و آن همان وجه معقول شیء است. شیخ‌الرئیس اگرچه نهایتاً در وجود چنین امری تردید نمی‌کند، اما وجود امری نامحسوس و ناپیدا را که اساس و حقیقت شیء محسوس بدان باشد، واجد شگفتی می‌داند.

این صورت معقول، به اشیاء محسوس اجازه می‌دهد تا به علم درآیند؛ و الاً امر محسوس به جهت پراکندگی و کثرت ذاتی‌اش، موضوع علم واقع نمی‌شود. به این ترتیب، جهان محسوس از اساسی معقول برخوردار است که در خود نظام‌یافته و استوار است و دستیابی به علم و معقولیت جهان را تضمین می‌کند؛ آنچنان که فیلسوف در نهایت، مضاهای عالم عین می‌شود و می‌شود «جهانی بنشسته در گوشه‌ای».

شیخ‌الرئیس اگرچه نهایتاً در وجود چنین امری تردید نمی‌کند، اما وجود امری نامحسوس و ناپیدا را که اساس و حقیقت شیء محسوس بدان باشد، واجد شگفتی می‌داند.

آنچه اینجا در بحث ما اهمیت دارد، مواجهه‌ای است که ابن‌سینا و به‌طور کلی فیلسوفان پیشامدرن با این پرسش اساسی فلسفه داشته‌اند که انسان چگونه می‌تواند به جهان پیرامون خود علم پیدا کند. ابن‌سینا در مواجهه با این پرسش، بر امری تکیه می‌کند که اگرچه محسوس نیست و با قوای حسی ادراک

نمی‌شود، اما هست و حقیقت اشیاء به همان برمی‌گردد. در اینجا عقل مرتبه‌ای است از وجود که مجرد از ماده است و برتر از آن است؛ چنان‌که در بیان فارابی، عقول در بالاترین مرتبه هستی قرار دارند که مستقیماً از جانب «وجود اول» صادر می‌شوند و ده مرتبه دارند و هر مرتبه نوعی واحد است که تنها یک مصداق می‌تواند داشته باشد. (فارابی، ۱۹۸۶ ص ۶۱ و ۶۲) فارابی در رساله آراء أهل المدينة الفاضلة در بیان نحوه حصول علم (و حضور صور معقول نزد انسان) ابتدا توضیح می‌دهد که عقل انسان فعلیت تام ندارد، بلکه بالقوه است و می‌تواند با پذیرش صور معقول،

به‌تدریج به فعلیت برسد. اما عقل انسان کفایت لازم برای آنکه خود به فعلیت برسد، ندارد؛ بلکه به فاعل دیگری نیازمند است که آن را از قوه به فعل برساند؛ فاعلی که خود بالفعل عقل است و به آن عقل فعال می‌گویند. بنابراین عقل فعال که مرتبه دهم از عقول ده‌گانه است، وظیفه افاضه صور معقول به نفس ناطقه را دارد و از این طریق، عقل بالقوه انسان را به فعلیت می‌رساند؛ شبیه نوری که خورشید به قوه بینایی می‌دهد و با آن، قوه بینایی را به فعلیتش می‌رساند. (فارابی، ۱۹۸۶ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) پس علم با دریافت صور معقول اشیاء از عقل فعال ممکن می‌شود. بدین‌ترتیب علم اساسی استوار در جهان می‌یابد و برای انسان دست‌یافتنی می‌شود و پرسش از علم پاسخی پیدا می‌کند و آرام می‌گیرد.

دکارت اما این پرسش را بار دیگر به شکل تازه‌ای به میان آورد: اگر انسان متناهی است و اشیاء تعلق به او ندارند، چگونه می‌تواند بدان‌ها راه یابد و به آن‌ها علم پیدا کند؟ برای دکارت، آنچه فیلسوفان پیش از او با اتکا به آن امکان علم را ثابت کرده بودند، یعنی وجه معقول جهان، امری نیست که انسان متناهی بتواند از پیش بر آن تکیه کند و به آن باور داشته باشد؛ به همین جهت، پرسش از علم برای او مسیر دیگری را پیدا می‌کند.

باید یک‌بار برای همیشه در زندگی تصمیمی قاطع بگیرم که خود را از قید تمام آرایه‌ای که پیش از آن پذیرفته بودم وارهانم و اگر می‌خواستم بنای استوار و پایداری در علوم تأسیس کنم، لازم بود کار ساختن را از نو، از پایه آغاز کنم. (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۲۹)

ماجرای شک فلسفی

دکارت برای این کار، ابتدا تلاش می‌کند تا یک‌بار برای همیشه، هر آنچه شک‌کردنی است را کنار بگذارد تا اگر نهایتاً امری شک‌ناپذیر باقی ماند، همان را تکیه‌گاه علم به جهان قرار دهد. تأمل اول در کتاب تأملات، روایتی اول‌شخص از ماجرای این شک است.

من در تأمل اول، نخست دلایلی را مطرح کرده‌ام که بر اساس آن‌ها می‌توانیم

به‌طور کلی در همه چیز مخصوصاً در اشیاء مادی شک کنیم و این دست‌کم تا وقتی است که ما برای علوم، میانی دیگری، جز آنچه تاکنون به‌دست آورده‌ایم، در دست نداریم. منفعت چنین شک عامی هرچند در آغاز روشن نیست، اما بسیار بزرگ است؛ زیرا ما را از هرگونه پیشداوری نجات می‌دهد و راه بسیار ساده‌ای پیش پای ما می‌گذارد تا ذهن عادت کند که خود را از حواس وارهاند و سرانجام سبب می‌شود که هرگز دیگر نتوانیم در اموری که یک‌بار صحت آن‌ها را به‌دست آورده‌ایم، بار دیگر تردید روا داریم. (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۲۳)

دکارت تلاش می‌کند نه صرفاً امور واضح‌البطلان و اموری که دلیل بر بطلان آن‌ها دارد، بلکه هر آن چیزی که ذره‌ای تردید در آن رواست را به کناری بگذارد تا بتواند به اساسی شک‌ناپذیر دست یابد.

اینکه لحن دکارت در تأملات، بیش از آنکه به متون فلسفی کلاسیک شبیه باشد، به واگویه‌هایی می‌ماند که از زبان اول شخص بیان شده است، بیانگر نحوهٔ تلاشی است که او برای بنیان‌گذاری دوبارهٔ علم صورت می‌دهد.

باز هم به همان راهی خواهم رفت که دیروز می‌رفتم؛ یعنی با کنارنهادن هرچیزی که کمترین تردیدی در آن قابل تصور باشد، آن‌چنان پیش خواهم رفت که گویی (به یقین) دریافته‌ام که باطل محض است و این مسیر را همچنان خواهم پیمود تا به چیزی برسم که قطعی باشد و اگر هیچ کار دیگری از دستم برنیاید، دست‌کم یقین پیدا کنم که هیچ امر یقینی در عالم وجود ندارد. (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۳۶)

آنچه دکارت را از شکاکان جدا می‌کند، این است که او به شکاکیت تن نمی‌دهد و نمی‌خواهد در آن باقی بماند؛ بلکه همه تلاش او در جهت برون‌رفت از آن است و البته راه برون‌رفت را از همین شکاکیت می‌داند و به آن امید دارد.

ارشمیدس برای اینکه بتواند کره خاکی را از جا برکند و به مکان دیگر منتقل کند،

تنها خواستار یک نقطه ثابت و ساکن بود؛ من هم اگر بخت یاری کند و تنها به یک امر یقینی و تردیدناپذیر دست یابم، حق دارم امیدهایی بس والا داشته باشم. (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۳۶)

اینکه لحن دکارت در تأملات، بیش از آنکه به متون فلسفی کلاسیک شبیه باشد، به «روایت یک قصه نزدیک» (ضیاءشهابی، ۱۳۹۱ ص ۳۳) و واگویه‌هایی می‌ماند که از زبان اول شخص بیان شده است، بیانگر نحوه تلاشی است که او برای بنیان‌گذاری دوباره علم صورت می‌دهد. گفتیم دکارت با تنهایی انسان آغاز می‌کند و انسان متناهی، از پیش تکیه‌گاهی در جهان ندارد تا بتواند آن را دستاویزی برای شناخت جهان قرار دهد؛ به همین جهت، او ناگزیر است تا مسیر تفکر خود برای پاسخ به مسئله علم را از خود تفکر و از دل شکاکیت آغاز کند (Hegel, ۱۸۹۶: p ۲۲۴). او می‌خواهد ابتدا با واکاوی در درون خود، یعنی تنها چیزی که به عنوان موجودی متناهی در دسترس دارد، تکیه‌گاهی پیدا کند که بتواند با آن به جهان راه یابد و درباره اشیاء، به عنوان اموری بیرونی سخن بگوید و حکم کند.

دکارت در این سیر و سفر خود که از درون آغاز می‌شود، با بی‌رحمی، در هر آنچه پیش از آن در زندگی بدان باور داشته و هر آنچه پیشینیان به آن تکیه داشته‌اند، شک می‌کند. و حتی در آخرین مراحل شک خود، در اموری شک می‌کند که مانند ریاضیات، یقینی و شک‌ناپذیر به نظر می‌رسند. با این دلیل که ممکن است این امور یقینی، «فقط اوهام و رؤیاهایی باشد که» اهریمنی شریر و فریب‌کار و قدرتمند در ذهن من قرار داده است. (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۳۴) به بیان دیگر، اگرچه این امور بدیهی به نظر می‌رسند و از منطقی قوی برخوردارند، ممکن است همگی ساخته و پرداخته چنین اهریمنی باشند و حکایت از واقعیتی و رای خود نداشته باشند.

از کجا بدانم که من هم هرگاه رقم‌های دو و سه را با هم جمع می‌کنم، یا اضلاع مربع را می‌شمارم، یا در باب چیزهایی ساده‌تر از این‌ها حکم می‌کنم (اگر ساده‌تر از این‌ها قابل تصور باشد) فریب نخورده‌ام؟ (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۳۲ و ۳۳)

چنین شک، تنهایی انسان را به رخ او می‌کشد و به او نشان می‌دهد که حتی یقین او، از آنجا که موجودی متناهی است، می‌تواند در پس خود، حکایت از چیزی

نداشته باشد و اوهامی درخودنظم یافته و دلپذیر در ذهن او باشد. فیلسوف در اینجا بی بنیادی و سستی تکیه‌گاه خود در جهان را پیش چشم می‌آورد و تلاش می‌کند تا راهی برای رهایی از آن پیدا کند. اما این تکلیفی است دشوار و طاقت‌فرسا که می‌تواند انسان را از ادامه مسیر منصرف کند و به ورطه سستی فروغلتاند:

اما این تکلیفی است دشوار [و مشقّت‌بار] و ناخودآگاه نوعی سستی مرا در مسیر زندگی مألوف سوق می‌دهد، و درست همان‌طور که اسیری که در رؤیا از آزادی موهوم لذت می‌برد، وقتی به فکر می‌افتد که آزادی وی رؤیایی بیش نیست، از بیدارشدن

بیمناک می‌شود و با همین اوهام دل‌پذیر هم‌داستان می‌شود تا این فریفتگی باز هم ادامه یابد. (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۳۵ و ۳۶)

اندیشیدن از شئون و عوارض
«من» به‌عنوان یک جوهر نفسانی
به‌حساب نمی‌آید؛ بلکه «من» در
لحظه اندیشیدنش کشف می‌شود
و اندیشیدن عین ذات اوست.
دکارت اینجا «من» را به‌عنوان
مصادق انسان یا هر مفهوم کلی
دیگری اثبات نمی‌کند.

دکارت با تخریب و تعلیق هرآنچه
زندگی انسان با باور به آن‌ها بنا شده
بود، در جستجوی اساس استواری
برآمد که ممکن بود هیچ‌گاه یافت
نشود و برای همیشه، انسان
را در ورطه شک و ناامیدی رها
کند. دکارت در ابتدای تأمل دوم
می‌نویسد:

تأمل دیروز آن‌چنان ذهنم را از
شوкок سرشار کرد که دیگر نمی‌توانم آن‌ها را فراموش کنم و راهی هم برای حل آن‌ها
نمی‌بینم. درست مثل اینکه ناگهان در آبی بسیار ژرف افتاده باشم، به‌قدری مضطربم
که نه می‌توانم پایم را در پایاب محکم کنم و نه اینکه با شناکردن، خود را روی آب نگه
دارم... با این همه... این مسیر را همچنان خواهم پیمود تا به چیزی برسم که قطعی
باشد. (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۳۶)

بنابراین شک دکارت، بالاتر از شک معمولی و شک علمی، شک فلسفی

(مابعدالطبیعی، متافیزیکی) است؛ چراکه آماج تیر این شک (یا این تیر شک) موجود است بما هو موجود... که به یک معنا، همه فیلسوفان (البته بعضی بی‌آنکه خود ملتفت باشند)، با همین شک است که ابتدا کرده‌اند به تفکر در باب موجود بما هو موجود. (ضیاءشهابی، ۱۳۹۱ ص ۳۱)

تکیه‌گاه جدید علم

اما سفر دکارت سرانجام پایانی خوش می‌یابد و او در نهایت تکیه‌گاهی برای گذر به جهان و شناخت هستی پیدا می‌کند. و این نقطه، لحظه شگفت‌آوری است که در ابن‌سینا با کشف امر معقول در اشیاء محسوس برابر است. اما دکارت چگونه می‌تواند این لحظه شگفت‌انگیز را سپری کند و از واگویی‌های درونی خود، تکیه‌گاهی برای علم به جهان به‌عنوان امری که در مقابل اوست، پیدا کند؟ این تکیه‌گاه لاجرم می‌باید در نقطه‌ای باشد که فاصله‌ای میان درون و بیرون و به‌معنای دیگر، میان اندیشه و هستی وجود نداشته باشد. به همین جهت، اولین حکم یقینی و شک‌ناپذیر انسان، نمی‌تواند محتوایی بیرون از خود داشته باشد و همچنان می‌بایست در ادامه همان مسیر، شکل اول‌شخص داشته باشد. دکارت لحظه دستیابی به حکم آغازین فلسفه خود را اینچنین توصیف می‌کند:

وقتی این فریبکار مرا فریب می‌دهد، بدون شک من هم وجود دارم و بگذار هرچه می‌خواهد در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم. بنابراین بعد از امعان‌نظر کامل در تمام امور و بررسی دقیق آن‌ها سرانجام باید به این نتیجه معین رسید که این قضیه «من هستم» و «من وجود دارم»، **هر بار که آن را بر زبان می‌آورم یا در ذهن تصور می‌کنم، بالضرورة صادق است.** (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۳۷)

به این ترتیب، دکارت با این اولین حکم یقینی و شک‌ناپذیر خود در تأمل دوم، فلسفه مدرن را بر اساسی تازه بنیادگذاری کرد: من اندیشنده. در این تأمل، بر تأمل‌کننده آشکار می‌شود که خود او (که شناسنده است) از هر شناخته و شناختنی دیگر، شناخته‌تر و شناختنی‌تر است... بلکه تا این شناخت در کار نباشد، هیچ

شناخت دیگری میسر نتواند شد (ضیاءشهابی، ۱۳۹۱ ص ۵۷). آنچه در اینجا کشف می‌شود و اساس فلسفه قرار می‌گیرد، «منی است که در حال اندیشیدن است»، نه «موجودی که می‌اندیشد» و اندیشیدن یکی از شئون یا عوارض اوست. اینجا اندیشیدن از شئون و عوارض «من» به‌عنوان یک جوهر نفسانی به‌حساب نمی‌آید؛ بلکه «من» در لحظه اندیشیدنش کشف می‌شود و اندیشیدن عین ذات اوست. دکارت اینجا «من» را به‌عنوان مصداق انسان یا هر مفهوم کلی دیگری اثبات نمی‌کند؛ چراکه از نظر او، چنین چیزی نمی‌تواند نقطه بنیادین و استواری برای علم باشد و بلکه خود آغاز پرسش‌های بی‌سرانجام در باب ماهیت «انسان» یا آن امر کلی است.

در بیان دکارت، جوهر به‌عنوان حقیقتی «در خود» که می‌توان به کشف آن نایل شد، اثبات نمی‌شود؛ بلکه آن جوهری که در نقطه آغاز و اساس فلسفه دکارت قرار می‌گیرد، سوزهای در حال اندیشیدن است.

من قبلاً خودم را چه می‌دانستم؟
بی‌گمان خود را انسان می‌دانستم.
اما انسان چیست؟ آیا بگویم:
حیوان ناطق است؟ قطعاً نه؛ زیرا
در آن صورت باید تحقیق کنم که
حیوان چیست و ناطق چیست. و
بدین ترتیب ناخودآگاه از یک سؤال
واحد به بی‌نهایت سؤال‌های دشوارتر
دیگری می‌افتیم. (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۳۹)

در تأملات، حکم آغازین دکارت سوم‌شخص نیست که میان حکم‌کننده و محتوای حکم فاصله‌ای در کار باشد؛ برخلاف قضایای معمول فلسفه و علم که از زبان سوم‌شخص بیان می‌شوند و درباره اموری هستند که بیرون از حکم لحاظ شده‌اند؛ ولو اینکه آن حکم، درباره وجود خود بوده باشد؛ آن‌چنان که ابن‌سینا در برهان مشهور به برهان انسان معلق، در باب نفس انسان حکم می‌کند. ابن‌سینا در ابتدای نمط سوم اشارات و تنبیهات در إشعار به وجود نفس انسانی، مخاطب را به درون خود ارجاع می‌دهد و از او می‌خواهد که در آن تأمل کند:

ارجع إلى نفسك و تأمل هل إذا كنت صحيحا بل و على بعض أحوالك غيرها بحيث تفتن للشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك. (الشيخ الرئيس، ۱۳۹۳ ص ۲۹۲ - جلد دوم)

در ادامه می‌گوید تو هیچ‌گاه چه در وضعیت سلامت عقل و چه حتی در خواب و مستی، نمی‌توانی از وجود خود غافل شوی. و بعد می‌گوید حتی اگر لحظه‌ای را فرض کنی که اعضای بدنت را نمی‌بینی، بلکه اعضای بدنت از هم‌گسیخته و در هوای آزاد معلق باشند، در این شرایط، از همه چیز غافل خواهی بود، آلا وجود خودت. ابن‌سینا در تنبیه بعدی توضیح می‌دهد که تو نفست را با هیچ واسطه‌ای ادراک نمی‌کنی، نه با عقل و نه با قوای حسی؛ بلکه بی‌هیچ واسطه‌ای نسبت به آن آگاهی داری: فبقی أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى و إلى وسط فإنه لا وسط. در نهایت اثبات می‌کند که تو از طریق فعلت هم نمی‌توانی به نفست راه پیدا کنی؛ بلکه پیش از آن، باید به فاعل فعل إشعار داشته باشی.^۱

در اینجا اولاً ابن‌سینا در بیان وجود «نفس انسانی» است که امری واحد و غیر از مجموعه حواس انسان است و لاجرم نمی‌تواند خود محسوس باشد. دوم آنکه ابن‌سینا تلاش دارد تا با تنبیه و اتکا به شهود درونی، وجود نفس را به‌عنوان جوهری غیرجسمانی اثبات کند؛ جوهری در خود موجود، که در ذات خود، خود را شهود می‌کند و البته ویژگی‌ها و صفات و افعالی از قبیل اندیشیدن دارد. نتیجه شهود نفس از ذات خود، حکمی سوم‌شخص درباره وجود جوهر نفس است؛ آنچنان که ابن‌سینا از ابتدا به‌دنبال اثبات آن بود.

در بیان دکارت، جوهر به‌عنوان حقیقتی «در خود» که می‌توان به کشف آن نایل شد، اثبات نمی‌شود؛ بلکه آن جوهری که در نقطه آغاز و اساس فلسفه دکارت قرار می‌گیرد، سوژه‌ای در حال اندیشیدن است و در نقطه آغاز، تنها از موضع اول‌شخص می‌توان درباره آن سخن گفت. او به حکمی دست می‌یابد که در همان لحظه حکم، خود بر صحت خود دلالت دارد و محتوایی بیرون از خود ندارد. بنابراین در این حکم، اندیشه و هستی بر هم منطبق می‌شوند. و همین حکم، مبنایی برای فلسفه دکارت شده و فلسفه را به قلمرو تازه سوپزکتیویته وارد کرده است. (Hegel، ۱۸۹۶: p ۲۲۸)

دکارت در تلاش فلسفی خود در جهت بنانهادن اساسی استوار برای علم، با طرح تازه پرسش از علم در فلسفه خود، به درک تازه‌ای از حقیقت نائل می‌شود و فلسفه را وارد مرحله تازه‌ای می‌کند. او تلاش می‌کند در مواجهه با شکاکیت بنیادین زمانه خود، این بار اساس علم را بر اساسی بنا کند که در آن، تناهی انسان و بی‌کرانگی جهان لحاظ شده باشد. بنای تازه‌ای که او در فلسفه تأسیس می‌کند، هرچند به استحکام و ثبات بنای پیشین نباشد، اما بنایی یقینی و شک‌ناپذیر است.

با مبنای تازه‌ای که در فلسفه دکارت گذاشته می‌شود، حقیقت دیگر نه به‌عنوان مطابقت با واقعی که در مقابل او قرار دارد، بلکه به‌معنای یقین است (ضیاءشهابی، ۱۳۹۱ ص ۳۸) و یقین در تلاش علمی انسان حاصل می‌شود. جهانی که دیگر معقول نیست، از دسترس انسان خارج می‌شود و انسان با تکیه بر وجود شک‌ناپذیر خود، تلاش می‌کند تا خود جهان پراکنده و نامتناهی را به فهم درآورد. تا پیش از دکارت، حقیقتی هست که معیار علم، مطابقت با آن و خیر و سعادت انسان در گرو راهیابی و تشبیه به آن است. جهان در ذات خود معقول و استوار است و علم و عمل انسان در نظم و استواری آن مداخلیت ندارد. انسان است که باید خود را با آن منطبق و به آن نزدیک کند؛ گرچه ممکن است توفیق شناخت و دستیابی به آن حقیقت را پیدا نکند. اما از این پس، جهان تنها با تلاش انسان و به‌کارگیری روشمند عقل او معقول و آشکار می‌شود.

مآخذ

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1896. Lectures on the History of Philosophy. translated by E S Haldane. Lincoln and London : University of Nebraska Press, 1896. vol 3.
۲. الشیخ‌الرئیس، ابن‌سینا. ۱۳۹۳. الاشارات و التنبیها. قم : نشر البلاغه، ۱۳۹۳.
۳. دکارت، رنه. ۱۳۸۴. اعتراضات و پاسخ‌ها. [مترجم] علی افضلی. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- . ۱۳۸۱. تأملات در فلسفه اولی. [مترجم] احمد احمدی. تهران : سمت، ۱۳۸۱.
۴. ضیاءشهابی، پرویز. ۱۳۹۱. درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت. تهران : هرمس، ۱۳۹۱.
۵. فارابی. ۱۹۸۶. کتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. بیروت : دارالمشرق، ۱۹۸۶.
۶. مطهری، مرتضی. ۱۳۹۱. شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم. [مؤلف کتاب] محمدحسین طباطبائی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران : صدرا، ۱۳۹۱.

پس‌نوشت

۱. استاد مرتضی مطهری در شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی، با استفاده از همین برهان ابن‌سینا، توضیح می‌دهد که وجود نفس را نمی‌توان از طریق فعل آن به اثبات رساند و از این جهت، استدلال دکارت را مخدوش می‌داند و در توضیح می‌گوید:

انسان در مرحله قبل از آنکه وجود اندیشه را در خود بیابد، وجود خود را می‌یابد و خود دکارت که می‌گوید «می‌اندیشم»، معلوم می‌شود که اندیشه مطلق را نیافته، بلکه اندیشه مقید را (با اضافه به میم: می‌اندیشم) یافته؛ پس قبل از آنکه اندیشه خود را بیابد، خود را یافته است... [بنابراین] ابن‌سینا از طریق مشاهده بلاواسطه و مستقیم خود نفس (قسم اول از اقسام علم حضوری) وارد شده و دکارت از طریق شهود آثار نفسانی (قسم دوم) وارد شده و وجود اندیشه را واسطه و مبنا قرار داده و آن را دلیل بر وجود نفس گرفته است. (مطهری، ۱۳۹۱ ص ۵۴)

آنچه در این نقل‌قول اهمیت دارد، توجه به درکی است که در فلاسفه پیش از دکارت از جوهر وجود دارد و همین درک، مانع فهم طرح متفاوتی می‌شود که در فلسفه دکارت شکل گرفته است. این طرح جدید هرچه باشد و هر تناقض و بحرانی را که در درون خود پیروRAND، درک تازه‌ای است که فهم آن در چارچوب فلسفه‌های پیشین امکان‌پذیر نیست. در اینجا ما جوهر را در فعلش می‌شناسیم. دکارت نمی‌خواهد از طریق فعلِ جوهری به نام نفس، وجودش را اثبات کند؛ بلکه جوهر نفس در شکل تازه‌ای حاضر می‌شود که تنها در فعلش تحقق دارد و تنها در فعالیتش می‌توان از آن سخن گفت و به آن اشاره کرد:

من هستم، من وجود دارم، این امری است یقینی، اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم؛ زیرا هرگاه تفکر من یکسره متوقف شود، شاید در همان وقت، هستی یا وجودم هم بکلی متوقف شود... من فقط چیزی هستم که می‌اندیشد؛ یعنی من ذهن یا نفس یا فهم یا عقلم. (دکارت، ۱۳۸۱ ص ۴۰ و ۴۱)

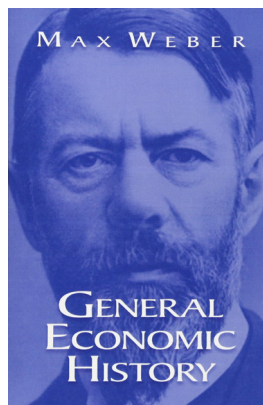
ضمن اینکه دکارت در کتاب «اعتراضات و پاسخ‌ها» از این اشکال آگاه است و خود به‌صراحت می‌گوید: هنگامی که ما آگاه می‌شویم که موجوداتِ اندیشنده‌ای هستیم،

این [آگاهی] یک عمل اولیه معرفت است که از هیچ استدلال قیاسی به‌دست نیامده است... بلکه این [وجود] را با یک فعل بسیط شهود ذهنی درمی‌یابد (دکارت، ۱۳۸۴ ص. ۱۶۲). بنابراین «می‌اندیشم، پس هستم» نه یک قیاس، بلکه یک درک اولیه بسیط است که در آن، شخص وجود خود را در فعل اندیشیدن کشف می‌کند و این اندیشیدن، عین وجود او و نه صرفاً فعل اوست.

گزارشی از متن‌خوانی کتاب «دولت عقلانی و سیاست اقتصادی»
اثر ماکس وبر

مسئله اقتصاد و ظهور دولت ملی

گروه علوم سیاسی
تاریخ شروع: مهر ۱۴۰۲
مسئول حلقه: ابوالصالح تقی‌زاده طبری
دبیر حلقه: معصومه ندیری
تنظیم گزارش: محمدرضا هدایتی



مقدمه

پروژه علمی وبر در تمام حیاتش پرسش از نسبت امر اقتصادی با امر غیراقتصادی بود. اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری بخشی از تلاش وبر برای یافتن پاسخ این سؤال بود که وقتی افراد بین منافع مادی‌شان با منافع آرمانی‌شان تضاد می‌بینند، چگونه رفتار می‌کنند.

رد محکمی از این تلاش را می‌توان در دو متن به‌جامانده از وبر جست که هر دو مربوط به حدود ده سال پیش از رساله معروف «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» هستند؛ دوره‌ای که هنوز وبر یک جامعه‌شناس به حساب نمی‌آید. یکی از آن‌ها حاصل سخنرانی ۱۸۹۵ در افتتاحیه کرسی اقتصاد سیاسی دانشگاه فرایبورگ با نام «دولت

ملی و سیاست اقتصادی» است^۱ و دیگری بخشی از درس‌گفتارهای تاریخ اقتصاد عمومی با عنوان «دولت عقلانی و سیاست اقتصادی» در همان سال‌هاست.

در «دولت ملی و سیاست اقتصادی» وبر طرح آرمان و اقتصاد را پیش کشیده و نشان داده است که چگونه پیگیری اقتصادی، با آرمان ملی ممکن می‌شود. آنچه او با عنوان «قدرت منافع ملی» مطرح می‌کند، جست‌وجویی در نسبت قدرت ملی و منفعت اقتصادی است؛ منفعتی که تا پیش از دولت ملی و ارادهٔ سیاسی برای ساخت ملت، نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ یعنی قابل محاسبه و پیگیری نیست.

اما ملیت و آرمان، همهٔ آن چیزی نیست که بتواند درام دولت-ملت و اقتصاد را توضیح دهد. وجه دیگری هنوز باقی است که به‌واسطهٔ تمسک به آن، علم اقتصاد اتفاقاً آرمان و هر امر غیراقتصادی را پس می‌زند و خود را مدعی آن می‌داند. این مسئله در رساله حاضر، «دولت عقلانی و سیاست اقتصادی»، بررسی می‌شود. در این رساله، وبر تلاش می‌کند تا ما را به مرزهای دولت ملی با اقتصاد ببرد. اما چرا چنین است؟ چرا گفتاری که قرار است بخشی از تاریخ اقتصاد، یعنی مرکانتیلیسم را بگوید، باید از عقلانیت و عمومیت و دولت ملی آغاز کند؟

بوروکراسی و دولت عقلانی

بخش اول: دولت، قانون و رسمیت

دولت به معنای دولت عقلانی، تنها در جهان غرب وجود داشته است.

وبر اولین بخش رساله را با عنوان «دولت، قانون و رسمیت»، آغاز می‌کند. او در این بخش تلاش می‌کند در یک بررسی تاریخی، تکوین دولت عقلانی در دولت مدرن را نشان دهد و توضیح دهد که چرا دولت‌های پیشامدرن را نمی‌توان دولت عقلانی دانست. وبر در مسیر پیگیری ماهیت عقلانیت دولت، به عمومیت می‌رسد و متن بلافاصله در بخش دوم، به سیاست اقتصادی گره می‌خورد. وبر در توضیح دولت عقلانی، ابتدا نشان می‌دهد که چرا دیوان‌سالاری‌های منظم شرقی، ویژگی‌های دولت

۱. ارجاع به بابل.

عقلانی را ندارند و توضیح می‌دهد که عمومیت و عقلانیتِ اداره با صرفِ داشتنِ فرم دیوان‌سالاری، هر قدر عریض و طویل و منظم، محقق نمی‌شود. دیوان‌سالاری در شرق، رتق و فتق امور دربار و خاندان سلطنت بوده، نه ملت و کشور. وبر در مقایسه‌ای تاریخی، با پیدایش ادارهٔ شهر، همچون قلمروها و واحدهای سیاسی مستقل در غرب، نشان می‌دهد که هرگاه اداره متوجه کلیت و مسئلهٔ عمومیت باشد و الزامات آن را به‌جا آورد، دولت عقلانی می‌شود. از همین رو است که تأکید دارد در نحوهٔ ادارهٔ دیوان‌سالارانه در شرق، policy وجود نداشته است. برای او، سیاست‌گذاری و عمومیت ملازم یکدیگرند و در نسبت با دولت-ملت در کلیت آن ممکن می‌شوند.

و بر در توضیح دولت عقلانی، ابتدا نشان می‌دهد که چرا دیوان‌سالاری‌های منظم شرقی، ویژگی‌های دولت عقلانی را ندارند و توضیح می‌دهد که عمومیت و عقلانیتِ اداره با صرفِ داشتنِ فرم دیوان‌سالاری، هر قدر عریض و طویل و منظم، محقق نمی‌شود.

اما چگونه ممکن است یک دولت که در پی قدرت است، بتواند عقلانیت داشته باشد؟ عقلانیتِ اداره، که در بوروکراسی خود را نشان می‌دهد، نحوی محدودیت در برابر دولت و قدرت آن ایجاد می‌کند. قدرت دولت همواره در صحنهٔ نامتعیین واقعیت حفظ می‌شود و به همین جهت، پیوسته محاسبه‌ناپذیر است. قدرت یک

دولت امری از پیش موجود یا تثبیت شده نیست. آیا دولتی که مساحت سرزمینی و منابع زیادی دارد، یا نیروی نظامی و جمعیت بالایی دارد، قدرتمند است؟ چنین نیست؛ چراکه قدرت در ذات خود، نمی‌تواند به آنچه بالفعل وجود دارد، تکیه کند. هر لحظه ممکن است دولت همه این داشته‌ها را از دست بدهد؛ سرزمینش تجزیه شود یا بخش‌هایی از آن از کنترلش خارج شود؛ نیروی نظامی‌اش کودتا کند و در مقابل او قرار بگیرد یا در یک جنگ، دچار فرسایش و فروپاشی شود. بنابراین قدرت دولت هیچ‌گاه نمی‌تواند به چیزی تکیه کند و در یک نقطه ثابت و

ساکن تثبیت شود؛ بلکه همواره می‌خواهد فزاینده باشد و در صحنه نامتعیین واقعیت حرکت کند. اما عقلانیت و سازمان اداری دولت، وضع متفاوتی دارد و به همین جهت، همواره در یک تعارضی با قدرت دولت قرار می‌گیرد. دولت در معنای تعین وحدت یک موجودیت سیاسی، امری از پیش محقق نیست.

دولت با چنین ویژگی‌هایی چگونه می‌تواند تن به عقلانیت بدهد؟ چگونه می‌توانیم بگوییم دولت عقلانی؟ دولتی که باید وحدت خود را در یک شرایط نامتعیین و در یک اراده سیاسی حفظ کند، چگونه می‌تواند خود را به بوروکراسی و عقلانیت اداره محدود کند؟ در صحنه واقعیت، ما یک روز با کشوری دوست هستیم و فردا با آن دشمن می‌شویم. یک روز دشمنان مان ائتلاف می‌کنند و اقتصادمان را به نابودی می‌کشند. آن وحدت سیاسی باید خودش را در این وضع ناپایدار و نامتعیین نگه داشته باشد. در چنین وضعیتی، دولت چگونه می‌تواند عقلانی باشد؟ از طرف دیگر، دولت بوروکراتیک چگونه می‌تواند همچنان دولت باقی بماند؟ وبر این پرسش را در بخش دوم، سیاست اقتصادی و در بخش سوم، مرکانتیلیسم دنبال می‌کند.

سیاست اقتصادی چیست؟

بخش دوم: سیاست‌های اقتصادی دولت عقلانی

یک سیاست اقتصادی شایسته نام دولت [عقلانی] یعنی یک سیاست مستمر و منسجم، تنها در دوران مدرن پدیدار شده است. اولین سیستمی که آن را به وجود آورد، سیستم به اصطلاح مرکانتیلیسم است. قبل از توسعه مرکانتیلیسم، دو سیاست گسترده وجود داشت: سیاست مالی و سیاست رفاهی. دومی به معنای تأمین سطح معمول غذا.

وبر در این بخش ابتدا تمدن‌های ماقبل مدرن را نام می‌برد و نشان می‌دهد که در آن‌ها سیاست اقتصادی وجود ندارد. وبر با توضیح اینکه چرا در این تمدن‌ها سیاست اقتصادی جریان نداشته است، به نحوی ویژگی‌ها و تعریف سیاست اقتصادی را نیز بیان می‌کند؛ یعنی وقتی می‌گویید این سیاست اقتصادی نیست، چیزی از سیاست اقتصادی در ذهن ما نقش می‌بندد. بعضی از این‌ها را ما بدو فکر می‌کنیم سیاست

اقتصادی است؛ مثل تجارتِ انحصاری قدرتمند. اما وبر از چین یا هندی صحبت می‌کند که تجارت نیرومندی دارند که انحصاری هم هست، اما سیاست اقتصادی ندارند.

در داخل کشور [چین]، سیاست تحت سلطه جهت‌گیری‌های مذهبی بود. تنها زمانی که فجایع طبیعی رخ می‌داد، شکایت‌ها بررسی می‌شد. در همه حال مسئله همکاری استان‌ها مورد توجه و تعیین‌کننده دیدگاه بود و یکی از مشکلات اساسی این بود که آیا نیازهای دولت، باید از طریق مالیات تأمین شود یا از طریق خدمات اجباری؟!

قدرت دولت هیچ‌گاه نمی‌تواند به چیزی تکیه کند و در یک نقطه ثابت و ساکن تثبیت شود؛ بلکه همواره می‌خواهد فزاینده باشد و در صحنه نامتین واقعیت حرکت کند. اما عقلانیت و سازمان‌داری دولت، وضع متفاوتی دارد و به همین جهت، همواره در یک تعارضی با قدرت دولت قرار می‌گیرد.

در ژاپن قوانین فئودالی همین تأثیر را داشت و به انزوای کامل از جهان خارج انجامید. هدف در اینجا تثبیت املاک بود. بیم آن می‌رفت که تجارت خارجی شروط توزیع اموال را مختل کند.

ژاپن چرا سیاست اقتصادی ندارد؟ چون برای وبر، اقتصاد ژاپن یک پروسه غیرسرمایه‌ای بود؛ چون تنها مربوط بود به املاک و اموری کاملاً تثبیت‌شده. در نتیجه، تجارت در انزوا بود و تحرک اقتصادی نداشت. وقتی از عدم تحرک

صحبت می‌کنیم، یعنی اقتصاد سرمایه‌ای وجود ندارد. پس تحرک اقتصادی و تجارت خارجی داشتن، یک ویژگی برای سیاست اقتصادی است. در نتیجه در ژاپن نمی‌توانست سیاست اقتصادی وجود داشته باشد.

سرمایه چه تفاوتی با ثروت دارد؟ ثروت نحوی فعلیت دارد؛ اما سرمایه تحرک دارد. این تحرک از استعدادی ناشی می‌شود که سرمایه برخلاف ثروت، آن را دارد. الان ارزش یک شرکت بزرگ شناخته‌شده چقدر است؟ مثلاً گفته می‌شود ده هزار میلیارد

تومان. آیا این مبلغ، ارزش ساختمان‌ها و تجهیزات و انبارها و موجودی مالی این شرکت است؟ خیر؛ ارزش این شرکت به آینده‌ای است که دارد. برند آن ارزش دارد؛ امروز تولید کند، فردا فروش می‌رود. ارزش این موقعیت، به ثروت بالفعل فروکاسته نمی‌شود. این شرکت بازاری را برای خودش ساخته و سرمایه‌ای برای خود گرد آورده که پیوسته خودش را زیاد می‌کند؛ می‌تواند بازارهای تازه‌ای برای خودش پیدا کند؛ می‌تواند شرکت‌های تازه‌ای را به خود ملحق کند یا محصولات جدیدی را روانه بازار کند. سرمایه به شما این امکان را می‌دهد که چیزی از آینده را هم در نظر آورید. از این نظر است که بعضی سرمایه را فرصت بدهی دانسته‌اند.

در فنودالیسم ما با سرمایه مواجه نیستیم. چرا فلان شخص ثروتمند است؟ چون چندین روستا و چندین هکتار زمین و چندصد نفر دهقان دارد. ثروت فنودال در روستاست؛ اما سرمایه‌دار کارخانه دارد و پولش در شهر گردش دارد. در نقاطی درگیر است که نسبتی با آینده دارد. سرمایه حرکت دارد و به مؤلفه‌های طبیعی، مانند خون و نژاد وابسته نیست. تجارت خارجی به‌خاطر تحرک و عدم‌تعینی که دارد، وضع موجود فنودالیسم را مختل می‌کند.

خلاصه آنکه اقتصاد ژاپن صرفاً به املاک تکیه داشت و هر جا که مسئله املاک و زمین اهمیت پیدا می‌کند، تحرک اقتصادی از بین می‌رود و سرمایه کم‌ارزش می‌شود. و سیاست اقتصادی در جایی که با یک ثروت منزوی و بی‌تحرک مواجه هستیم، شکل نمی‌گیرد.

در کره دلایل آیینی عامل تعیین‌کننده برای انحصار بود؛ اگر بیگانگان، یعنی افراد نامقدس، وارد کشور شوند، باید از خشم ارواح ترسید.

وقتی از فراگیری اقتصاد صحبت می‌کنیم، دیگر نمی‌تواند دلایل آیینی حد فعالیت اقتصادی باشد و امور غیراقتصادی درون‌ماندگاری اقتصاد را بر هم بزنند.

در قرون وسطی هندی، شاهد حضور بازرگانان یونانی و رومی (که شامل سربازان رومی هم می‌شدند) همچنین مهاجرت یهودیان به همراه امتیازات ویژه برای آنان، هستیم. اما این فرصت‌ها نتوانستند گشوده شوند؛ زیرا همه چیز دوباره توسط نظم قبیله‌ای، یکنواخت و کلیشه‌ای شد که این، یک سیاست اقتصادی برنامه‌ریزی‌شده را

غیرممکن می‌کرد. علاوه بر این، هندوئیسم شدیداً سفر به خارج را محکوم می‌کرد؛ کسانی که به خارج از کشور سفر می‌کردند، باید در بازگشت، دوباره در قبیله خود پذیرفته می‌شدند.

در اینجا حرف تازه‌ای بیان می‌شود. اینجا می‌گویید آیا هرگونه ارتباط خارجی منجر به سیاست خارجی می‌شود؟ مثلاً در هند ما شاهد حضور یونانی‌ها و رومی‌ها و یهودی‌ها هستیم؛ حتی امتیازاتی به آن‌ها داده می‌شد. اما آیا هندی‌ها سیاست اقتصادی دارند؟ وبر می‌گوید خیر. چون تمام این مراودات، تحت تسلط یک نظم قبیله‌ای

یکنواخت و کلیشه‌ای است؛ یعنی معادلات تجاری و اقتصادی، همواره از پیش معلوم و ثابت است. یک یونانی، رومی یا یهودی تنها زمانی می‌تواند با شما مراوده داشته باشد که در نظم قبیله‌ای مشخصی رفتار کند. در نتیجه امکان هرگونه عدم تعینِ فعالیتِ اقتصادی پیشاپیش گرفته می‌شود.

تا اینجا، وبر ابتدا به ژاپن اشاره کرد و تأکید کرد که سیاست اقتصادی ندارد، چون تحرک اقتصادی و تجارت خارجی نداشت.

بعد گفت هندوها مراوداتِ تجاریِ خارجی زیادی داشتند، اما سیاست اقتصادی نداشتند؛ چون تنها در یک قالبِ ازپیش‌مشخص می‌شد با آن‌ها مراوده کرد. وبر اینجا تفسیر تازه‌ای از عدم تحرک ارائه می‌دهد. در اینجا ما با نحوی تعین و تصلب قبیله‌ای و آیینی روبه‌رو هستیم؛ یعنی در خود اقتصاد، نظم خودآیینی وجود ندارد. یونانی و رومی وقتی می‌رود هند، باید تحت کلیشه‌های هندویی باشد. اگر هندی هم برود ایران، در بازگشت دوباره باید تعلقش به کلیشه‌های آیینی و قبیله‌ای احراز شود. ما با این مثال‌های سلبی به معنای اصلی سیاست اقتصادی در مرکانتلیسم نزدیک

اقتصاد ژاپن صرفاً به املاک تکیه داشت و هرچا که مسئله املاک و زمین اهمیت پیدا می‌کند، تحرک اقتصادی از بین می‌رود و سرمایه کم‌ارزش می‌شود. و سیاست اقتصادی در جایی که با یک ثروت منزوی و بی‌تحرک مواجه هستیم، شکل نمی‌گیرد.

می‌شویم. آیا سیاستِ انحصاری لزوماً به سیاستِ اقتصادی منجر می‌شود؟ آیا تجارت خارجی منجر به سیاست اقتصادی می‌شود؟

در غرب، تا قرن چهاردهم، یک سیاست اقتصادی برنامه‌ریزی شده تنها تا حدی می‌توانست توسعه یابد که که صرفاً شهرها مورد توجه قرار گیرد. با این حال یک سیاست اقتصادی از جانب شاهزادگان آغاز شد؛ در دوره کارولینژی، با مالیات بر قیمت و سیاست‌های رفاهی در جنبه‌های مختلف روبه‌رو هستیم.

اما بیشتر اینها فقط روی کاغذ ماند و به استثناء اصلاحات ضرب سکه و سیستم وزن‌دهی و اندازه‌گیری شارلمانی، همه‌چیز بدون هیچ اثری در عصر بعدی ناپدید شد. آن [غرب] تمایل داشت یک سیاست تجاری را با شرق دنبال کند؛ اما به دلیل نبود ناوگان حمل‌ونقل غیرممکن شد.

وبر در مورد غرب پیشامدرن هم می‌گوید در عین اینکه عقلانی‌تر بود، همچنان سیاست اقتصادی نداشت. تصمیمات اقتصادی در آنجا، چیزی در نسبت با خواست و منافع شاهزادگان و صاحبان قدرت بود. در اینجا شهرها واحدهای خرد متکثری هستند که در نسبت با یک کل واحد قرار ندارند. بنابراین در اینجا نیز ما با یک دولت ملی که سیاست اقتصادی مستمر و منسجمی در نسبت با آن درکی که از کلیت خویش دارد، مواجه نیستیم.

در حالی که دولت تحت فرمان شاهزاده، شکست خورد، کلیسا در «زندگی اقتصادی» مداخله کرد و سعی کرد حداقل قانونمندی، صداقت و اخلاق کلیسایی را وارد اقتصاد کند. یکی از مهم‌ترین اقدامات آن حمایت از صلح عمومی بود. ابتدا در روزهای معین و در نهایت به عنوان یک اصل کلی سعی در اجرای آن داشت.

علاوه بر این، اموال و دارایی‌هایی بزرگ کلیسایی جمع‌ها، بویژه صومعه‌ها، حامی اقتصادی بسیار عقلانی بودند که نمی‌توان آن را اقتصاد سرمایه‌داری نامید؛ اما با این وجود، عقلانی‌ترین اقتصاد آن زمان بود. بعدها این تلاش‌ها (در راستای اقتصاد عقلانی) بیشتر و بیشتر بی‌اعتبار شد؛ چرا که کلیسا آرمان‌های قدیمی زاهدانه خود را احیا کرد و آن‌ها را با زمانه تطبیق داد.

اینجا وبر بعد از اینکه اشاره به رفتارهای اقتصادی متکثر صاحبان قدرتی همچون

شاهزاده‌ها می‌کند، ورود کلیسا به صحنه اقتصاد را گامی مهم به‌شمار می‌آورد. چگونه ممکن است کلیسا در عرصه اقتصاد اهمیت داشته باشد؟ اگر ما سیاست اقتصادی را آن‌گونه که وبر نشان می‌دهد، سیاستی منسجم و مستمر در نسبت با کلیت دولت بدانیم، نقش کلیسا در قراردادن اصولی برای اقتصاد، اهمیت دارد. توجه به قانون‌مندی و اخلاق کلیسایی، آن‌گونه که وبر روایت می‌کند، صحنه اقتصاد را از پیگیری جزئی و پراکنده سود، به صحنه تشکیل روابطی پایدار و پیگیری منافی ذیل یک کلیت تبدیل می‌کند. اینجا ما هم با نهادهای عمومی مواجهیم، یعنی کلیسایی که مسئله عمومیت دارد، و هم با اصولی مواجهیم که اجازه پایداری در روابط می‌دهد.

//

توجه به قانون‌مندی و اخلاق کلیسایی، آن‌گونه که وبر روایت می‌کند، صحنه اقتصاد را از پیگیری جزئی و پراکنده سود، به صحنه تشکیل روابطی پایدار و پیگیری منافی ذیل یک کلیت تبدیل می‌کند.

استمرار و انسجام سیاست اقتصادی در نسبت با دولت ملی

آنچه در گفتار وبر درباره سیاست اقتصادی آشکار می‌شود، این است که سیاست اقتصادی، چیزی مربوط به کلیت دولت ملی است. اقدامات اقتصادی و سیاست‌هایی که از جانب چین و ژاپن و

هند و اروپای قرون‌وسطا انجام می‌شد، تنها برای رتق‌و‌فتق امور روزانه افراد بود. به همین جهت، این سیاست‌ها نمی‌توانستند حائز ویژگی «استمرار و انسجام» باشند. به تعبیر وبر امروز سیلی آمده و باید به شکلی این مشکل رفع شود. مثلاً دولت مالیات‌های مردم را کم می‌کرد. سال بعد دوباره همین اتفاق می‌افتاد؛ این‌بار ناچار می‌شد به کشورهای همسایه حمله کند و انبارهایشان را غارت کند. حکومت به شکل موردی امور را رفع و رجوع می‌کرد.

استمرار و انسجام سیاست اقتصادی تنها در صورتی ممکن است که متعلق به

کلیتِ واحدی به نام دولت باشد. این کلیت واحد، خود شرایطی دارد که با اقتضائاتِ مربوط به رتق و فتق زندگی روزمره متفاوت است. دولت یک موجودیت انضمامی واحد است که همواره اقتضائاتی بیش از اقتضائات تک‌تک افراد دارد. امور فردی، اموری متغیر هستند و نمی‌توانند در فردیت‌شان استمرار و انسجام داشته باشند. در چین و ژاپن و هند، سیاست‌های مربوط به امور اقتصادی، هر روز و هر لحظه می‌توانست شکلی داشته باشد. روزی برای تأمین غذا می‌جنگیدند و روزی سیاست سختگیرانه برای تأمین غذا داشتند. این سیاست‌ها موقت است. حتی اگر دولتی تمامی کارکنان خودش را به کار بگیرد تا زمین‌های مردم را شخم بزنند و رونقی بدهند، به این نمی‌شود گفت سیاست اقتصادی؛ چراکه مبدأ این سیاست، رفع یک مشکل معیشتی است که امروز در برابر ما قرار گرفته است. در حالی که مسئله سیاست اقتصادی، تقویت و تثبیت دولت است.

الان درمی‌یابیم که چرا طرح مرکانتیلیسم از ثروت، متفاوت است از طرحی که دویست سال پیش از آن وجود داشته است. طرحی که مرکانتیلیسم از ثروت دارند، کاملاً در نسبت با قدرت دولتی قرار دارد. این از آن جهت است که تنها زمانی سیاست اقتصادی می‌تواند مستمر و منسجم باشد که متعلق به کلیتی به نام دولت باشد.

مرکانتیلیسم به معنای توسعه دولت به‌عنوان یک قدرت سیاسی است که مستقیماً با افزایش درآمد شاهزادگان و به‌طور غیرمستقیم از طریق افزایش قدرت پرداخت مالیات مردم انجام می‌شود.

وقتی از کلیتی به نام دولت صحبت می‌کنیم، از چه چیزی صحبت می‌کنیم؟ دولت یک موجودیت واحد انضمامی است که دارای فعل مخصوص به خودش است. من و شما در واقعیت به این کلیت تعلق داریم. پس این دولت اگرچه انتزاعی است، از آنجا که قابل تحویل به تک‌تک ما نیست، اما فعالیت عینی خود را دارد و انضمامیت حضور تک‌تک ما در جهان نیز به آن بسته است.

آن چیزی که در این متن به‌عنوان سیاست اقتصادی مطرح می‌شود، فعل این کلیت است؛ یعنی این کلیت صرفاً به‌واسطه سیاست اقتصادی می‌تواند برقرار باشد و خود را محقق کند. دولت مدرن اگر بخواهد موجودیت و فراگیری خود را داشته باشد،

نمی‌تواند سیاست اقتصادی نداشته باشد؛ نمی‌تواند به سرمایه و ثروتِ کلیت جامعه کاری نداشته باشد؛ نمی‌تواند بنا به اقتضائات روزمره کنشی انجام دهد.

البته باید این انسجام و استمرار را درست متوجه شویم. مثلاً سیاست‌های اقتصادی دولت دموکرات از جمله در حوزه سلامت و تأمین اجتماعی در دولت جمهوری خواه ادامه پیدا نمی‌کند. یا مثلاً در انگلستان، دولت محافظه‌کار سیاست‌های اقتصادی دولت کارگر را ادامه نمی‌دهد. آیا در اینجا استمراری در سیاست‌های اقتصادی وجود ندارد؟ وقتی ما از استمرار و انسجام در سیاست اقتصادی حرف می‌زنیم، معنایش حفظ یک سیاست واحد نیست. استمرار اگر به این معنا باشد، تنها از یک دولتِ

ماشینی ضعیف ممکن است رخ دهد. در اینجا استمرار و انسجام در برابر تغییر نیست؛ بلکه دلالت دارد بر پیوند سیاست اقتصادی با کلیت دولت و ضرورتی که از آن ناشی می‌شود. استمرار در اینجا در مقابل اقتضائی بودن است. وقتی دولتی طرحی از سیاست اقتصادی دارد، یعنی یک ایده کلی از قدرت خود دارد که مطابق با آن، شکلی از اقتصاد را دنبال می‌کند. سیاست اقتصادی در اینجا بخشی از سیاست‌های یک دولت نیست که مستقل از دیگر اجزا باشد.

//

آنچه در گفتار وبر دربارهٔ سیاست اقتصادی آشکار می‌شود، این است که سیاست اقتصادی، چیزی مربوط به کلیت دولت ملی است؛ در حالی که اقدامات اقتصادی و سیاست‌هایی که از جانب چین و ژاپن و هند و اروپای قرون وسطا انجام می‌شد، تنها برای رتق وفتق امور روزانه افراد بود.

دولت دموکرات در آمریکا، شکلی که از اقتصاد در پیش گرفته، دقیقاً به خاطر درکی است که از قدرت آمریکا دارد. جمهوری خواه هم همین‌طور. سیاست اقتصادی هردو پیوندی با کلیت قدرت در آمریکا دارد؛ اما این کلیت در یک کشور، ممکن است توسط جناح‌های مختلف تفاسیر مختلفی شود. حتی وقتی عمیق‌تر نگاه کنیم، خواهیم دید که چگونه این ایده‌های متعارض، در میدان مشترکی به نام دولت ملی با هم رقابت می‌کنند. و چه‌بسا رقابت آن‌ها بر سر نحوه اداره و آیندهٔ این موجودیت

واحد، به تقویت اعتبار و نفوذ آن منجر شود. حتی می‌توان توضیح داد که این دو تفسیر، چگونه به هم وابسته‌اند و بدون دیگری، امکان حرکت ندارند.

بنابراین سیاست اقتصادی تفسیر ما از شکل عمومی زندگی مردم، مطابق با درکی است که از قدرت ملی یافته‌ایم. به عبارت دیگر، درکی که ما از کلیت دولت و معنی قدرت داریم، پیوسته خود را در آزمون زندگی مردم نشان می‌دهد. دولت هر قدر قوی باشد و خود را مسلط به مرزهایش و دفع دشمنانش نشان دهد، اما اگر شکل اقتصاد جامعه را رها کند و فهمی از بازار خویش نداشته باشد، از روند و فرایند روزمرگی مردم و کسب و کارهایشان غایب می‌شود و به تدریج سستی می‌گیرد. سیاست اقتصادی، بلوغ و پختگی دولت در فهم از قدرت خود در واقعیت ناپایدار جهان است. دولتی که از آن تن زند، هر چند مرزهای کشورش را نگه داشته باشد، اداره شهرهایش را واگذار کرده است.

گزارشی از حلقه متن‌خوانی کتاب «طبیعت از درون» نوشته
مایکل هایدلبرگر پیرامون ایده «پسیکوفیزیک» تئودور فخر

سایه روشن

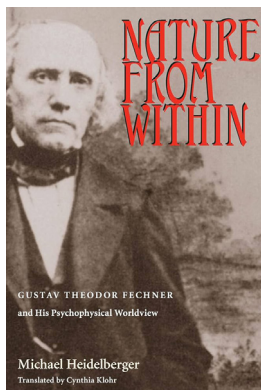
گروه مطالعات علم و فناوری

تاریخ شروع: آبان ۱۴۰۲

مسئول حلقه: علیرضا شفا

دبیر حلقه: فاطمه اصغری

تنظیم گزارش: محدثه شاه‌حسینی و فاطمه اصغری



اگرچه طبیعتاً میل هر موجود زنده‌ای، به
اموری موافقِ طبع او تعلق می‌گیرد و به نظر
می‌آید که از همین طریق است که ارگانیسم
رشد می‌کند، اما این یک برداشت اولیه و خام در

پاسخ به این سؤال است که «نیرومندی» چطور حاصل می‌شود؟ نکته همین‌جاست:
نیروی انسان نه با وصول به آنچه موافقِ طبیعتش باشد، بلکه با دریافتِ امری که از
پیش نداشته، قوت می‌یابد. قوی‌ترین اندیشمندان در طول تاریخ، دقیقاً همان‌هایی
بوده‌اند که برای پیگیری پرسشی بی‌سابقه، دل به دریای ناشناخته‌ها زده و بکرترین
آب‌ها را برای آزمونِ قوتِ شناگری خود انتخاب کرده‌اند. برای کسی که چنین شجاعتی
به کار نبرد، بهانه‌ای نمی‌ماند که از ضعف خود شکوه کند.

قرن نوزدهم، زمینی حاصل‌خیز برای رویش بذر جریانات علمی مهم پس از خود
بوده‌است. در این برهه از تاریخ، اتفاقات خطیری در صحنه علم به وقوع پیوسته و
انسان در زمانه پختگیِ دستاوردهای علمی قرار گرفته است. در این قرن، هندسه‌های
ناقلیدسی ظهور می‌کنند و همچنین زمینه ظهور نظریه نسبیت اینشتین فراهم
می‌آید. اما چه منشأ و منبعی چنین قدرت و دستاوردهایی را تولید کرده‌است؟

ما در تصور معمول خود از دوره‌های اوج رویش‌های علمی، غالباً توجه خود را به هیجان و شگفتی از بابت کشفیاتی بی‌سابقه معطوف می‌کنیم؛ اما به نظر می‌رسد که در قرن نوزدهم، آنچه برخلاف تصورات ما به علم نیرو می‌بخشد، اتفاقاً نه چیزهای خارق‌العاده و غیرطبیعی، بلکه برپاداشتن علم از خلال «عادی»‌ترین تحرکات آن است. در نتیجه هر تحقیقی درمورد روح حاکم بر فعالیت‌های علمی قرن نوزدهمی، برای طبع محقق ایرانی که عادت دارد از علم تنها با دیدار غیرعادی‌ترین چهره‌اش چیزی بیاموزد، تصویری خلاف انتظاراتش ارائه می‌کند و همان‌طور که گفتیم، در چنین وضعیتی است که محقق بیش از هر زمان دیگری، به‌مدد کنکاش در قلمرویی غریبه و ناآشنا قوت می‌یابد. با وجود امیدی که به این شجاعت داریم، درک امر عادی با مطالعه اندیشه و علم در این قرن آسان نیست. ما معمولاً فقط به نتایج قدرتمند قرن نوزدهم توجه می‌کنیم و برایمان سخت است که بفهمیم چه روحیه‌ای چنین نتایجی را به بار می‌آورد. حتی درک این مسئله برایمان دشوار است که: اصلاً چطور ممکن است امر عادی نیرو تولید کند؟ نوع علم‌ورزی هر دانشمند یا متفکری که در این نقطه قرار گرفته باشد، اهمیت دارد؛ همان قدرتی که در کار نیوتن، فیزیک را پیش می‌برد، در روح انگلستان مشهود است و اگر دریافته شود، مکانیزم تولید قدرت آن توضیح داده می‌شود.

ما در قالب این حلقه متن‌خوانی، چنین پرسشی را از خلال پژوهش درباره یک جریان علمی سرنوشت‌ساز در قرن نوزدهم پیگیری می‌کنیم و بر یکی از این افراد، یعنی گوستاو تئودور فخنر، صاحب اثر معروف «پسیکوفیزیک» که نقطه عطفی در جریان پژوهش‌های علمی-تجربی پس از خود درمورد رابطه ذهن و بدن بوده، تمرکز کرده‌ایم. او در کنار ماکس، هلمهولتز، وونت، برنتانو و هوسرل یکی از شخصیت‌های مهم جریان تجربه‌گرایی اتریش بوده است.

به نظر می‌رسد آنچه در کار فخنر در حال ظهور است، پاسخی جدید برای مسئله‌ای بسیار قدیمی است. یک صورت‌بندی ریشه‌ای، اما بسیار ساده از این مسئله این است: چه رابطه‌ای میان هستی و اندیشه وجود دارد؟ این سوال را به شیوه‌های دیگری نیز پرسیده‌اند: چه رابطه‌ای میان امر ذهنی و امر فیزیکی برقرار است؟ چه نسبتی میان امتداد و فکر وجود دارد؟ محقق چطور با امر معقول مرتبط می‌شود؟ نفس و

بدن چه رابطه‌ای دارند؟ آگاهی و جهان چه نسبتی با هم دارند؟ شاید بتوان گفت که از دیرباز، رسالت فلسفه، این بوده که پاسخ این سؤال را دریابد و تاریخ فلسفه، تاریخ پاسخ‌هایی است که به چنین پرسش‌های بنیادین داده شده‌است. فیلسوفان قدیمی‌تر، از جمله افلاطون و ابن‌سینا، طرح‌هایی مانند ذات، صدور و امکان را برای حل این سؤال پیشنهاد داده‌اند. در همین راستا بود که دکارت تلاش کرد ساحت امتداد را از ساحت اندیشه خالی کند و از این رو، آن دو را به‌عنوان دو جوهر موازی مطرح کرد. اسپینوزا نیز از طرح تک‌جوهری سخن گفت تا از این طریق راهی برای وحدت‌بخشی

به این دوگانه بیابد. ماتریالیست‌ها نیز تلاش کرده‌اند با تقلیل امر ذهنی به امر مادی، مانع جدایی ساحت ماده و معنا از هم شوند. در یک جریان مشابه نیز برخی افراد به جای مادی‌گرایی، به روح‌گرایی محض روی آورده‌اند. «فلسفه طبیعت» در میانه همین میدان متولد می‌شود. فیلسوفان طبیعت، به همین مسئله توجه دارند که: «میان آگاهی و جهان فاصله است» و این همان لحظه‌ای است که فیلسوف با غیرانسانی‌بودن جهان دست و پنجه نرم می‌کند.

//

قرن نوزدهم، زمینی حاصل‌خیز
برای رویش بذر جریان‌ات علمی
مهم پس از خود بوده‌است.
در این برهه از تاریخ، اتفاقات
خطیری در صحنه علم به
وقوع پیوسته و انسان در زمانه
بختگی دستاوردهای علمی قرار
گرفته است.

اگر میان آگاهی و جهان فاصله است، چگونه می‌توان در این میان به چیزی علم پیدا کرد؟ اگر آگاهی و جهان دو چیز منفک از یکدیگر باشند، پس آگاهی، فارغ از ضروری بودن یا نبودن، چگونه اصلاً می‌تواند محتوایی درباره جهان داشته باشد؟ اینجا درک ما از «تجربه» حائز اهمیت است. اگر تجربه از فعالیت آگاهی جدا شود، انسان را در برابر تجربه منفعل می‌بینیم؛ چراکه آگاهی در یک سو و انفعالات حسی در سوی دیگر قرار می‌گیرند. در تجربه‌گرایی انگلیسی، تجربه نوعی انفعال به‌شمار آورده می‌شود؛ اما در تجربه‌گرایی اتریشی چنین نیست. در تجربه‌گرایی اتریشی آنچه

تجربه می‌کنیم، ما را منفعل نمی‌کند؛ بلکه خودِ فعالیت علمی انسان است که تجربه را رقم می‌زند.

دیدگاه فخر

تئودور فخر با تأثیرپذیری از جریان فیلسوفان طبیعت، یعنی کسانی مثل شلینگ و اوکن، از زمره افرادی است که در این نقطه ایستاده‌اند. کتاب عناصر پسیکوفیزیک (۱۹۶۰) که به‌عنوان مهم‌ترین اثر او شناخته می‌شود، پایه‌های علمی جدید را استوار می‌کند. پسیکوفیزیک یا روان‌فیزیک، علمی است که می‌خواهد رابطه نفس و بدن را به‌نحو تجربی بررسی کند. طرح فخر، به‌تعبیر هایدلبرگر، طرحی «پدیدارشناسانه» است. او می‌گوید «به‌طور معمول، تمام چیزی که ما در مورد آنچه وجود دارد، می‌دانیم، چیزی است که وارد آگاهی می‌شود» و «پذیرش آگاهی در یکپارچگی و با محتوای آن، آن‌گونه که هست، ناب‌ترین تجربه مستقیمی است که می‌توانیم از آنچه وجود دارد، داشته باشیم. آگاهی موجودی است که قانون اساسی خود را می‌شناسد و دقیقاً همان‌گونه است که فکر می‌کند، هست. هیچ موجود دیگری وجود ندارد که بتوانیم برایش همین را بگوییم.» سپس توضیح می‌دهد که چگونه آگاهی از طریق درک روابط بسط می‌یابد. از نظر او، پدیدارها در یک سازمان عظیم کلی از روابط به سر می‌برند و از طریق همین روابط است که انسان به باوری دست پیدا می‌کند. شکل‌گیری باورهای ما بر اساس اصول و انگیزه‌هایی صورت می‌گیرد. ما به روابطی که پدیدارها در شبکه ارتباطی خود دارند، دست می‌یابیم و سپس بر اساس آن‌ها به اموری دیگر باور پیدا می‌کنیم؛ اموری مانند پدیدارهای داده‌نشده، دیگران ذهن‌مند، خود، تمایز میان درون و بیرون (روانی و فیزیکی) و بسیاری مسائل دیگر. حتی درک ما از وجود «خود» مان و اینکه «من هستم»، باوری تجربی است.

از نظر هایدلبرگر، می‌توان گفت که فخر راه‌حل فلسفی دکارت را از طریق تحقیقی تجربی پیگیری می‌کند. او برای تعریف چیزها، از جمله تعریف نفس و بدن، سیاقی تجربی دارد.

شیء نزد او توسط خواصی که دارد، دریافته می‌شود و شامل احتمالاتی به‌هم‌پیوسته

و از جهات معینی محدود است. این ادراکات بی‌شمار که یک شیء ابژکتیو را برای ما بازنمایی می‌کند، چیزی بیش از ادراکات آنی افراد را شامل می‌شود. از طرفی همواره می‌توان گفت که علاوه بر تمام ادراکاتی که از یک چیز داریم، همیشه وجهی از شیء باقی می‌ماند که می‌تواند ادراکات بیشتری را فراهم آورد. معمولاً این مسئله باعث می‌شود که تصور کنیم امری غیرقابل تشخیص به‌عنوان نومن یا جوهر، پشت اشیاء پنهان شده‌است؛ حال آنکه وجه تاریک شیء، چیزی جز امکان به‌هم‌پیوسته‌ای از خود ادراکات مبهمی که از اشیاء داریم، نیستند. بنابراین از نظر فخر، سخن گفتن از

پدیدارها صرفاً از طریق سخن گفتن از قواعد میان پدیدارها ممکن می‌شود. وقتی از یک شیء سخن می‌گوییم، داریم به امری بیش از آنچه از پدیدار نزد ماست، اشاره می‌کنیم؛ به این معنا که معتقدیم در آینده هم امکان ادراکات بیش‌تری درباره آن پدیدار وجود دارد. این‌گونه، به‌جای آنکه شیء را به‌عنوان چیزی در پشت ادراکمان «نومن» نامیده باشیم، از آنچه درباره شیء ادراک کرده‌ایم، فراتر می‌رویم و راجع به آنچه هنوز ادراک نکرده‌ایم، ولی به

اگر میان آگاهی و جهان فاصله است، چگونه می‌توان در این میان به چیزی علم پیدا کرد؟ اگر آگاهی و جهان دو چیز منفک از یکدیگر باشند، پس آگاهی، فارغ از ضروری بودن یا نبودن، چگونه اصلاً می‌تواند محتوایی درباره جهان داشته باشد؟

آن باور داریم، صحبت می‌کنیم. بنابراین در اینجا شیء به‌عنوان نقطه ثقل قوانین، گویی یافته‌ای تجربی است که ما را به آینده رهنمون می‌کند.

ذهن یا روح از نظر فخر، امری است که فقط نزد خودش قابل‌درک است و بدن نیز به‌عنوان یک سیستم ظاهری خارجی تلقی می‌شود که از طریق حواس درک می‌شود و با روابط و قوانین پدیده‌های بیرونی تعین می‌یابد. بنابراین، بدن و ذهن هرکدام نقطه ثقلی برای قوانین حاکم بر دسته‌ای از پدیدارها هستند؛ با این تفاوت که پدیدارهایی که با بدن مرتبط‌اند «پدیدار خارجی» به‌حساب می‌آیند، یعنی برای دیگران

نیز قابل مشاهده‌اند؛ و پدیدارهایی که با نفس مرتبط‌اند، «خودپدیدار»‌اند؛ یعنی صرفاً برای من (خود) قابل مشاهده‌اند.

وقتی فخر می‌خواهد رابطه نفس و بدن را تبیین کند، طرحی به نام *view Identity* پیش می‌نهد. از این نگاه، ذهن و بدن این‌همان و مانند دو روی یک سکه‌اند؛ یعنی تفاوتی که میان آن‌ها ادراک می‌کنیم، صرفاً برآیند نقطه نظری است که نویسنده برای دیدن اتخاذ کرده است. پس تأثیری که به بدن انسان وارد شود، روی دیگر سکه (یعنی ذهن) را نیز متأثر کرده است. از این رو، علمی با عنوان «روان-فیزیک» رابطه نفس و بدن را به نحوی تجربی بررسی می‌کند و تلاش می‌کند دریابد که چگونه تناظر یا رابطه‌ای میان ذهن و بدن برقرار است. او نام این رابطه را «وابستگی کارکردی» نام نهاده و در کتاب *پسیکوفیزیک* اذعان می‌کند که آماده است تا مانند هر تلاش تجربی و آزمایشی دیگری، پیش‌فرض‌هایش را در پرانتز بگذارد تا دست تجربه حتی در رد وجود چنین رابطه‌ای باز بماند.

حال به سؤالی که در ابتدا مطرح کردیم، باز گردیم. چه چیزی روح قرن نوزدهمی کار فخر را از کار فیلسوفان متعدد دیگری که تلاش کرده‌اند تبیینی برای دوگانه روح و جسم بیابند، متمایز می‌کند؟

این‌طور که به نظر می‌آید، تفاوت فخر و سایر فیلسوفان حامل روح قرن نوزدهم، از جمله ماخ، شلینگ و گوته، این است که تلاش می‌کنند از زیر بار چنین دوگانه‌ای، به‌شیوه پیشینیان فرار نکنند، بلکه با هر زحمتی فشار این دوگانگی را نگه دارند و به‌مدد پژوهش، یعنی با تلاش عقلانی و حتی تجربی، چگونگی زایش این‌همانی از این دوئیت آشکار را توضیح دهند. این خود مستلزم آن است که آگاهی در خود جهان، و نه بیرون از آن، در باب مسائل تحقیق کند.

گزارشی از حلقه متن‌خوانی رساله «قانونیت و مشروعیت» اثر کارل اشمیت

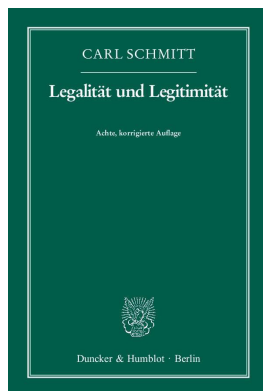
قانونیت و مشروعیت

گروه فقه و حقوق

تاریخ شروع: آبان ۱۴۰۲

مسئول حلقه: رضا محمدی

تنظیم گزارش: گلنوش تخشید



مقدمه

در طی سال‌های رخوت‌بارِ پس از جنگ جهانی اول، با سقوط امپراطوری آلمان، بحران درهم‌پاشیدگی صحنه عمومی آلمان و خفت و سرشکستگی حاصل از عهدنامه ورسای (۱۹۱۸) هرگونه برپاشدنِ صحنه جمعی وحدت‌یافته را ناممکن ساخته بود. وضع عمومی آلمان تبدیل به کارزاری آشوبناک میان گروه‌ها و احزاب گونه‌گون شده و امکان تحقق اراده‌ای جمعی را منتفی کرده بود. شکست حرکت انقلابی سال ۱۹۱۸، ناتوانی در برپایی چنین صحنه جمعی را حکایت می‌کرد. در این میان، مسئلهٔ دولتی که بتواند از میان اراده‌های متکثرِ پریشان و ستیزنده، اراده‌ای فعال، نیرومند و وحدت‌یافته را آشکار کند، مسئله‌ای تعیین‌کننده بود. اشمیت که در تمام سال‌های عمر خود، به‌عنوان یک حقوق‌دانِ دل‌مشغولِ تحقق آلمان به‌مثابه ملتی نیرومند، سرزنده و فعال بود، به این درک رسیده بود که بحران این کشور، ماهیت و فرمِ دولتی است که امکان تحقق و نگاهداشت این وضع جمعی را داشته باشد. پرسش از دولت همچون موجودیتی تعین‌بخش و نگاه‌دارندهٔ وضع جمعی، این حقوق‌دان را به صورت‌بندی به‌خصوصی از انواع دولت رهنمون شد. برای او، دولت به‌عنوان صورتِ کلاسیک و مرسومِ آریستوکراسی، تئوکراسی،

دموکراسی و...، امکان تبیین مسئله تازه مذکور را نداشت و از توضیح آن ناتوان بود. بر همین اساس، او از سر توجهی تازه به مسئله خاص معاصرش به تبیین دولت در قامت چهار فرم پرداخت: دولت قانون‌گذار،^۱ دولت حکومت‌مند،^۲ دولت قضایی^۳ و دولت اداری^۴. مسئله‌ای که این تقسیم چهارگانه از دولت را رقم می‌زد، عبارت بود از اینکه چه نوع و فرمی از اراده، اراده حاکم تعیین‌گر و نهایی امور محسوب می‌شود. کشف ماهیت این اراده در یک کشور، فرم به‌خصوصی از دولت را موجب می‌شود و این سبب طرح بحثی تازه شد: نسبت مشروعیت^۵ و قانونیت^۶. برای حقوق‌دان آلمانی پرسش در این است که از رهگذر درک حقوقی، مشروعیت چیست و چگونه می‌تواند صحنه‌ای جمعی را به‌نحو سرزنده، فعال و نیرومند برقرار سازد؟ نسبت مشروعیت با مفهوم مقارن آن، یعنی قانونیت چیست و آنچه بر سر آلمان پس از جنگ اول رفته است، حاصل چه نسبتی میان این دو مفهوم است؟

جنگ جهانی اول و بحران هویت مالکانه

جنگ جهانی اول و پیامدهای حاصل از آن، ساختار سنتی مشروعیت را، که مبتنی بر تبار و دودمان موناشری دولت بود، به چالش کشید. فقدان اراده‌ای عمومی برای به‌سامان‌کردن وضعیت جنگ‌زده و ازهم‌گسیخته نیروهای ملی آلمان، مسئله‌ای بود پرنطین، که توجه هرکسی را در این سرزمین جلب می‌نمود؛ اراده‌ای عمومی که فیلسوفِ سترگی همچون هگل، با اشاره به روسو گفته بود: «اراده جمعی کلی [در نزد روسو] جز امری انتزاعی نبود که تنها در وضعی برون‌شد در گوهر دولت می‌تواند تحقق خود را آشکار کند.»^۷ نابه‌سامانی آلمان در این دوره و وقوع دو بحران اساسی در جمهوری وایمار، این پرسش را بر اذهان اهل فکر در حوزه‌های مختلف

1 Parliamentary legislative state/ Gesetzgebungsstaaten

2 Governmental state/ Regierungsstaaten

3 Juridical state/ Jurisdiktionsstaaten

4 Administrative state/ Verwaltungsstaaten

5 Legitimacy/Legitimität

6 Legality/Legalität

۷ هگل، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهید ایرانی‌طلب، تهران: نشر قطره، ۱۳۹۷، بند ۲۵۸.

سیاسی، حقوقی و اقتصادی حاضر کرد که چرا آلمان در صحنه عمومی خود دچار ازمه‌گسیختگی، خمودگی و افتادگی است و هیچ ارادهٔ جمعی سازندهٔ پیش‌رونده‌ای تقرر نمی‌یابد و آلمان را در صحنهٔ عمومی، مهیای رقم‌زدن و تأسیس نمودن نمی‌سازد؟

به باور اشمیت، ماکس وبر^۱ در رساله «اقتصاد و جامعه»، از طریق همسان‌سازی دو مفهوم قانونیت و مشروعیت در قامت مفهوم «مشروعیت و اقتدار عقلانی» دولت، وضعیت جزیره‌ای و متمیزهٔ انسان آلمانی را تداوم بخشید. بر این اساس، اقتدار یک فرم اساسی از قدرت بوده و قدرت نیز (که همان امکان اعمال اراده

خود بر دیگری است)، بر مدار مفهوم اراده‌ای می‌گردد که توسط قوانین دولت متعین می‌شود. آن‌کس که دارای قدرت است، بناست تا میدان جاذبه‌ای را میان ارادهٔ خویش و اراده دیگری تشکیل دهد تا در این میدان، ارادهٔ حاکم، ارادهٔ دیگری را در میدان خویش نگاه داشته و از این طریق، همراهی را سبب شود. این همراهی همان اطاعت نام دارد که همراهی و هم‌جهتی مستحکم اراده‌هاست و نه پیوندی شکننده و سست. به‌زعم وبر، این میدان جاذبه که مشروعیت

اولین ملاحظه اشمیت نسبت به این طرح، این است که این‌همانی مشروعیت و قانونیت برخاسته از دولتی ضعیف است که ناتوان از شکل‌دادن به وضع جمعی است. لذا او بر آن است تا مفاهیم مشروعیت و قانونیت را از همدیگر متمایز سازد.

نام داشته و به‌دنبال هم‌راستاساختن ارادهٔ دیگری در نسبت با اراده حاکم است، در فرم مشروعیت عقلانی که فرم دولت مدرن است، در این‌همانی با قانونیت قرار می‌گیرد. به‌تعبیر دیگر، اعمال اقتدار از رهگذر ثرم‌های مضبوط عام عقلایی است که تعیین‌گر اطاعت و پیوند با اقتدار حاکم می‌شود. آن انسان عمومی که از متن چنین طرحی از مشروعیت سر بر می‌آورد، فردیت متمیزه‌ای است که در موقعیت حریم

۱ جامعه‌شناس مؤسس آلمانی که از اعضای تدوین‌کننده قانون اساسی جمهوری وایمار نیز محسوب می‌شد.

مالکانه خویش قرار داشته و در تعاملی با دیگران که از سر حفظ این حریم ضرورت یافته، دولتی که همان اقتدار برتر است را بر خود پذیرا می‌شود تا حفظ این حریم را تضمین کند. در چنین وضعی، آنچه رقم می‌خورد، نه امر عمومی، بلکه تحویل امر عمومی به امر خصوصی است؛ چراکه دیگر صحنه جمعی، چیزی همچون اراده جمعی مستقلی را آشکار نمی‌کند؛ بلکه صحنه جمعی، همان توسیع فردیتِ اتمیزه افراد در دامنه‌ای متکثر است و بدین‌روی، صحنه جمعی صحنه‌ای موزاییکی و مشاعی از حضور افراد خواهد شد. برای درک دقیق‌تر این مهم باید فرم دولتی را که چنین وضعی مقتضای آن است، موردتوجه قرار دهیم.

اشمیت از فرم دولتی که لازمهٔ چنین درکی از مشروعیت (این‌همان‌شدنِ مشروعیت با قانونیت) است، با نام دولت قانون‌گذار پارلمانی یاد می‌کند که همان دولت لیبرالی است و هسته اصلی‌اش، پارلمانتاریسم است. در این دولت، ارادهٔ تعیین‌کننده و قاطع چیزی جز قانونِ مضبوطِ موضوعهٔ فرمال نیست و اساساً آنچه افراد را در کنار هم نگاه داشته، همین قانون است. در این دولت، مفهوم و فرم قانون به قانون موضوعه تحویل می‌شود و آن نیز چیزی جز حدّ مداخله در آزادی و مالکیت شهروندان نیست.

اولین ملاحظه اشمیت نسبت به این طرح، این است که این‌همانی مشروعیت و قانونیت برخاسته از دولتی ضعیف است که ناتوان از شکل‌دادن به وضع جمعی است. لذا او بر آن است تا مفاهیم مشروعیت و قانونیت را از همدیگر متمایز ساخته و قانون موضوعه را نه تنها صورتِ قانون لحاظ کرده و نه آن را عامل تعیین‌کننده در تأسیس و تحقق وضع جمعی و امر عمومی در نظر بگیرد. به‌نزد اشمیت، در دولتِ قانون‌گذار پارلمانی، آنچه اتفاق می‌افتد، که حاکی از ضعف یا به‌تعبیر دقیق‌تر فقدان دولت است، این است که اساساً دولت توسط قانون مفروض گرفته می‌شود؛ به این معنا که قانون‌گذار بنابر سیستمِ خود-موجه و فروبسته نرماتیو، تفکیکی میان «وجودِ قانون» و «إعمال قانون» برقرار می‌کند و برای إعمال قانون، یک هیئت مجریه در نظر می‌گیرد که باید بر اساس قوانینِ ازپیش‌معین (نظیر اصلِ حاکمیت قانون، اصلِ برابری اراده‌ها در انعقاد عقود و اصلِ مضیق‌بودنِ تفسیر در حقوق کیفری) إعمال اقتدار کرده و عمل کند. در واقع چیزی وجود ندارد، جز آنچه این قانون موضوعهٔ

پیشینی تعیین کرده است. در دولت قانون‌گذار پارلمانی، تنها هیئت مقنن می‌تواند واضح قانون باشد و هر نهاد دیگری در دولت، صرفاً مجری و بسط‌دهندهٔ ارادهٔ مقننه است.

انحصار در وضع قانون منجر به فرمالیسم قانونی می‌شود. در فرمالیسم، وضع جمعی به‌مثابه امر عمومی متشخص و فی‌نفسه وجود ندارد. در اینجا قانون می‌تواند با استغنا و لایشرطی از مضمون، به روی هر اراده و تمایلی گشوده باشد. به عبارت دیگر، هر اراده و تمایلی می‌تواند از مجرای فرآیندهای تصویبی قانون گذشته و در نسبتی متلائم با اصول مفروض اعمال گردد. نتیجه این فرمالیسم چیزی جز خنثی‌سازی وضع جمعی نیست.

ملاحظه‌ای که اشمیت در خصوص این وضع مطرح می‌کند، این است که دولت مدرن نمی‌تواند صرفاً با تکیه بر قوانین موضوعهٔ فرمال و بوروکراسی، که عمدتاً خنثی، انتزاعی و تهی از اراده متشخص و انضمامی است، مشروعیت خود را حفظ کند.

در چنین وضعی، مردم دیگر نمی‌توانند همچون موجودیتی متمایز، امکان حضور و مشارکت در صحنه زندگی و جهان را بیابند؛ بلکه به مجموعهٔ خواست‌های مقطعی تحویل می‌شوند که تأمین آن خواست‌ها و رضایت آنان از آنچه وضع شده، تعیین‌کنندهٔ موجودیتشان خواهد بود. این تلقی

از دولت، صحنه عمومی را به‌صورت مشارکت موزاییکی افراد اتمیزه رقم می‌زند. هنگامی که صحنه عمومی چنین رقم می‌خورد، دولت به وضعی سست و قانون به ابزاری برای مبادله خواست‌های متکثرِ مقطعی بی‌سروشکل بدل خواهد شد.

زوال مشروعیت دودمانی و فقدان مشروعیت جایگزین

با سقوط امپراطوری در جنگ جهانی اول و زوال مشروعیت دودمانی و موناشری مشروطه در آلمان، ارتش این سرزمین خلع سلاح شد و از سوی دیگر، خدمات مدنی نیز دچار تحول بنیادین گردید. این دو تحول شگرف، تمهیدگر امکان بنیاد تازه‌ای شد برای صورت تازه‌ای از مشروعیت مردم آلمان. در شرایط جدید، رئیس کشور توسط کل مردم انتخاب می‌شد و اعمال قدرت، مشروط به آراء مردم شد. البته باید توجه داشت که هرچند بنیاد کهنه و سابق رخت بر بسته و زمینه‌ای برای بنیاد جدید مهیا شده بود، اما این بنیاد جدید هنوز در اداره کشور خود را آشکار نکرده بود. در این فترت، دولت پارتیزان به‌جای بنیاد بوروکراسی جدید، عهده‌دار اداره زندگی جاری مردم شد. دولت جمهوری وایمار که از پسِ ویرانه‌های امپراطوری رایش دوم سر بر آورده بود، بدون بنیادی تازه شکل گرفته بود. در فقدان بنیادی تازه، آنچه عهده‌دار شاکله دولت شد، صورتی از دولت اداری بود که در آن، خدمات مدنی از طریق فرامین اضطراری سامان می‌یافت. در بند دوم اصل ۴۸ قانون اساسی وایمار آمده است: «اگر در رایش آلمان، امنیت عمومی و نظم در معرض خطر باشد، رئیس کشور این حق را دارد که از موازین ضروری برای اعاده وضع سابق امنیت عمومی و نظم استفاده کند؛ ولو آنکه نیاز باشد از کمک نیروی نظامی بهره ببرد. بدین منظور، رئیس کشور می‌تواند به‌نحو قانونی، کل یا بخشی از حق‌های اساسی و پایه موضوعه را تعلیق کند.»

اشمیت این نکته را متذکر می‌شود که در اینجا به‌جهت ضرورت اداره امور روزمره، فرم‌های جدیدی از بوروکراسی و اداره پدیدار می‌شود که به علت انفصال و جدایی عمیقی که با اراده حاضر در صحنه جمعی داشتند^۱، قادر نبودند تا بار سهمگین و دشوار مشروعیت را حمل کنند. ملاحظه‌ای که اشمیت در خصوص این وضع مطرح

۱ این مطلب بدین معناست که این فرم‌های جدید بوروکراسی، قادر نبودند اراده‌های متکثر جامعه را بسان اراده عمومی واحد بازتاب دهند. به همین مناسبت، اشمیت از نوعی دولت به نام «دولت تام و تمام» (Totalen Staat) سخن می‌گوید که به تعبیر او، در دو شکل کمی و کیفی وجود دارد. در نوع کمی، دولت به خواسته‌های گروه‌های مختلف اجتماعی پاسخ می‌دهد، اما در نهایت به‌جای قاطعیت و انسجام، به بازتاب خواسته‌های متنوع و گاه متضاد این گروه‌ها تبدیل می‌شود. در مقابل، «دولت تام و تمام کیفی» با نظم و چشم‌انداز مشخصی بر جامعه حاکم می‌شود و از گروه‌های اجتماعی می‌خواهد که از دیدگاه خاص دولت پیروی کنند. این دولت به‌جای پاسخ‌دادن پراکنده و متکثر به خواسته‌ها، بر فراز جامعه می‌ایستد و جامعه را در مسیر منطقی یکپارچه هدایت می‌کند.

می‌کند، این است که دولت مدرن نمی‌تواند صرفاً با تکیه بر قوانین موضوعه فرمال و بوروکراسی، که عمدتاً خنثی، انتزاعی و تهی از اراده متشخص و انضمامی است، مشروعیت خود را حفظ کند.

خلق مشروعیت از دست‌رفته

در چنین شرایطی، اشمیت مفهوم مشروعیت را در نسبت با وضعیت استثناء که اشاره به همان لحظه تأسیس دارد، در نظر می‌گیرد. استثناء به باور او، همان لحظه‌ای است که انسان امکان مواجه‌شدن با جهان پربیش‌ان را، که چیزی جز خائوس نیست، پیدا می‌کند و می‌تواند نسبتی با زندگی برقرار نماید. امکان نسبت‌مندی با چنین موقعیتی است که هم جمعیت و نیروی تداوم‌بخش و هم فرم، ماهیت و ثرم‌های قانونی را سبب می‌شود. بدین سبب اشمیت از این سخن می‌گوید که چه‌بسا ما در دولت حکومت‌مندی که امکان حکم‌کردن دارد، با فرم و مضمون دیگری از قانون، همچون فرم قانون عرفی^۱ مواجه شویم که موقعیت‌مندی خودجوش امور را در خود حمل می‌کند و به مقتضای این موقعیت‌مندی خودجوش، وضع جمعی به‌خصوص را تولید می‌کند.

این، مسئله اشمیت در این رساله است که باید یکبار دیگر به مفهوم مشروعیت در استقلال و تمایز ذاتی‌اش از مفهومی همچون قانونیت توجه کنیم و به این مضمون متذکر شویم که مشروعیت نه این‌همان با قانونیت، بلکه میدان هم‌راستاسازی

۱ «قانون عرفی» یا در برخی تعابیر «قانون رویه‌ای» که اشمیت به کار می‌برد، ناظر به تجربه زندگی سیاسی-حقوقی انسان آلمانی است و با آنچه در بریتانیا رخ داده متمایز است. قانون عرفی یا common law در فضای بریتانیا، قانونی خودجوش است که از متن حریم آزادی و مالکیت شخصی افرادی سر بر می‌آورد که هر یک به نحو متمایز در مرادده‌ای با همدیگر قرار داشته و حکومت را در قامت سلطنت، یک دیگری لا مفر می‌بینند. حکومت در چنین تجربه‌ای، هیچ شأن ایجابی در خصوص قانون ندارد؛ بلکه با عدم مداخله، اجازه می‌دهد تا آنچه در مرادده جاری افراد انسانی مطرح است، به‌عنوان قوانین آشکار شوند. حال آنکه قانون عرفی در نسبت با شاکله حکومت در تجربه انسان آلمانی امری کاملاً متمایز است. در آلمان پیش از سده پانزدهم، سنت قانون عرفی در جریان بوده است، اما قانون عرفی‌ای که برآمده از اراده حاکمیت‌های ژرمنی است و آنچه حاکمیت‌های ژرمنی اراده می‌کردند، تبلور زندگی عمومی مردم آلمان بوده، نه آنکه در بیگانگی با آن‌ها قرار داشته باشد. به‌تعبیر دیگر، آنچه اراده حاکمان ژرمنی در قالب قانون عرفی بود، برگرفته از متنی سنت‌های نهادینه‌شده آلمانی بود و آن هنگام که حاکم آن‌ها را اراده می‌کرد، امری بیگانه با مردم احساس نمی‌شد.

اراده‌هایی است که همچون اراده‌ای مستقل و وحدت‌یافته، در نسبت‌مندی با موقعیت آغازین تأسیس سر بر می‌آورد و فرم دولت، ذات و مضمونِ قانون را متعین می‌سازد.

ترجمه بخشی از کتاب پیدایش جهان کوپرنیکی اثر هانس بلومبرگ؛
به مناسبت هم‌خوانی کتاب «درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ»

چرخش گوی زمان

سفر کره کامل، از کوزایی تا کوپرنیک

| هانس بلومبرگ



مترجم:

سیده ساحل مرتضوی

اشاره: بلومبرگ در بخشی از کتاب پیدایش جهان کوپرنیکی^۱ به حضور آموزه‌ای از کوزایی در تفکر کوپرنیک اشاره می‌کند و آن حرکت یک شکل دقیقاً کروی (کره کامل) است. او با اشاره به این نکته که ممکن است این اندیشه از کوزایی به کوپرنیک رسیده باشد، از رشد و قدرت این آموزه در نگاه کوپرنیک سخن می‌گوید. بلومبرگ روشن می‌کند که یکی از تفاوت‌های کوپرنیک که باعث نورافکنی بر این آموزه قدیمی شد، این بود که توانست با شیوه بیان خود بر تعارض بین مفهوم زمانی که از فلسفه طبیعی برمی‌آمد و تغییری که در این مفهوم بر اثر کره کامل بودن زمین (و تبعات آن) ایجاد می‌شد، فائق آید.

کره کامل بودن زمین را با زمان چه کار؟ کروی کامل بودن زمین، آن را با فلک ثوابت (بیرونی‌ترین و آلهی‌ترین کره جهان) معادل می‌کرد. ارتباط بین زمان و این مسئله را باید در نگاه ارسطوئیان در باب زمان جستجو کرد. در نگاه آنان (که فلسفه غالب بود) زمان چیزی نیست، جز تغییر در حرکت. و حرکت در

1 The Genesis of the Copernican World

جهان به صورت سلسله‌مراتبی از افلاک بالاتر به زمین می‌رسد. فلک ثوابت (که حد جهان است) اولین تحرک را دارد و این تحرک را در جهان منتشر می‌کند؛ بنابراین فلک ثوابت منتقل‌کننده حرکت و تعیین‌کننده زمان بود. حال اگر به هر دلیلی قصد معادل قرار دادن و انتقال ویژگی‌های این فلک به زمین را داشته باشیم، با مفهوم زمان درگیر خواهیم شد. این همان مانعی است که کوپرنیک با زیرکی پشت سر گذاشت.

در ابتدای این بخش از کتاب، بلومبرگ می‌گوید «گالیله اولین کسی بود که توانست بیان کند کوپرنیک زمین را نه تنها ستاره‌ای در میان ستارگان، بلکه خود "اولین متحرک" قرار داده است؛ یعنی معادل فلک ثوابت که پیش از آن، سریع‌ترین حرکت را در کیهان داشت.» کوپرنیک با معادل‌سازی کره زمین و فلک ثوابت توانست ویژگی‌های کره فلک ثوابت را (حتی شاید در ابتدا به طور فرضی) به زمین منتقل کند و برای اولین بار جهان را از نگاه جدیدی بنگرد. اما این عمل برای کوزایی و اندیشه‌اش شدنی نبود؛ زیرا او کمال و نهایت دقت را دست‌نیافتنی، نادیدنی و لمس‌ناشدنی می‌دانست. در نتیجه به هیچ وجه نمی‌توانست کمال کره را به زمین در دسترس نسبت دهد و سپس با چرخشی ماهرانه خاستگاه حرکت اول را از آسمان به زمین بیاورد.

جابه‌جایی خاستگاه حرکت اول از آسمان به زمین پیامدهایی دارد که در این کوتاه‌نوشت جای بیانش نیست؛ اما بلومبرگ می‌گوید: «جدی‌ترین پیامد این تبادل وظایف بین موجوداتی که در نظام ارسطویی-اسکولاستیک در قطب‌های مخالف کیهانی قرار داشتند، این بود که زمین باید چیزی را بر عهده بگیرد که در نگاه سنتی، به نظر می‌رسید کمترین آمادگی را برای آن داشته باشد، یعنی سریع‌ترین و یکنواخت‌ترین حرکت کیهانی؛ تنها حرکتی که می‌توانست الزامات آشکارسازی و اندازه‌گیری زمان را برآورده کند.»

بلومبرگ معتقد است اگر بخواهیم نگاه کوپرنیک و ضرورت تغییر محمولات دو کره زمین و فلک ثوابت را درک کنیم، هیچ راهی بهتر و روشن‌تر

از توجه به مسئلهٔ زمان نیست. فقط از این منظر است که می‌توان متوجه شد چرا ضروری است (و نه محتمل است) که زمین ستاره‌ای در میان ستارگان باشد. شاید این سؤال به ذهن برسد که اگر زمان و تغییر درک آن این اندازه در انقلاب کوپرنیکی اساسی است، چرا کمتر به آن توجه شده است؟ بلومبرگ در پاسخ می‌گوید: «مسلماً مسئلهٔ زمان به اندازهٔ مسئلهٔ فضا جلوهٔ بصری و تأثیر احساسی ندارد؛ و شاید همین امر توضیح دهد که چرا تاکنون پیامدهای کوپرنیک‌گرایی بر مفهوم زمان مورد بررسی قرار نگرفته است.»

باید توجه کرد کوپرنیک به هیچ وجه قصد واژگونی سیستم جهان و حتی تغییر بنیادین را نداشت؛ بلکه در پیروی از سنت! و حتی در تلاش برای ترسیم یک جهان «زیبا» و «کامل»، نظری انقلابی ارائه داد؛ نظری که نه تنها پایش در سنت بود، بلکه افق نگاهش هم سنتی بود. ولی طنز روزگار پردهٔ افق نگاهش را پاره می‌کند تا با ازمیان رفتن افلاک! شروع صحنهٔ بعدی نمایش جهان به

در ابتدای این بخش از کتاب، بلومبرگ می‌گوید «گاليله اولین کسی بود که توانست بیان کند کوپرنیک زمین را نه تنها ستاره‌ای در میان ستارگان، بلکه خود "اولین متحرك" قرار داده است؛ یعنی معادل فلک ثوابت که پیش از آن، سریع‌ترین حرکت را در کیهان داشت.»

دست او (کوپرنیک) اعلام شود. عصر مدرنی که انقلاب کوپرنیکی آغازش کرد، با قدم گذاشتن بر شانه‌های سنت و گسترده کردن دید پیشین، از دل قرون وسطی جوانه زد.

مگر کوپرنیک چه کرد که برگي از کتاب جهان ورق خورد؟ اهمیت کوپرنیک و انقلابی بودن نگاهش زمانی روشن می‌شود که به تفاوت خاستگاه حرکت اول دقت کنیم. با انتقال همهٔ ویژگی‌های کرهٔ ثوابت به کرهٔ زمین، ألوهیت از آسمان و نیز تمام توجهات ألوهی از زمین گرفته می‌شود. دیگر زمین مکانی نیست که

مورد توجه آسمانیان باشد و دیگر آسمان محل متعالی و پناهگاهی برای انسان نیست. جهان الهی نه تنها از دسترس، بلکه از دیدرس انسان نیز خارج شد. گویی فرزند نازپروردهٔ خانواده که همه چیز را متمرکز و متوجه خود می‌یافت، به ناگهان وارد جامعه شده است و با واقعیت دردناک مرکز توجه نبودن و از آن بدتر، بی تفاوتی جهان به خود روبرو شده است. درست در همین زمان، زمین مسئولیت جدید و سنگین اصلی‌ترین حرکت و نیز افسار زمان را به دست گرفت؛ مسئولیتی که سنت می‌گوید به هیچ وجه آماده‌اش نیست.

اگر از دنیای ارسطویی فاصله بگیریم و مرز زمین و آسمان را برداریم، به بیان بلومبرگ دیگر آسمان محل نشانه‌های متعالی نیست. تغییر نگاه سنتی، که کوپرنیک آن را رقم زد، «نشانه‌ای برای پایان نشانه‌هاست». تغییر شکل جهان که طبق مقدمهٔ کتاب کوپرنیک (در ظاهر) تنها برای آسان‌سازی محاسبات ریاضی، فقط فرض شده بود، حال به از بین رفتن هرگونه نشانه و ازدست رفتن جهان آلهی منجر شده است. این است که می‌گوییم جهان روی دیگری از خود را به نمایش گذاشت.

اشاره‌های جذابی به روش برخورد کوپرنیک با مشکلات پیش رویش در کتاب پیدایش جهان کوپرنیکی آورده شده است که خواندنش مغزناواز! است؛ اما در این کوتاه‌نوشت، نگاهی گذرا داریم بر یک تک‌نکته: کرهٔ کامل و زمین.

ترجمه قسمتی از بخش سوم^۱ از فصل چهارم کتاب پیدایش جهان کوپرنیکی

این واقعیت که کوپرنیک ممکن است آموزه حرکت یک شکل دقیقاً کروی را در آثار نیکلاس کوزایی یافته باشد، به خودی خود، چندان مهم نیست. این نکته مهم

است که انتقاد مبنی بر عدم سازگاری این آموزه با فلسفه طبیعی در مورد «زمان»، نتوانست آن [آموزه] را به تاریکی بی‌اثری پیشین بازگرداند.^۲ دی.مانکه^۳، ال.ای.بیرکنمایر^۴ و آر.کلیبانسکی^۵ به تماس‌های واقعی، احتمالی و ممکن بین کوپرنیک و اندیشه کوزایی اشاره کرده‌اند. یکی از پیوندهای ممکن، کارولوس بویلوس (شارل بویل)^۶ است، که نسخه‌ای از کتاب او که در کتابخانه کوپرنیک بود

کوزایی به‌صراحت موقعیت خاص کره کامل را به‌عنوان استثنایی بر دوگانگی افلاطونی ایده و نمود بیان می‌کند. این دوگانگی فقط برای اشیای منفردی که جهان را تشکیل می‌دهند، وجود دارد؛

و حاشیه‌نویسی‌های اصلی را دارد، در اوپسالا^۷ حفظ شده است.^۸

ویژگی‌های کره کامل موضوع گفتگوی کوزایی در رساله درباره بازی گوی^۹ است. این بازی، که اندیشه کوزایی از آن بهره می‌برد، با پرتاب یک توپ چوبی انجام می‌شود که به دلیل یک ناهمگونی مقعر، می‌تواند مسیری منحنی را طی کند و قرار است در

1 The Perfection of the Earth as a New Precondition for the Old Concept of Time

۲ مهم این نیست که ایده حرکت جسم کروی از کوزایی گرفته شده باشد یا خیر؛ مهم این است که نظریه کوپرنیک نتوانست در برابر انتقادات مربوط به زمان که ناشی از ناسازگاری با فلسفه طبیعی بود، مقاومت کند و آموزه کوزایی مجدد بی‌اثر باقی نماند.

3 D. Mahnke

4 L. A. Birkenmaier

5 R. Klibansky

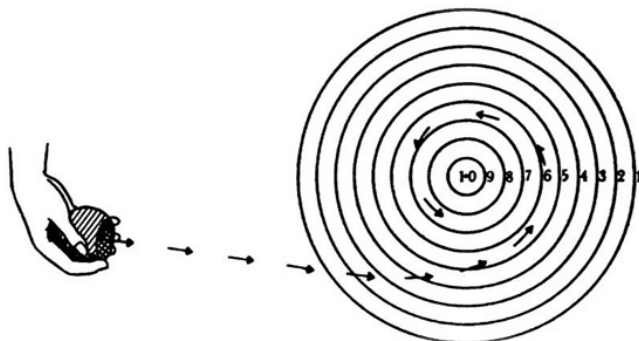
6 Carolus Bovillus [Charles Bouille]

7 Uppsala

۸ این کتاب حاشیه‌نویسی‌شده، یکی از راه‌های ارتباطی ممکن بین اندیشه کوزایی و کوپرنیک است.

9 On the Globe Game

وسط میدانی از ثه دایره متحدالمرکز متوقف شود. «نقص» مقعر توپ، کوزایی را به ایده یک شکل کرووی بی‌عیب و نقص سوق می‌دهد.



وقتی او [کوزایی] در اینجا ادعا می‌کند که یک کره دقیق هندسی نمی‌تواند هیچ ظاهر مادی به خود بگیرد، افلاطون گرا به نظر می‌رسد. اما دلیلی که برای این امر ارائه می‌شود، خط فکری افلاطون در مورد رابطه ایده و نمود را دنبال نمی‌کند، بلکه به جای آن، مسیر معکوسی را دنبال می‌کند؛ به این ترتیب که گردبودن یک جسم واقعی همیشه می‌تواند دقیق‌تر از آنچه هست، بشود؛ اما حالت حدی این دقت، جسمی خواهد بود که دیگر قابل تشخیص نیست.^۱ نادیدنی شدن کره کامل را می‌توان اینگونه درک کرد که یک خط مستقیم یا یک سطح فقط می‌تواند آن را، به معنای دقیق، در یک نقطه لمس کند، که در این صورت «نهایت گردی»^۲ با آن نقطه تماس این‌همان خواهد شد؛ اما یک سطح منحنی نمی‌تواند از نقاطی تشکیل شود که به نوبه خود منحنی نیستند.

البته اندیشمندِ اواخر قرون وسطی [کوزایی] قصد دارد نشان دهد جهان نمی‌تواند

۱ این ایده که کره دقیق هندسی نمی‌تواند نمود مادی داشته باشد، بسیار شبیه نگاه افلاطون است. افلاطون معتقد بود که ایده برتر از نمود مادی است و هیچگاه نمود به ایده نمی‌رسد. اما کوزایی در راه اثبات نگاهش مسیر معکوسی را طی می‌کند و می‌گوید می‌توان با تشدید دقت نمود به ایده رسید.

2 extremitas rotundi

به‌خودی‌خود و از طریق خودش به آنچه ذاتاً قرار است تبدیل شود، دست یابد؛ بلکه فقط می‌تواند این کار را با تعلیق و فراتر رفتن از خود انجام دهد. روش این استدلال، تشدید یک ویژگی به خلوص مطلق آن است که این تشدید می‌تواند جسمی را که تخیل روی آن کار می‌کند، از بین ببرد^۱. این روش را می‌توان به جهان نیز (به‌عنوان یک کل) اعمال کرد، تا جایی که به‌عنوان یک پوسته گرد در بیرونی‌ترین کره محصور شده است. کمال این کره باید جهان را از هرگونه قابلیت مشاهده‌ای از خارج محروم کند. این موضوع حتی برای ارسطوئیان نیز ناخوشایند نخواهد بود؛ زیرا فقط استدلال دیگری برای غیرممکن بودن بیرون خواهد بود^۲. اما این طرز فکر می‌تواند برای کوپرنیک خطرناک شود؛ زیرا به همین ترتیب باید هرگونه ادراکی از

زمین را نیز، به دلیل برابری دقیق آن با بیرونی‌ترین آسمان، انکار کند. [اگر قرار باشد نتوان کره کامل را به دلیل خلوصش از بیرون دید، پس یا زمین از بیرون دیده نمی‌شود یا کره کامل نیست.]

کوزایی به‌صراحت موقعیت خاص کره کامل را به‌عنوان استثنایی بر دوگانگی افلاطونی ایده و نمود بیان می‌کند. این دوگانگی فقط برای اشیاء

واقعیت مادی کره کامل دارای ویژگی‌ای خواهد بود که نمی‌تواند در دنیای فیزیکی پدیدار شود؛ درعین‌حالی که به خود آن جهان تعلق دارد.

منفردی که جهان را تشکیل می‌دهند وجود دارد؛ درحالی‌که کلیتی که آن‌ها را تشکیل می‌دهد، به‌نوبه خود، دیگر نمی‌تواند به‌عنوان یک نمود درک شود. این امر کاردینال را در گفتگو بر آن می‌دارد که به شریک خود، دوک باواریا، به شرح زیر ابراز عقیده کند: «اگرچه از دیدگاه افلاطونی حقیقت را می‌گویید، با این وجود تفاوتی بین گرد بودن و سایر اشکال وجود دارد. حتی اگر تحقق گرد بودن در ماده امکان‌پذیر بود، با این وجود

۱ کوزایی باور دارد که جهان در صورتی به کمال می‌رسد که از خود فراتر رود (مانند گردترین حالت ممکن)؛ گویی «شدت خلوص» راهی برای ارتقا به مرتبه‌ای بالاتر است. در صورت وجود شدت یا حد خلوص، جسم به کمال می‌رسد و از دسترس ادراک و تشخیص دور می‌شود [و نادیدنی می‌گردد].

۲ ارسطو معتقد است بیرونی وجود ندارد و این استدلال نیز بیان دیگری از همین عقیده است.

نامرئی بود.^۱ «واقعیت مادی کره کامل دارای ویژگی‌ای خواهد بود که نمی‌تواند در دنیای فیزیکی پدیدار شود؛ درعین‌حالی که به خود آن جهان تعلق دارد. ویژگی‌های کره کامل به ما اجازه می‌دهد که شکل جهان را از تمام محدودیت‌های فیزیک و کیهان‌شناسی سنتی مستثنی کنیم. این ویژگی‌ها به این ادعا منتهی می‌شود که کره کامل هرگز حرکتی را که یک‌بار به آن داده شده است، از دست نخواهد داد.^۲ این گفته، در اینجا تحت حمایت کامل غیرممکن بودن وجود چنین کره‌ای در جهان (که قبلاً تضمین شده بود) بیان می‌شود؛ اما خط تفکر به‌راحتی می‌تواند معکوس شود: اگر فرض غیرممکن بودن یک کره کامل در جهان درست نباشد، در این صورت همه چیزهایی که در مورد آن گفته شد، باقی خواهد ماند. به‌ویژه آنچه در مورد حرکت آن گفته شده است. آنچه در حرکت است، هرگز آرام نمی‌گیرد، مگر اینکه بتواند در نقاط مختلف زمان، رفتار متفاوتی داشته باشد؛ اما کره کامل نمی‌تواند این کار را انجام دهد؛ زیرا شرایط تعریف‌شده برای هر لحظه از حرکت آن کاملاً یکسان است.^۳

شرایط تمام‌نشدنی بودن [همیشگی بودن حرکت] منحصراً به شکل جسم مربوط می‌شود، و نه به ماده آن. این موضوع باید برای کوپرنیک جالب بوده باشد؛ زیرا او دیگر نمی‌توانست به زمین ستاره‌گون، ماده خاصی را که ارسطو به جهان آسمانی داده بود، بدهد.^۴ کوزایی نیز لازم می‌داند که حرکت تمام‌نشدنی «به‌طور طبیعی» به جسم تعلق داشته باشد. اگر این شرط در مورد کره کامل باید وجود داشته باشد، فقط این معنی را خواهد داشت که باید آن را در همان زمان ایجادکردن به حرکت درآورده‌اید.

۱ کوزایی کره را از سایر اشکال هندسی جدا می‌کند و می‌گوید جدایی ایده و نمودی که افلاطون می‌گوید، در همه جا صادق است، جز کره. و سپس از نامرئی بودن (قابل مشاهده نبودن) کره کامل صحبت می‌کند. یعنی کره با اینکه امکان رسیدن به ایده را دارد، در صورت نیل به این هدف نادیدنی می‌شود.

۲ کامل شدن کره آن را از قید محدودیت‌های کیهان‌شناختی که بر ظواهر (در مقابل ایده‌ها) اعمال می‌شد، رها می‌کند و کره کامل حرکتی را که یک‌بار دریافت کند (احتمالاً از منبعی الهی!) هرگز از دست نمی‌دهد.

۳ در اینجا با تناقضی روبرو می‌شویم: از طرفی کامل بودن یعنی برابری تکتک نقاط (که همین نکته را دلیلی برای نادیدنی بودن کره کامل دانستند) و از طرف دیگر حرکت همیشگی یعنی تفاوت زمانی همیشگی نقاط! هم‌زمانی شباهت و تفاوت تناقض ماجراست.

۴ چرا این موضوع مهم است؟ چون در فیزیک ارسطویی موجودات آسمانی از جنسی آسمانی به نام اتر (اثير) هستند که با جنس زمین متفاوت است و همین تفاوت جنس می‌تواند تفاوت حرکت آنان را توجیه کند؛ ولی کوپرنیک که زمین را به جسمی آسمانی بدل می‌کند، نمی‌تواند جنسی جدید به آن نسبت دهد. پس برای کوپرنیک راه‌گشاست که حرکت همیشگی به شکل زمین مربوط باشد و نه به جنس آن. در این صورت کره بودن زمین برای بیان مقصودش کافیست و درگیری بر سر جنس زمین وجود نخواهد داشت.

اصل اسکولاستیک میانجی‌گری دست‌نخورده باقی می‌ماند. همهٔ حرکات تا جایی که «طبیعی» هستند، از طریق مشارکت در حرکت بیرونی‌ترین کره به وجود می‌آیند: «در این حرکت هر چیزی که حرکت طبیعی دارد، شرکت می‌کند»^۱.

کاری که کوپرنیک انجام خواهد داد (یعنی انتقال محمولات بیرونی‌ترین کره به زمین) برای کوزایی غیرممکن بود. در رابطه با آسمان‌ها، همهٔ واقعیت‌های درون جهانی هنوز نقص افلاطونی ناشی از مشارکت صرف نمود در ایده را دارند. این رابطه شامل طیفی از درجات وضوح است؛ درست همان‌طور که در مورد زنجیرهٔ علی ارسطویی وجود دارد. زمین نمی‌تواند هیچ «دقتی» از خود نشان دهد؛ نمی‌تواند گردی کامل داشته باشد^۲. هم شکل زمین و هم منطبق‌بودنش بر مرکز جهان و هم حالت سکون آن، دقیق نیست^۳. کوزایی پیشرو کوپرنیک نیست. او حرکت زمین را به‌عنوان بیانگر آن عدم دقت ابداع می‌کند. به همین دلیل، این حرکت تا حد امکان از دادن اعتبار نجومی به زمین به‌معنای دقیق کلمه که بتواند پدیده‌های نجومی را توضیح دهد و مفهوم زمان را با چیزی معادل حرکت کاملاً یکنواخت فراهم کند، فاصله دارد. اندیشهٔ زیبای کوزایی مبنی بر اینکه زمین نیز یک ستارهٔ نجیب است، به‌هیچ‌وجه این وضعیت را تغییر نمی‌دهد.

1 quem motum omnia naturalem motum habentia participant

۲ از دید کوزایی هر چیزی که درون جهان است از جمله زمین دچار نقص است (حتی کرهٔ کامل که محصول حد نهایی دقت است در بیرونی‌ترین فلک رخ می‌دهد و از درک و دید دور است) پس زمین نمی‌تواند کامل باشد.

۳ کوزایی حرکت زمین را نشان نقص آن می‌داند. درواقع حرکت زمین از عدم دسترسی به حد نهایی دقت است.

گزارشی از هم‌خوانی کتاب «درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ»

سرگردان

گروه علوم دقیقه

تاریخ شروع: مرداد ۱۴۰۳

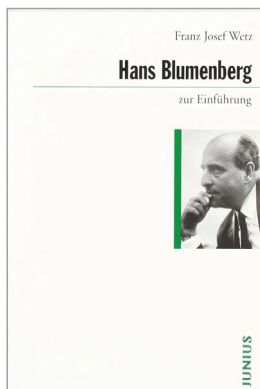
مسئول حلقه: امیرحسین صنایعی

تنظیم گزارش: زهرا عبدالهی

اشاره: روزگاری انسان چنان به جهان می‌نگریست که تمامی داشته‌های خویش را مرهون ساحت الهی می‌دانست.^۱ او در واقع این‌چنین اتصال همیشگی‌اش با امر متعالی را حفظ می‌کرد تا بتواند امنیت مطلوب را

به‌طریقی برای خویش معنا کند. اما دیری نپایید که هزار سال پاسداری از میراث عهد باستان، که این‌بار با آموزه‌های مسیحیت پیوند خورده بود تا آسمانی‌تر جلوه کند، بیش‌ازپیش تحت فشار زمینیان به مخاطره افتاد. این فشار نه از برای گندن، بلکه کوششی در جهت حفظ و مستحکم‌ساختن بنیان‌های قرون‌وسطی بود، اما به‌تصادف نتایجی ناخواسته رقم می‌زد. برای نمونه، تلاش‌های مؤمنانه دست‌کم نیکلاس کوپرنیک و نیکلاس کوزایی را می‌توان از این قبیل دانست.

حال پرسش اینجاست، کوپرنیک که او را کشیش کم‌جرأت نامیده‌اند، چگونه توانست رؤیای پیشینیان از سپهر درخشانِ متناهی مافوق‌شان را از بین ببرد و آن را به کابوسی بن‌ناپدید و هولناک بدل سازد؟ آیا بر طبق آنچه گفته شد، این امر پیامد



۱ زمین به تیغ بلاغت گرفته‌ای سعدی | سپاس دار که جز فیض آسمانی نیست

ناخواسته فعالیت‌های علمی وی بوده یا کوپرنیک خود نیز چنین تصویری از عالم را پیش چشم داشت؟ در این نوشتار سعی می‌کنیم تا بر اساس بخش «کیهان به مثابه کابوس» از کتاب «درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ» نوشته فرانتس یوزف وِتس^۱ به این پرسش پاسخ دهیم. بخش مذکور در خلال پنج جلسه هم‌خوانی و سه جلسه هم‌اندیشی به میزبانی امیرحسین صناعی، دانشجوی دکتری فلسفه علم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی مطالعه شده است. در جلسات هم‌خوانی، هربار متن مقرری خوانده شد و رفت‌وبرگشتی میان مسئول حلقه و اعضا صورت گرفت. در نهایت در جلسات هم‌اندیشی با حضور آقای علیرضا شفا، دکتر ابوالصالح تقی‌زاده و دکتر وحید احمدی، پرسش‌ها و موارد ابهام مورد بررسی قرار گرفت. متن پیش‌رو برداشتی آزاد از نکات کتاب، به‌انضمام طرح بحث‌های مطرح شده در جلسات است.

گذار نیکلاس کوپرنیک از جهان بطلمیوسی-ارسطویی، اگرچه بسیار متهورانه به‌نظر می‌رسد، تا آنجا که پس از او هر اقدام انقلابی دیگری در علوم ازجمله کیهان‌شناسی، هیئت و فلسفه با سنجۀ «کوپرنیکی» قیاس می‌شود، اما به‌زعم بلومبرگ، این عمل واجد انگیزه‌های تماماً قرون‌وسطایی بود؛ چراکه او هرگز قصد تغییر تصویر سنتی باستان از کیهان (=کاسموس)^۲ را هدف خود قرار نداده بود؛ بلکه همچنان در پی حفظ ریشه‌های آن بود. زدودن زوائد در راستای کمک به سادگی نظریه و تلاش برای ارائه طرحی کامل و همه‌جانبه، ازجمله ارزش‌های مورد تأیید در قرون میانه بود که کوپرنیک برای حفظ آن‌ها تا سرحد از دست دادن مرکزیت زمین پیش رفت و بها داد: «آنچه کوپرنیک را برمی‌انگیزد، سازگار ساختن الگوی علم هیئت در باب

1 Franz Josef Wetz

۲ در دوره باستان، به کیهان «کاسموس» گفته می‌شد؛ زیرا این واژه در زبان یونانی باستان به‌معنای نظم، آرایش و زیبایی بود. یونانیان باستان، جهان را به‌عنوان یک سیستم منظم و هماهنگ می‌دیدند که در آن، همه‌چیز جایگاه و نقش خاصی دارد. این دیدگاه در تضاد با تصور پیشین از جهان به‌عنوان یک آشوب و بی‌نظمی بود. فیلسوفان یونانی مانند فیثاغورث و افلاطون، به این مفهوم نظم و هماهنگی در کیهان اهمیت زیادی می‌دادند و آن را در آثار خود بررسی می‌کردند. آن‌ها بر این باور بودند که کیهان بر اساس قوانین و اصول ریاضی و هندسی ساخته شده است و این قوانین، زیبایی و هماهنگی آن را تضمین می‌کنند. این واژه همچنین نشان‌دهندۀ اهمیت زیبایی‌شناسی در درک آنان از جهان بود.

عالم، با عقیدهٔ متافیزیکی در باب عالم است. در نتیجه، این انگیزهٔ بیش از آنکه نوآورانه باشد، ترمیم‌کننده است. نقطهٔ عزیمت کار علمی کوپرنیک، منظره‌ای بود که عالمِ درهم‌تنیدهٔ زمین‌مرکز بر اساس طرح ارسطویی-بطلمیوسی آن را ارائه می‌کرد. در آن زمان تنها با مددگرفتن از بر ساخته‌هایی تکمیلی، حفظ این تصویر از عالم ممکن بود؛ اما این تکمله‌ها شکل کامل نظم عالم باستان و قرون وسطی را به مخاطره می‌انداختند. با استقرار تصویر خورشیدمرکزی از عالم و در نتیجه ساده‌سازی‌های ریاضی ملازم با آن در

برابر نظام بطلمیوسی، استقرار این بر ساخته‌های کمکی تا حدودی زاید شد و دوباره مجال دیدن عالمی را فراهم ساخت که تقریباً هیئت نظام کاملی را داشت. بنابراین هدف اصلی کوپرنیک از جایگزینی تصویر خورشیدمرکزی از عالم به جای تصویر زمین‌مرکزی از آن، نجات عالم بود.»

این تغییر اساسی بنیان استدلال ارسطو را که بر اساس حرکت دایره‌ای افلاک، تناهی جهان را نتیجه می‌گرفت، متزلزل ساخت. این تزلزل، دریچه‌ای را به سوی جهانی بی‌کران گشود؛ جهانی که بعدها توسط برونو و گالیله، با وضوح بیشتری به تصویر کشیده شد.

کوپرنیک با جسارت خود در ارائهٔ مدل خورشیدمرکزی، گامی بزرگ در راه تحول تفکر علمی برداشت؛ اما بر طبق آنچه گفته شد، او نیز از برخی تصورات باستانی رها نشد. برای مثال، قلمرو ستارگان ثابت را همچنان به عنوان دیوارهٔ نهایی (مرز) جهان کروی خود در نظر گرفت. در مدل کوپرنیک، برخلاف باور پیشینیان، زمین به دور خورشید در حرکت بود و نه برعکس. این تغییر اساسی بنیان استدلال ارسطو را که بر اساس حرکت دایره‌ای افلاک، تناهی جهان را نتیجه می‌گرفت، متزلزل ساخت. این تزلزل، دریچه‌ای را به سوی جهانی بی‌کران گشود؛ جهانی که بعدها توسط برونو و گالیله، با وضوح بیشتری به تصویر کشیده شد، که البته به تلقی امروزمین ما نیز

نزدیک‌تر است.

با این وجود، کوپرنیک در حالی که زمین را از مرکزیت جهان برکنار می‌کرد، همچنان به این باور قدیمی پای‌بند بود که ستارگان، همچون چراغ‌هایی بر روی یک گنبد عظیم، مرزهای جهان را مشخص می‌کنند. این گنبد در مدل او ثابت بود و از این طریق، محدودیتی را برای جهان قائل می‌شد. در واقع حرکت زمین به دور خورشید، به مرور این ابهام به وجود آمد که اگر زمین می‌توانست حرکت کند، چرا ستارگان ثابت، بی‌حرکت باقی بمانند؟ این پرسش سرآغازی بود برای تصور جهانی بی‌نهایت و بدون مرز؛ جهانی که در آن، ستارگان خورشیدهایی دوردست بودند و نه صرفاً چراغ‌هایی بر روی یک گنبد آسمانی.

البته چنین ایده‌ای، با ملاحظات الهیاتی خاص خود، پیش‌تر در نظریه‌های متافیزیکی کوزایی نیز مطرح شده بود. متافیزیک و فلسفه طبیعی کوزایی، اولین آموزه‌هایی بودند که در دوران مسیحیت، مفهوم نامتناهی بودن جهان را به پیش کشیدند. کوزایی جهانی را متصور شد که در آن، نه زمین و نه ستارگان، مرکزیت و مرزی نداشتند. در طرح او، خدا که قادر مطلق است، در جهان فضایی را به وجود می‌آورد که مملو از موجودات متمایز، با هستی‌های منحصر به فرد است. اگر بخواهیم به بیان کوزایی نزدیک شویم، می‌بایست بگوییم این سرشاری خداوند است که در جهان گشوده شده^۱ است. شدن و سیوروت در زمان بی‌نهایت ادامه می‌یابد؛ تعداد موجودات نیز پایان‌ناپذیر است. در واقع نامتناهی بودن جهان، که از فقر و محرومیت سرچشمه می‌گیرد، «تصویر» نامتناهی بودن الهی است.^۲ الیزابت برینت^۳ در کتاب «درون‌ماندگاری نامتناهی»،^۴ معتقد است که گذار از کیهان متناهی با نظم سلسله‌مراتبی قرون وسطایی به جهان همگن و نامتناهی، حاوی دلالت‌های بسیار جدی برای انسان مدرن است:

1 Unfolding

۲ در این باره نگاه کنید به:

Heinz Heimsoeth, *The Six Great Themes of Western Metaphysics and the End of the Middle*, Wayne State Univ Pr (January 1, 1994).

3 Elizabeth Briant

4 The Immanence of the Infinite

«نامتناهی سازی را باید به نحو درون گستر نیز و برون گستر فهمید. طبیعت در عصر مدرن، نه تنها به منزله چیزی که به طور بی نهایت در فضا گسترده شده است، بلکه به منزله تجلی غنای بی نهایت در تمام اجزای آن تصور می شود. هر موجود خاص و منفرد به مثابه [چیزی] سرتاپا منحصربه فرد، بی نهایت غنی و در نهایت [چیزی] که به نحو مفهومی توضیح ناپذیر است، فراچنگ فهم [ما] درمی آید. از این رو، نامتناهی شدن امر واقعی، منجر به نامتناهی شدن امر دانستنی

می شود. تغییر رادیکال در هستی شناسی، تغییر متناظری را در معرفت شناسی بنیان می نهد؛ به طوری که پیشرفت دانش بشری به عنوان پروژه بی پایانی فهمیده می شود که در طول زمان تا بی نهایت ادامه دارد.»

// گذار دوران ساز از قرون وسطای متأخر به اوایل دوران مدرن، با «نامتناهی سازی» کیهان قرون وسطی شناخته می شود. این گذار صرفاً عبور از زمین مرکزی به خورشید مرکزی و جابه جایی نقطه ثقل کیهان از یک سیاره به یک ستاره نیست؛ بلکه از قبل آن، «انسان» حاشیه نشین کیهان شد.

گذار دوران ساز از قرون وسطای متأخر به اوایل دوران مدرن، با

«نامتناهی سازی» کیهان قرون وسطی شناخته می شود. این گذار صرفاً عبور از زمین مرکزی به خورشید مرکزی و جابه جایی نقطه ثقل کیهان از یک سیاره به یک ستاره نیست؛ بلکه از قبل آن، «انسان» حاشیه نشین کیهان شد. این مسئله در ابتدا یک موضع فیزیکی بود، اما نشانه هایی برای سویه های متافیزیکی برجای گذاشت؛ تا جایی که دیگر صرف توضیحات تکنیکی نجومی برای تشریح وضع به وجود آمده، تماماً ناپسندیده بود و ما را به واقع از درک کشاکش های تراژیک این مسئه دور می ساخت. از

این‌رو بلومنبرگ حاشیه‌نشینی را با کلماتی مثل «تحقیر»، «بی‌خانمانی» یا «سرگردانی» در انسان مدرن همراه می‌کند.

«بشریت در جریان دوران علم، ناگزیر به تحمل چند تحقیر عظیم نسبت به حبّ نفسی ساده‌لوحانه خود شد. نخست هنگامی که بشریت فهمید زمین دیگر مرکز کائنات نیست، بلکه تنها ذره‌ای خُرد و ناچیز از نظام عالم است که عظمتش را نمی‌توان به تصور درآورد. این تحقیر برای ما با نام کوپرنیک پیوند خورد... دومین تحقیر هنگامی بود که علم زیست‌شناسی، امتیاز مورد ادعا برای انسان در آفرینش [یعنی اشرف مخلوقات بودن او] را نابود ساخت و توجه او را به پدیدآمدن از امر حیوانی و زایل‌نشدن طبیعت حیوانی‌اش جلب کرد. این چرخش در ارزش‌گذاری، در روزگار ما تحت تأثیر آراء چارلز داروین ... صورت پذیرفته است؛ اما سومین و برخوردنده‌ترین تحقیر را خودشیفتگی بشری از ناحیه روان‌شناسی امروزی تجربه می‌کند که درصدد است اثبات کند که او حتی در خانه خویش هم سروری نمی‌کند؛ بلکه محتاج اخبارِ ناچیز در باب اموری است که به‌نحو ناخودآگاه در حیات روانش اتفاق می‌افتد.»

همان‌طور که از نقل قول فوق پیداست، به‌زعم بلومنبرگ، ریشه‌های این حاشیه‌نشینی را می‌توان در علوم مدرن جست؛ به‌ویژه در روش علوم طبیعی که از جانب کوپرنیک پایه‌گذاری شده است. علومی که به‌تدریج رد هرگونه دلالت غیرعلمی را از عالم زدودند. این موضوع بیشتر در بستر اندیشهٔ باستان و قرون وسطی قابل بروز و ظهور بود؛ چراکه آن‌ها کیهان را حاوی نشانه‌های خوانایی می‌دانستند که دلالت بر معنایی متعالی داشت. برای مثال، زیستن در مرکز عالم، نشانه‌ای از آن است که انسان کانون مقاصد خلقت نیز می‌باشد. اما به‌راستی «نشانه» چیست و «نشانه‌بودن برای چیزی» به چه معناست؟

در نگاه سنتی به عالم، به ویژه در مسیحیت، جهان و هر جزء آن به‌طور کامل به خدا وابسته است. خدا پایه و اساس جهان و هدایتگر آن به‌سوی خود به‌عنوان هدف

نهایی است.^۱ در این بیان، آسمان با تمام عظمتش، نشانه‌ای از حضور خداست. اما به‌راستی این وجاهت از کجا نشأت می‌گیرد و چرا زمین نمی‌تواند به‌مثابه «نشانه» برای ساحت الوهی قلمداد شود؟ در پاسخ می‌توان گفت که این تمایز به‌طور خاص به تلقی کیهان‌شناختی موسوم به تحت‌قمر و فوق‌قمر بودن عالم در عصر پیشاکوپرنیکی برمی‌گردد. در نگرش ارسطویی، عالم تحت‌قمر فسادپذیر و متراکم است. از سوی مقابل، فوق‌قمر باثبات، متعالی و در یک کلام خداگونه است؛ پس به‌خوبی می‌تواند خصلت نشانه‌بودن برای وجود امری مابعدالطبیعی را حمل کند.

اما با پایه‌گذاری نجوم جدید توسط کوپرنیک، مرز میان مادون و مافوق برداشته شد؛ این‌گونه که «ستارگان آسمانی گویی به‌مرتبۀ زمین تنزل داده شدند». بدین ترتیب

دیگر اجرام آسمانی هم سنگین و متراکم بوده و فیزیک تحت‌قمر برای آنان نیز کارآمد بود. در واقع پس از آنکه مرز متمایزکننده از میان رفت و یکنواختی بر طبیعت حاکم شد، اشیاء ارجحیت خاصی بر یکدیگر نداشتند؛ پس خصلت نشانه‌بودن دیگر نمی‌توانست ذاتی چیزی باشد. به‌عبارت دیگر، همه‌چیز نشانه‌ای از حضور خداست؛ که روی منطقی پذیرفته‌تر آن این است که هیچ چیز نشانه‌ای از حضور خدا نیست؛ چراکه در این صورت نشانه به عنوان امری

«فیزیک واحد عالم، که هم فیزیک زمین بود و هم آسمان، نشانه در آسمان را برای همیشه از نشانه‌بودن برای امری متعالی سلب کرد. از این‌رو، دگرگونی‌هایی را که کوپرنیک در تصویر سنتی از عالم پدید آورد، می‌توان صرفاً به‌عنوان «نشانه‌ای برای پایان نشانه» قلمداد کرد.

زائد تلقی می‌شود که به‌سادگی می‌توان آن را حذف کرد؛ بی‌آنکه به هیچ معادله‌ای لطمه وارد شود.

هر نشانه نیازمند مبدأ و مقصدی است. دو سر طیفی که می‌بایست آنها را به

۱ در این‌باره نگاه کنید به: فرانتس یوزف وتس، درآمدی بر اندیشه هانس بلومنبرگ، ترجمه فریده فرنودفر و امیر نصری، ص ۸۰.

یکدیگر متصل کند. پس نشانه بیش از هر چیز یک مسیر است. ما برای مقصودی، مسیر را می‌پیماییم و نشانه، پیمایشی به مقصد معناست. اینکه ابژه‌ها حامل نشانه‌اند، این تلقی را به ذهن متبادر می‌کند که آنها برای القای معنا به‌تنهایی کافی نیستند؛ بلکه باید از حدود خود خارج شوند، از فیزیک فرازوی کنند و به متافیزیک چنگ بزنند و این‌گونه است که می‌توان مطمئن بود معنا حاصل شده است. بلومبرگ در این باره چنین می‌گوید:

«فیزیک واحد عالم، که هم فیزیک زمین بود و هم آسمان، نشانه در آسمان را برای همیشه از نشانه‌بودن برای امری متعالی سلب کرد. از این‌رو، دگرگونی‌هایی را که کوپرنیک در تصویر سنتی از عالم پدید آورد، می‌توان صرفاً به‌عنوان «نشانه‌ای برای پایان نشانه» قلمداد کرد. عالمی که عینیت علمی یافته است، در برابر این پرسش که در نهایت معنای نهایی عالم و انسان موجود در آن چیست، صامت شده است... البته سکوت عالمی که عینیت علمی یافته، چنین به ذهن متبادر می‌سازد که سروکار ما صرفاً با واقعیت‌های عالمی است که عاری از نشانه‌ای برای چیزی برتر شده‌اند.»

حال، در این وسعت بی‌کرانه عالم که در آن، نظم و نسقی یافت نمی‌شود و به موازات آن در ساحت شناخت نیز مفهوم مطابقی به چنگ نمی‌آید، وضع انسان چگونه موقعیتی خواهد بود؟ اکنون که چیزها تهی از هرگونه قطعیت، دلالت و معنایی هستند، چه چیزی محل ارجاع و مستمسک اوست؟ در شرایطی که انسان دیگر در مقام مخاطب نیست و بی‌اعتنایی مطلق خدا و طبیعت را به سوگ نشسته است، بیش‌از‌هربار دیگر، خود را در معرض این پرسش اصیل می‌یابد که به‌راستی «به چه چیز می‌توان امید داشت؟» بی‌سرنوشتی به گونه‌ای است که نه می‌تواند آن را باور کرد و نه انکار. آنچه مسلم است، تنها برهوت سرگردانی است. انسان ترسان است؛ ولی نه یارای آن را دارد که پیشاپیش خود را بنگرد و نه اصلاً افق و چشم‌اندازی او را به تماشا فرامی‌خواند. بلومبرگ در رابطه با این موقعیت چنین می‌گوید:

«اما کنارآمدن با این امر [که انسان مخاطب دمودستگاه کیهانی نیست] و آشتی با آن، برای انسان عصر جدید کاری دشوار است. ناامیدی فلج‌کننده و لابه‌های

مذبوحانه، او را در ورطهٔ یأسی ژرف می‌افکنند. به این ترتیب، در جریان عصر جدید، شکوه از بی‌اعتنابودن عالمِ بی‌حدومرز در قبال سرنوشت انسانی و بی‌اهمیت‌بودن سرنوشت او برای این جهان بی‌حدومرز خاموش نشده است.»

شاید پیش از اینکه توصیف ادامهٔ مسیر تاریخ علم و اندیشه را از نظر بگذرانیم و چگونگی سربرکشیدن انسان مدرن را پیگیری کنیم، درنگ در این گذرگاه، درک متفاوتی از مدرنیته را برای ما رقم بزند؛ چراکه طبق تصریح بلومنبرگ، شکوه از وضع بی‌سرنوشتی، با ظهور عصر جدید پایان نمی‌یابد. پیدایش عصر جدید یکی از موقوف‌های تردیدناپذیر برای انسان است؛ موقفی که درک تمایزش با تمام تحولات پیش و پس از آن، به فهم از این وضع سرگردان گره خورده است.

۳



نشست‌ها

نشست تخصصی

انقلاب اسلامی و جغرافیای سیاسی ایران

چهارشنبه ۱۹ بهمن ۱۴۰۱
ساعت ۹ صبح
بازگاه: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سالن حکمت
(بزرگراه کرمان، خیابان دکتر صادق آریابوند)

دکتر سید علی مرتضی، استادیار، هیئت علمی، ۹۳٪
جغرافیای سیاسی، شرایط امکان دیدگاه تمدنی

دکتر علیرضا صفرزاده | ۱۳۸۱ تا ۱۴۰۱
طرح تمدنی روسیه و تقاطع ژئوپلیتیک آن با ایران

دکتر حمیدرضا فروزانگراده | ۱۳۸۰ تا ۱۴۰۱
تأملی در نسبت ژئواکونومی و ژئوپلیتیک ایران آینده

دکتر حامد وفاقی | ۱۳۶۵ تا ۱۳۹۵
طرح تمدنی چین و تقاطع ژئوپلیتیک آن با ایران

دکتر طهرانه اشرفی | ۱۳۶۳ تا ۱۳۹۵
اقتصاد سیاسی ژئوپلیتیک ایران

دکتر محمدعلی فتح‌اللهی | ۱۳۳۳ تا ۱۴۰۱
تاریخ و روابط ایران و عثمانی از منظر ژئوپلیتیک

دکتر علی‌اکبر افسری | ۱۳۵۸ تا ۱۴۰۱
دلالات ژئوپلیتیک طرح سیاسی عربستان برای ایران

پژوهشگاه مطالعات فرهنگی
دانشگاه علامه طباطبائی
پژوهشگاه مطالعات فرهنگی
دانشگاه علامه طباطبائی

گروه الهیات شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی با همکاری پژوهشگاه مطالعات آموزش و پژوهش برقرار می‌کند:

نقد و بررسی کتاب:
روش‌های تدریس تعلیمات دینی (هدیه‌های آسمانی)
اثر دکتر اکبر سلیمان‌زاده

دکتر محمد مهدی آصفی
رئیس اسبق گروه تعلیم و تربیت دینی، دفتر تألیف کتب فقهی
عضو شورای حکمت و معارف اسلامی، دفتر تألیف کتب فقهی

دکتر سید محمد دابیری
استادیار پژوهشگاه مطالعات آموزش و پژوهش

دکتر مرتضی سلیمان‌زاده (میر طبعی حلسه)
رئیس گروه الهیات شورای بررسی متون

چهارشنبه ۳ خردادماه ۱۴۰۲
ساعت ۹ الی ۱۱
لینک پیوستن به نشست:
<https://b2n.ir/p27076>

دانشگاه علامه طباطبائی
پژوهشگاه مطالعات فرهنگی
دانشگاه علامه طباطبائی
پژوهشگاه مطالعات فرهنگی

گروه مدیریت و سیاستگذاری شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی برقرار می‌کند:
بهران جدایی سیاست از اداره
پیرامون آرای ویلسون در تأسیس مدیریت دولتی و نتایج آن برای امروز ما

دکتر حمیدرضا فروزانگراده
رئیس گروه مدیریت و سیاستگذاری
نویسنده: بررسی متون و کتب علوم انسانی

دکتر سید علیرضا صفرزاده
رئیس دانشکده معارف و فلسفه اسلامی

دکتر محمدی معافی
مدیر دانشکده سیاست، نظریه و حکمرانی، رییس

سکینه بیگلری
پژوهشگر علوم سیاسی

دکتر سید علی میری
عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سید علی کشکی
معاون گروه مدیریت و سیاستگذاری
نویسنده: بررسی متون و کتب علوم انسانی

لینک پیوستن مجازی به نشست:
<https://b2n.ir/a06359>

شنبه ۹ خردادماه ۱۴۰۲
ساعت ۱۷ الی ۱۹
سالن ادب

دانشگاه تهران
مرکز پژوهش‌های اسلامی
پژوهش‌های فلسفه و اندیشه

گروه الهیات و ادیان شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی برگزار می‌کند:

واکاوی جایگاه کتاب انسان موجودی ناشناخته اثر الکسیس کارل در گفتمان الهیات معاصر ایران

محققان:
دکتر هادی وکیلی
استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر فرهنگ مهروش
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی

دبیر نشست:
دکتر مرتضی سلمان نژاد
دبیر گروه الهیات و ادیان شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی

شنبه ۱۰ تیرماه ۱۴۰۲ ساعت ۹ تا ۱۱:۱۵
مکان: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سالن اجتماعات
لینک ثبت‌نام:
<https://b2ml.ir/56126>

دانشگاه تهران
مرکز پژوهش‌های اسلامی
پژوهش‌های فلسفه و اندیشه

گروه علوم انسانی شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی برگزار می‌کند:

نشست نقد و بررسی کتاب افسانهٔ روشنایی

سخنرانان:

پروفسور حسن شایری
رئیس هیأت مدیره
رئیس انجمن محققان و پژوهشگران ایران

دکتر مهدی نوروزی
دوروزی
رئیس انجمن محققان و پژوهشگران ایران

محمدرضا پور
مترجم کتاب

مدیر علمی جلسه:
دکتر علیرضا بیلیغ
دبیر گروه علوم انسانی شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی

چهارشنبه ۱۴ تیرماه ۱۴۰۲ ساعت ۱۰ الی ۱۱ صبح
به علت محدودیت ظرفیت، شرکت در نشست با ثبت نام امکان پذیر است.

دانشگاه تهران
مرکز پژوهش‌های اسلامی
پژوهش‌های فلسفه و اندیشه

گروه مطالعات علوم انسانی و ادیان شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی برگزار می‌کند:

نشست نقد و بررسی کتاب «مکانیزاسیون تصویر جهان» اهمیت «استعاره و مکانیزاسیون» و مطالعات تاریخی این اثر

پیشینه: ۲۵ تیرماه ۱۷ الی ۱۹
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سالن اجتماعات

محققان:
علیرضا شادگاه
رئیس هیأت مدیره پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر امیرحسین گنجی
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

وحید احمدی
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دانشگاه تهران
مرکز پژوهش‌های اسلامی
پژوهش‌های فلسفه و اندیشه

گروه علوم انسانی شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی برگزار می‌کند:

دو گفت‌وگو: دو کتاب: دو بزرگ دانشمند: لایب نیتس و نیوتون

PRINCIPIA MATHEMATICA 359

دکتر امیرحسین گنجی
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر امیرحسین گنجی
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر امیرحسین گنجی
دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



فراورده مجسمه‌ها



دوم بهار
پنجاهمین سالگرد
تأسیس شورای عالی انقلاب فرهنگی

نگاره‌های شورای عالی فرهنگ و علوم اسلامی و فرهنگی گدانه

نخستین تقدیر و پرسی کتاب

اخلاق و بازار

فصلنامه‌ی در باره‌ی علم، اقتصاد و عادات

دکتر محمدرضا امینی شریعی
رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل مؤسسه فرهنگی و اجتماعی پژوهش‌های اسلامی



دکتر علی حسینی
مدیر هیئت مدیره و مدیر عامل مؤسسه فرهنگی و اجتماعی پژوهش‌های اسلامی



دکتر علی اکبر لائیلی (موسس)
مدیر هیئت مدیره و مدیر عامل مؤسسه فرهنگی و اجتماعی پژوهش‌های اسلامی



زمان: چهارشنبه ۸ آذر ۱۴۰۲ ساعت ۱۰
مکان: پژوهشگاه علوم اسلامی و معاملات فرهنگی استان اذربایجان
لینک حضور مجازی در نشست: <https://webinar.icsa.ac.ir/join-1402-azg>

روزی در پی هم‌کاری بنیاد حقوق بشر ایران

انسان و ایران

نشست حقوق اساسی

نشست حقوق اساسی

دکتر محمد جوادری علوی

دکتر امیر خاتمی

زمان: شنبه ۱۲-۱۰-۱۳۹۴ ساعت ۱۱ تا ۱۸

مکان: بوستانگاه آزادی تهران و سالنهای فرهنگی امام آقاب

لینک حضور مجازی در نشست: <http://webinar.hrcs.ac.ir/thc-13-10-1394>

[illegible]



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

گروه الهیات و ادیان شورای بررسی عقید
 پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برقرار می‌کند:

فقد و بررسی «کتاب روش شناسی پیوند میان دستگاه مفهومی قرآن کریم و علوم مدرن»



آرمان دهنده (مؤلف):

دکتر احمد پاکچی
 (عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی)

ناقدین:

دکتر مهدی معین زاده
 (عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی)

دکتر فرهاد ساسانی
 (استاد یاران فلسفی دانشگاه تهران)

دکتر مجید معارف
 (عضو هیأت علمی پژوهشگاه تهران، رئیس گروه الهیات و ادیان شورای بررسی عقید)

مدیر جلسه:
دکتر مرتضی سلمان نژاد
 (رئیس گروه الهیات و ادیان شورای بررسی عقید)

زمان: یکشنبه ۱۷ بهمن ماه ۱۴۰۲ - ساعت: ۱۵:۱۵
 مکان: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ادب

لینک حضور مجازی بر نوبت:
<https://webinars.ihcs.ac.ir/b/1hc-1qj-oss-jg8>






مرکز پژوهش‌های
 مجلس شورای اسلامی

نشست نقد و بررسی کتاب

درآمدی بر
 نظریه به هم پیوسته ایران
 و کاربردهای آن



دکتر محمدجواد رهایی
 مترجم علمی کتاب: (دکتر علی دشتک)




دکتر محمدحسین
 مترجم علمی کتاب: (دکتر علی دشتک)



دکتر علی اکبر تاشخانی
 مدیر گروه اقتصاد شورای عالی برنامه‌ریزی (دیر علمی جلسه)

زمان: یکشنبه ۲۴ دی ۱۴۰۲ ساعت ۱۶
 مکان: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی شان آدب
 لینک حضور مجازی در نشست: ۹۵۸-۱۹۱-۱۹۱-۱۹۱-۱۹۱-۱۹۱
<https://webinar.ica.ac.ir/ica-191-191-191-191-191-191>

The Physical Basis of history



پژوهشی در زمینه
جغرافیای سیاسی

مؤلف: سید حسن
نویسنده: سید علی
ترجمه: سید علی

چهارشنبه
۱۴۰۲ بهمن ۲۰
صفحات: ۱۶

پژوهشگاه علوم انسانی
و مطالعات اجتماعی
سازمان اسناد و
مکتبات
جمهوری اسلامی ایران

فهم تحولات امروز جهان در امتداد سیاسی جغرافیای قرن نوزدهم

دکتر حسین
آبادیان



مؤلف: سید علی
نویسنده: سید علی
ترجمه: سید علی

مباحثه الطبیعه و امر سیاسی

دور نشست اسلامی

۱۳۹۷/۱۰/۱۴

تهران



مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران



مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران



مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران

گروه سیاسی شورای پرسش بنیادفلسفه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
با همکاری انجمن علمی دانشجویان فلسفه دانشگاه تهران برگزار می‌کند:

در نسبت فلسفه و سیاست

دکتر احمد رحیمی
(عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران)

دکتر مسعود بیضاپایان
(رئیس هیأت مدیره دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دکترای)

دکتر ابا صالح تقی زاده طبری
(معاون علمی گروه علوم سیاسی شورای پرسش)

دیر نشست: محمد رضا هدایتی
(پیر علمی گروه فلسفه شورای پرسش)

زمان: یکشنبه ۲۹ بهمن ماه ۱۴۰۲ ساعت ۱۲:۳۰ تا ۱۴:۳۰

مکان: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سالن اقبال

بیون حضور مجازی در نشست:

<https://webinar.ihc.ac.ir/b/ihc-1-q1-oz-jg8>



کد QR



کد QR



مجلس شورای اسلامی
پژوهشگاه علوم اسلامی



پژوهشگاه علوم اسلامی

گروه علوم سیاسی شورای مرتب پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی
با همکاری انجمن علمی دانشجویان علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران
برگزاری می کند:

نخست علمی

مناسبات دولت و قانون در ایران معاصر

تقد و بررسی شماره دهمین نشریه علوم انسانی



دکتر محمدجواد فلاحتی
کتاب: نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران

کتاب: نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران
نویسنده: دکتر سید محمدجواد فلاحتی

دکتر سید محمدجواد فلاحتی
کتاب: نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران

دکتر سید محمدجواد فلاحتی
کتاب: نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران

زمان: سه شنبه ۱۵ اسفندماه ۱۴۰۲ ساعت ۱۴:۳۰ تا ۱۶:۳۰
مکان: دانشکده بهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سالن شهید درویدیان



پویند حضور معارف در نشست
<https://webinar.ics.ac.ir/b/hc-1qj-oss-jfb>





پیشگامان علم و فرهنگ در امتداد نبوت

گروه دانش‌های شورای عالی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
با همکاری دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران

به مناسبت هجدهمین سالگرد رحلت استاد ممتاز رشته اقتصاد در دکتر محمدحسین تمدن چهرس مرکز ملی نقد:

اقتصاد و مطالعات میان‌رشته‌ای:

گرامی داشت آثار و افکار دکتر محمدحسین تمدن چهرس

باز آینه متن اختصاصی در محمد علی هاشمین کارنایان



سخنران:
دکتر حسین راغبفر
 (عضو هیأت علمی دانشکده آفرها)
دکتر سیدمهدی عمری
 (عضو هیأت علمی دانشکده علوم اقتصادی و کاربردی و رشته اقتصاد و توسعه)
دکتر سیدمهدی روزبهانی
 (مدیران اقتصادی مرکز بررسی استراتژیک ریاست جمهوری)

دکتر باورالله پاسبانی سومعه
 (مدیر علمی نشست و عضو هیأت علمی دهان دانشگاه)
دکتر علی اکبر اسماعیلان
 (مدیران گروه و عضو شورای عالی مرکز)

زمان: چهارشنبه ۱۶ اسفند ماه ۱۴۰۲ ساعت: ۱۰:۰۰ تا ۱۲:۳۰
 مکان: دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران



بوند حضور مجازی در نشست
<https://webinar.ia.ac.ir/b/1hc-1qj-oss-jg8>







مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران
 مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

نخستین تقدیر و پربسی تقدیرنامه علوم اسلامی
شوکران چهل
دیپلومای نیکاراس کوثری در آیینۀ آواش

پخششبه هفتم مهرماه است ۱۳
 کتابخانه ملی و اسناد ملی ایران

هیئت سفیر خوش
 شکوه‌بخش

امیر کبیر خواهر
 سپهرستان و سحرهای

علیرضا شفا
 مدیر اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران
 پژوهشگاه اسناد و کتابخانه ملی

نخست هم اندیشی پیرامون شماره پنجم بقتانامه

کراانه‌های بازار

پنجمیه ۲۰ آبان ۱۳۰۲ ساعت ۱۵

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محل نشست‌های هفتمی بررسی متون و کتب علوم انسانی



دکتر امیر خاتمی

رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



دکتر امیر خاتمی

رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



دکتر امیر خاتمی

رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی





دکتر امیر خاتمی

رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



دکتر امیر خاتمی

رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



دکتر امیر خاتمی

رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



سلسله نشست های:
 گروه ۱۵۰۰ و دهان خرابی برسی - گفتار و دانشنامه حقوق اسلامی و اسلامی
 و نهانی با مکتبی خفیه برسی - حقوق دانشنامه و بر مکتبی کندی

تبارشناسی

حقوق در ایران

روزها
 سه شنبه ها
 ۱۹/۲/۱۴۰۳

۴ نشست:

- ۱. تبارشناسی حقوق خصوصی در ایران
- ۲. تبارشناسی حقوق عمومی در ایران
- ۳. تبارشناسی حقوق کیفری در ایران
- ۴. تبارشناسی حقوق کیفری در ایران

مکان: دانشگاه سوره دانشنامه حقوق و علوم سیاسی دانشنامه تهران
 * با حضور دانشمند و نهانی - دانشمند و نهانی



کتابخانه و مرکز اسناد و اطلاع‌رسانی
سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

نخستین
اوله

گردآوری و تدوین: دکتر سید علی حسینی
رسمی: د. هاشم‌الله احمدی، سید علی حسینی، دکتر مریم کریمی

تبارشناسی حقوق

خصوصی در ایران

شماره
۱
آبان، ساعت
۱۳۹۴، ۱۴

با هم‌نویس:





دکتر امیرحسین شریاتی، دکتر مهدی حسینی، دکتر امیرحسین شریاتی
دکتر علیرضا شریاتی، دکتر علیرضا شریاتی، دکتر علیرضا شریاتی

موضوع: حقوق خصوصی، حقوق خانواده، حقوق تجارت

✉ دکتر علیرضا شریاتی: shariati@shariati.ir
<http://shariati.ir>



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

نخست دوما: گروه دغدغه و تحلیل دربار مسائل سخت و پیچیده حوزه اسلام و مباحثات راهبردی با استادان برجسته حوزه اخلاق و فلسفه در روز یکم آبان

تبارشناسی حقوق عمومی در ایران

با حضور:

اساتید محترم

آبان ساخت

۱۴:۰۰ تا ۱۷:۳۰

 دکتر امیر خاتمی رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل آبان ساخت	 دکتر امیر خاتمی رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل آبان ساخت	 دکتر امیر خاتمی رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل آبان ساخت
---	---	---

📍 مکان: سالن درویشان، دانشگاه خوارزمی و طبقه همکف، مجموعه ساختمان‌های دانشگاه خوارزمی

📞 با مسئول پذیرش: ۰۲۱-۸۸۸۸۸۸۸۸

🌐 <http://www.abansaat.ir> | <http://www.abansaat.ir>



نشست سوه:

گروه دغد و تحلیل عراقی برپایه سخن آید و به اشتباه افکار سیاسی و متفاد
 ادبی با مشارکت آید سخن جدول و اشتباه افکار سیاسی و متفاد

تبارشناسی حقوق

کیفری در ایران

ساعت ۱۵

آبان، ساعت ۱۷:۳۰

با حضور:



دکتر امیرحسین امینی



دکتر امیرحسین امینی



دکتر امیرحسین امینی

📍 مکان: سالن فرهنگدار فرهنگ و علوم سیاسی دانشگاه تهران • با حضور گروهی مختصر

📞 ۰۲۱-۸۸۸۸۸۸۸۸ | ۰۲۱-۸۸۸۸۸۸۸۸ | ۰۲۱-۸۸۸۸۸۸۸۸



وزارت فرهنگ و آموزش عالی

نشست نقد و بررسی کتاب
مرا اسماعیل صداکن
موبی دیک
به روایت هیوبرت دریفوس
 یکشنبه ۱۸ تیر، ساعت ۱۷ الی ۱۹
 پژوهشگاه علوم انسانی، سالن ادب



دکتر زلیخا ابراهیمی
 نویسنده و پژوهشگر لهیات سیاسی

دکتر مهدی معین زاده
 عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی
 ریاست گروه مطالعات علم و فناوری شورای بررسی متون

علیرضا شافاه
 مدیر گروه مطالعات علم و فناوری شورای بررسی متون

کلاس مجازی
 لینک در کانال

گروه فلسفه شورای بررسی متون و کتاب علوم انسانی
 پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برقرار می‌کند:

تأمینی در تأسیس فلسفه در عالم اسلامی
و چالش امر سیاسی

سخنران:
دکتر حمید طالب‌زاده

مدیر جلسه: دکتر محمدحسن نیلی

یکشنبه ۲۰ دی ماه ۱۴۰۳ ساعت: ۱۲ تا ۱۵

جلد دوم
تجربه گرایی ملخو و آزمایش فکری
علیرضا شافاه
 مدیر گروه مطالعات علم و فناوری شورای بررسی متون
 پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱۵ آذرماه ۱۴۰۳
 ۱۹:۳۰ تا ۲۱:۳۰

جلسه نشست
سلسله نشست‌های دی‌پای آزمایش‌های فکری
آزمایش ذهنی سطل نیوتن و سیاهچاله مکیورتی

محمد ابراهیم مقصودی
 دانشیار گروه فلسفه

علیرضا شافاه
 مدیر گروه مطالعات علم و فناوری شورای بررسی متون
 پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

شنبه ۱۱ آذرماه ۱۴۰۳ الی ۱۲
 گروه کتابخانه و پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی

