

به نقل از نشریه‌ی آکادمی، شماره‌ی ۱، دوشنبه ۲۱ آذر ۱۳۸۴.

با تشکر از آقای محمدی موسوی که عکس‌های این مقاله را در اختیار من قرار دادند.

ویرایش و تدوین: محسن مؤمنی (<http://www.mohsenmomeni.blogspot.com>)

آفات فلسفه‌ورزی در ایران معاصر

متن سخنرانی مصطفی ملکیان در دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

آفات فلسفه‌ورزی در ایران معاصر، نه آفات فلسفه‌ورزی به‌طورعام

عرض سلام می‌کنم به محضر همه‌ی خواهران و برادران گرامی؛ و در دقایقی که در محضر عزیزان هستم، درباره‌ی «آفات فلسفه‌ورزی در ایران معاصر» سخن خواهم گفت. بر قید «ایران معاصر» تأکید می‌کنم. بنده از ابتدا عرض کرده‌بودم که آفات فلسفه‌ورزی یا به تعبیر شما جوان‌ترها آسیب‌شناسی فلسفه‌ورزی در ایران معاصر محلّ گفت‌وگوی من خواهد بود، نه آفات فلسفه‌ورزی به‌طور عام.

«آفات فلسفه‌ورزی» به‌طور عام البته موضوع بسیار بسیار جالب و درس‌آموزی است و به سه حیطة‌ی معرفتی مختلف هم مربوط خواهد شد: یعنی معرفت‌شناسی، اخلاق و روان‌شناسی. یعنی واقعاً می‌شود درباره‌ی آفات فلسفه‌ورزی به نحو عام و گسترده بحث تفصیلی داشت و در آن بحث تبعاً آفات معرفت‌شناختی، اخلاقی و روان‌شناختی‌ای را برای فلسفه‌ورزی می‌توان برشمرد و تبعاً در مقام درمان‌گری هم می‌توان پیشنهادهایی را برای بالمره‌ی آزمایش‌کردن آن آفات داشت.

اما به‌هر حال آن‌چه که من متکفّل شده‌بودم آفات فلسفه‌ورزی در ایران معاصر بود و «آفات فلسفه‌ورزی در ایران معاصر» به‌هیچ‌وجه بحثی معرفت‌شناختی یا روان‌شناختی و یا اخلاقی نیست. بلکه بیش‌تر بحثی است مربوط به جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی. درعین حال که اگر از اوّل به من گفته‌شده‌بود که آفات فلسفه‌ورزی محلّ بحث است، چه‌بسا شادمان‌تر هم می‌شدم؛ اما به‌هر حال اکنون من آمادگی این را دارم که درباره‌ی آفات فلسفه‌ورزی در ایران معاصر سخن بگویم، نه به‌طور کلی آفات فلسفه‌ورزی.

اقسام فلسفه‌ورزی

مقدمتاً در باب آفات فلسفه‌ورزی باید نکته‌ای عرض کنم، که خود فلسفه‌ورزی لااقل به سه نوع فعالیت اطلاق می‌شود. یعنی به سه فعالیت مختلف می‌توانیم نام فلسفه‌ورزی را اطلاق کنیم. یکی فعالیت برای فهم فلسفی، دوم، فعالیت برای نقد فلسفی و سوم فعالیت برای زایش فلسفی. یک‌بار بحث بر سر این است که چه کار یا کارهایی باید انجام دهیم که صاحب فهم فلسفی بشویم؛ یعنی وقتی نوشته‌ها و گفته‌های فیلسوفانه را می‌شنویم یا می‌خوانیم و آثار فیلسوفان را مطالعه می‌کنیم بتوانیم فهم کنیم که واقعاً چه گفته‌اند، چگونه گفته‌اند، برای که گفته‌اند و چرا گفته‌اند. این چهار تا سخن علی‌حده برای فهم سخن یک فیلسوف است. یعنی وقتی من سخن یک فیلسوف را

کاملاً فهم می‌کنم که بدانم اولاً «چه می‌گوید؟»، ثانیاً «چگونه می‌گوید؟»، ثالثاً «برای که می‌گوید؟» و رابعاً «چرا می‌گوید؟». خود این که فهم فلسفی به معنای فهمیدن این ۴ نکته درباره‌ی هر نکته یا نوشته‌ی فلسفی است، بحث علی‌حده‌ای را اقتضا می‌کند که من باز هم در مقام بحث از آن نیستم. البته در جای دیگری بحث کرده‌ام که ما هنگامی یک متن فلسفی، اعم از گفتاری یا نوشتاری را فهم می‌کنیم که بفهمیم که «فیلسوف چه چیزی را می‌خواسته است منتقل کند» و این سخن را «چگونه گفته‌است» (چون با روش‌های مختلفی می‌توان مافی‌الضمیر را به دیگران انتقال داد) ثالثاً «برای چه کسانی گفته‌است و مخاطبان او چه کسانی بوده‌اند» (که این بسیار اهمیت دارد) و رابعاً «چرا گفته‌است».

اما به هر حال بدون آن‌که وارد این بحث شوم این را عرض می‌کنم که یک‌نوع فعالیت فلسفه‌ورزانه، فعالیتی است معطوف به «فهم فلسفی»، یعنی فهمیدن گفتارها و نوشتارهایی که صبغهی فلسفی دارند و از ناحیه‌ی فیلسوفان صادر شده‌اند. بحث دومی که پس از فهم فلسفی است، ماجرای «نقد فلسفی» است. یعنی با فرض این‌که مثلاً من فهم کرده‌ام که شوپنهاور چه گفته‌است و یا کانت در باب فلان موضوع یا مسئله چه گفته‌است، چگونه می‌توان سخن کانت را نقد کرد و وجوه قوت و وجوه ضعف یعنی نقاط قوی و نقاط ضعیف سخن‌اش را از هم بازشناسی کرد و نقاط قوت آن را جذب اندیشه‌ی خود کرده، نقاط ضعف‌اش را از اندیشه‌ی خود دفع کرد. این بحث، بحث نقد فلسفی است، که تبعاً بعد از فهم فلسفی صورت می‌گیرد. اگرچه در کشور ما این فرآیند هم خیلی مشهوداً عکس شده‌است، یعنی بیش از آن‌چه که ما فلسفه‌ی دیگران را فهم کنیم، نقد می‌کنیم. اما به هر حال بسیار واضح است که نمی‌شود سخنی را نقد، رد یا قبول کرد، مگر آن‌که ابتدائاً آن سخن را فهم کرده باشیم. به هر حال نقد فلسفی، بعد از فهم فلسفی است، ولی در عین حال چیزی است، جدای از فهم فلسفی. کسان فراوانی هستند که یک مطلب فلسفی را فهم می‌کنند، ولی مطلقاً قدرت نقد آن را ندارند؛ نمی‌توانند بفهمند که چه موضعی در مقابل آن باید بگیرند و به چه دلیل باید آن سخن را قبول کنند یا رد کنند و به هر حال قبول یا رد آن سخن به چه دلیلی است؟

کار سومی هم وجود دارد، که از آن تعبیر به فلسفه‌ورزی می‌کنیم و آن «زایش فلسفی» است. اگر دقت بفرمایید، تفاوت زایش فلسفی با فهم فلسفی و نقد فلسفی در این است که ما در فهم فلسفی و نقد فلسفی با یک فیلسوفی که غیر از خود ماست، سروکار داریم. یعنی ابتدائاً فیلسوفی سخنی گفته‌است یا نوشته‌است و ما با آن سخن مواجه شده‌ایم. حالا درصدد برمی‌آییم که اولاً سخن را فهم کنیم و ثانیاً نقد کنیم. اما گاهی هم هست که خود ما می‌خواهیم فیلسوفی کنیم. یعنی خود ما می‌خواهیم رأی فلسفی را ابداع و ابداء کنیم. این بحث که من اولاً یک رأی فلسفی را به صورت بدیع و نوظهوری پدیدیاورم و ثانیاً آن را بر دیگران ابداء و آشکار کنم، بحث زایش فلسفی است. بحث زایش فلسفی (چنان‌که دوستان می‌دانند) بسیار پیچیده‌تر از بحث فهم فلسفی و نقد فلسفی است. من به جهات عدیده‌ای در این جلسه وارد بحث سوم نخواهم شد، یعنی فقط به بحث فهم فلسفی و نقد فلسفی خواهم پرداخت.

چرا به بحث زایش فلسفی نمی‌پردازم.

این امر که به بحث زایش فلسفی نمی‌پردازم جهات عدیده‌ای دارد که دو جهت آن مهم است: یک جهت آن است که هنوز هم در روان‌شناسی ادراک بین روان‌شناسان اختلاف فراوانی درباره‌ی روان‌شناسی ابداع وجود دارد. روان‌شناسی ابداع یکی از شاخه‌های روان‌شناسی ادراک است. این که چه چیزی در روان یک انسان می‌گذرد که ناگهان یک امر بدیع و نوظهور و بی‌سابقه‌ای به ذهن و ضمیرش خطور می‌کند. در باب روان‌شناسی ابداع بحث‌های

فراوانی صورت گرفته است، اما هیچ اجتماعی در میان روان‌شناسان وجود ندارد و در شاخه‌های مختلف علوم فلسفی و تجربی هم این بحث وجود دارد؛ مثلاً روان‌شناسی ابداع ریاضی، روان‌شناسی ابداع فلسفی، روان‌شناسی ابداع تجربی. اولین جهتی که من وارد این بحث نمی‌شوم آن است که خود این بحث به لحاظ روان‌شناسی بسیار بحث پیچیده‌ای است و بنده هم هیچ‌گونه جزویتی در روان‌شناسی ندارم. دوستان می‌توانند در باب دشواری فهم این‌که چگونه ابداع صورت می‌گیرد، به یک کتاب کوچک اما پراهمیت که راجع به روان‌شناسی ابداع در ریاضیات است، یعنی کتاب «روان‌شناسی ابداع ریاضی»، نوشته‌ی «ژاک آدامار» با ترجمه‌ی نسبتاً ضعیف آقای «عباس مخبر» رجوع کنند. در آن‌جا شما می‌توانید ببینید که چه قدر روان‌شناسی ابداع پیچیده است. البته سخن ژاک آدامار که از ریاضی‌دانان بزرگ است، بیش‌تر معطوف به ابداع ریاضی است، اما شما می‌توانید شمه‌ای از آن‌چه را که در ابداع ریاضی می‌بینید به سایر ابداعات تعمیم بدهید. ابداع فلسفی و ابداع در علوم تجربی هم مشکلات و پیچیدگی‌های خیلی مقاومت‌ناپذیری دارد.

جهت دیگری که من وارد بحث زایش فلسفی نمی‌شوم این است که اصلاً اگر نتوانیم در روان‌شناسی ابداع به یک نقطه نظر خاصی برسیم، آن‌گاه نمی‌توانیم بفهمیم که آیا ابداع امری اختیاری است، که می‌شود برای آن برنامه ریزی کرد و مثلاً بگوییم که این کار را بکنید تا در قلمرو ریاضیات یا فلسفه ابداع‌گر بشوید. یا آن‌که ابداع امری است غیراختیاری و حتاً غیرارادی. اگر واقعاً روان‌شناسی ابداع پیش‌رفت کند و مثلاً ما به این نتیجه برسیم، که ابداع امری اختیاری و ارادی است، آن‌گاه چه‌بسا باید در این زمینه کارکنیم، که با چه شیوه‌هایی می‌توانیم ابداع‌گر بشویم و این شیوه‌ها را از ابتدا به مخاطبان و دانش‌پژوهان القا نماییم. اما اگر به این نتیجه برسیم، که روان‌شناسی ابداع اصلاً به این رأی معتقد نیست که ابداع امری ارادی و اختیاری باشد، آن‌گاه در آن صورت روش‌های خاصی قابل پیش‌نهاد به دانش‌پژوهان وجود نخواهد داشت. از آن جایی که این بحث برای خود من هم بسیار پیچیده و مبهم است و در این باب چیزی نمی‌دانم، بنابراین در این باب سخنی نخواهم گفت و سخن‌ام را معطوف به فلسفه‌ورزی به معنای اول و دوم می‌کنم؛ یعنی فلسفه‌ورزی به معنای فهم فلسفی و فلسفه‌ورزی به معنای نقد فلسفی.

تفکیک فهم فلسفی و نقد فلسفی

حالا که فلسفه‌ورزی را فقط به دو معنای اش محلّ بحث قرار می‌دهم، می‌خواهم این دو معنا را از هم تفکیک کنم و هم‌چنین عواملی را که به نظر من در مسئله‌ی اول مؤثر هستند، از عواملی که در مسئله‌ی دوم مؤثرند، از هم تفکیک کنم. ابتدائاً به آن چیزی می‌پردازم که به فلسفه‌ورزی به معنای فهم فلسفی مربوط می‌شود و مشکل خودم را به این صورت فرموله می‌کنم که: «مشکل ما این است، که چرا ما در جهت فهم فلسفی ضعیف افتاده‌ایم؟ چرا ایرانیان معاصر در فهم فلسفی دست‌خوش ضعف و فطورند و کار چشم‌گیری در ناحیه‌ی فهم فلسفی از آن‌ها صادر و بارز نشده است؟»

ابتدائاً به این می‌پردازم و بعد هم اگر فرصتی بود (که البته باید پردازم) به مسئله‌ی نقد فلسفی خواهم پرداخت. مهم‌ترین عامل که به نظر من در درجه‌ی اول از اهمیت هست، عاملی است که برای آن‌که آن را توضیح دهم، باید یک رشته‌ی علی و معلولی را در نظر مخاطبان تصویر کنم تا معلوم شود که چرا این عامل تا این حد در ضعف فهم فلسفی ایرانیان معاصر مؤثر افتاده است.

موانع فهم فلسفی

فلسفه عملی برج عاج نشینانه تلقی می‌شود؟

کشور ما در دوران معاصر به دو پدیده خوگر شده و اُنس گرفته‌است. یک پدیده این است که به جهت این که مردم در ناحیه‌ی مسائل معیشتی به معنای اخصّ خودش هنوز دست‌خوش گرفتاری هستند (وقتی می‌گویم مسائل معیشتی به معنای اخصّ خودش، یعنی واقعاً همین خوراک و پوشاک و مسکن و نیازهایی که به تعبیر مُزَلو نیازهای زیست‌شناختی و بیولوژیک ما را تأمین می‌کند) چون ما هنوز جزء کشورهای نیستیم که بتوانیم بگوییم که ما از این ساحت اوّل نیازهای بشری، یعنی نیازهای بیولوژیک درگذشته‌ایم و هنوز هم با مشکل خوراک و پوشاک و مسکن (یعنی مشکلات فرودین بشری) مواجه هستیم. به این جهت در افکار عمومی همه‌ی مردم ما چه آگاهانه و چه ناآگاهانه این امر رسوخ کرده‌است، که مسائل فوری و فوری‌تر از فلسفه و وحود دارد. مسائلی در کشور وجود دارد، که اورژانسی‌تر و فوری‌تر از فلسفه و فلسفه‌ورزی به معنای عام آن می‌باشد. همیشه هنگامی که سخن از فلسفه و فلسفه‌ورزی می‌گویید، مخاطبان تان و چه بسا حتّاً خودتان در کُنه ذهن و ضمیرتان، خود را مشغول یک عمل انتزاعی و یک عمل برج عاج نشینانه تلقی می‌کنید. یعنی یک عملی که با زندگی محسوس و ملموس من و زندگی محسوس و ملموس شهروندان جامعه‌ی خودم سروکاری ندارد. چون شهروندان جامعه‌ی من می‌بینند که نیاز به چه چیزهایی دارند.

تنها چیزی که احساس نمی‌کنند که به آن نیاز داشته‌باشند، نیاز به فلسفه است. چون هنگامی که نیازهای بیولوژیک برآورده نشود، حتّاً آبراهام مُزَلو نیز معتقد بود که نیازهای درجات متعالی‌تر که یکی از آن‌ها نیاز به حقیقت‌طلبی است، اصلاً سربرنمی‌آورد. این را همه پذیرفته‌اند. یعنی سیاست‌مداران و رجال سیاسی کشور تا مردم کوچه و بازار و فرهیختگان، همه پذیرفته‌اند که کشور ما نیازهای فوری و فوری‌تری دارد، تا نیاز به فلسفه‌ورزی. فلسفه‌ورزی اگر نگوییم در درجه‌ی چندم است، ولی لااقل در درجه‌ی دوم از اهمیت قرار دارد. فعلاً ما با نیازهای درجه‌ی اوّل، دست‌وپنجه نرم می‌کنیم. این یک نکته‌ی مهم است.

موانع فلسفه در حضور حکومت ایدئولوژیک

نکته‌ی دومی که وجود دارد، این است که ما در ۲۵-۲۶ سال اخیر با یک نظام حکومتی ایدئولوژیک مواجه هستیم. نظام حکومتی ایدئولوژیک به این معناست، که جواب هر سؤالی و راه‌حل هر مسئله‌ای و راه رفع هر مشکلی، حاضر و آماده وجود دارد. کافی است که به کتاب و سنّت و آثار علمای اسلامی رجوع کنید، آن‌گاه این‌ها به شما خواهند گفت که راه رفع هر مشکل و راه‌حل هر مسئله‌ای چیست. من حتّاً نمی‌خواهم بر دیدگاه‌های بسیار افراطی‌تر در این زمینه تأکید کنم، که چه بسا گفته‌شود که دیدگاه‌های افراطی به همان میزان که افراطی هستند، کم‌طرف‌دار هم هستند. من حتّاً به دیدگاه‌های رایج‌تر هم که تا آن حد افراطی نیستند، اشاره نمی‌کنم و گرنه دیدگاه‌هایی هستند که معتقدند تراکتور هم اسلامی و غیراسلامی دارد، کشاورزی هم اسلامی و غیراسلامی دارد. ریاضی هم شامل ریاضیات اسلامی و ریاضیات غیراسلامی است. منطق هم اسلامی و غیراسلامی دارد و هواشناسی هم اسلامی و غیراسلامی دارد. هیچ‌کدام از این مثال‌هایی را که زده‌ام از خودم جعل نکرده‌ام. همه را در نوشته‌های مکتوب و مضبوط دیده‌ام و حتّاً به این‌گونه فکرها بودجه هم تعلق می‌گیرد. این‌ها البته دیدگاه‌های افراطی است. اما به هر حال اگر کسی هم در حیطه‌ی علوم تجربی طبیعی مثلاً قائل به فیزیک اسلامی، شیمی اسلامی و زیست‌شناسی اسلامی نیست، اما به محض آن‌که به ساحت علوم تجربی انسانی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست و مدیریت وارد شوید می‌بینید که می‌گویند ما راه‌حل همه‌ی این مسائل و راه‌رفع همه‌ی این مشکلات را در آثار

قدمای خودمان داریم و تمام این‌ها از منابع دینی و مذهبی مستفید بوده‌اند و استفاده کرده‌اند و حالا می‌خواهند آن‌چه را که از آن استفاده کرده بودند به ما افاده کنند و به ما برسانند. به این امر تفکر ایدئولوژیک می‌گوییم.

لازم نیست دهان باز کنید، راه‌حل‌ها گفته شده است.

وقتی در قلمرو علوم تجربی انسانی این امر صادق باشد، آن‌گاه به طریق اولی او و به چندین رتبه اولی‌تر در فلسفه این کار نخواهد شد. یعنی وضع همه‌چیز مشخص است. شما فقط این مشکل را دارید که با علوم اسلامی آشنایی ندارید، باید زبان و ادبیات عرب بخوانید و به کتاب و سنت رجوع کنید تا تمام مسائل و مشکلات حل و رفع شوند. این یک دیدگاه است که در کشور ما هم چیز نوظهوری نیست، اما البته در این سال‌های اخیر، یعنی در سه دهه‌ی اخیر، به صورت شاخصی دیدگاه رسمی است و ترویج می‌شود. هنگامی که چنین وضعی برقرار است، یعنی این‌که ما مسائل فوری و فوری‌تر داریم و دیگر آن‌که برای تمام مسائل و مشکلاتی که کشور با آن روبه‌رو است، راه‌حل و راه رفع وجود دارد و آن این است که به آموزه‌های دینی و مذهبی و آن‌چه که دین گفته است، بازگردیم. وقتی این دو عامل دست به دست هم بدهند، نتیجه می‌شود که فلسفه‌ورزان کاری در جامعه برای انجام دادن ندارند. اول آن‌که در جامعه مسائل فوری و فوری‌تری وجود دارد که نوبت به فلسفه نمی‌رسد. وقتی هم که نوبت به فلسفه‌ورزی برسد، آن‌گاه گفته می‌شود که لازم نیست دهان‌تان را باز کنید، چون تمام راه‌حل‌ها و راه رفع‌ها قبلاً گفته شده است.

با تفاسیر نادرستی از قرآن و تفاسیر نادرستی از احادیث نبوی این را به ما باورانده‌اند (که این تفاسیر البته به نظر من نادرست است) اما به ما باورانده‌اند، که وقتی قرآن به ما گفته است که «و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» یعنی هر تر و خشکی در کتاب مبین هست (و مرادشان را هم از کتاب مبین همین قرآن می‌دانند) و یا قرآن گفته است که «وماذا بعد الحق الا الضلال» یعنی بعد از حق چیزی جز گمراهی نیست. یعنی بعد از قرآن چه می‌خواهید بگویید و هرچه بگویید گمراهی است و در نتیجه همه‌ی راه‌حل‌ها در قرآن آمده است.

عدم وجود کارکرد و حیثیت اجتماعی در جامعه

هنگامی که این دو عامل دست به دست هم می‌دهند، فیلسوفان در واقع کارکردی در جامعه نخواهند داشت، یعنی کدام مشکل مربوط به خانواده، اقتصاد، سیاست، آموزش و پرورش، حقوق و دین و مذهب (یعنی نهادهای بزرگ ۶ کله‌ای که یک جامعه با آن‌ها کار می‌کند) است که از فیلسوفان کشور خواسته باشند که در باب آن اظهار نظر کنند؟ یعنی مسائل و مشکلاتی در این ۶ نهاد پدید می‌آید که باید با فلسفه حل و رفع کرد؟ اگر شما در یک جامعه‌ی دیگری زندگی می‌کردید، آن‌گاه می‌گفتند که شاخه‌ای در فلسفه به نام فلسفه‌ی اقتصاد وجود دارد، که در آن بحث‌هایی راجع به اینکه چه اقتصادی را باید اجرا کرد و چه اقتصادی را نباید اجرا کرد می‌شود؛ اما هنگامی که گفته شود: اقتصاد ما اقتصاد اسلامی است، آن‌گاه فیلسوفان باید چه کاری انجام دهند؟ اقتصاد اسلامی وجود دارد و دیگر فلسفه‌ورزی نمی‌خواهد؛ این نکته، نکته‌ی بسیار مهمی است و اگر بر آن تأکید بیش‌تری نکنیم، آن‌گاه سخن‌ام کمی صبغی غیرفلسفی و فرهنگی به خود می‌گیرد، ولی باید این مطلب را به فراست مخاطبان احاله کرد، که خود دریابند که در جامعه نباید کسی تلقی کند که مسائل فوری و فوری‌تر از فلسفه وجود دارد و هم‌چنین باید مسائلی را که مربوط به حیظه‌ی فلسفه است، اجازه دهند که خود فیلسوفان در باب آن اظهار نظر کنند.

وقتی چنین کاری صورت نمی‌گیرد، طبعاً فیلسوفان کاری نخواهند داشت و وقتی فیلسوفان کاری نداشته باشند، آن‌گاه طبعاً درآمد و حقوقی که در جامعه به فیلسوفان تعلق می‌گیرد، همواره نسبت به سایر مشاغل کم خواهد بود. یعنی فیلسوفان نسبت به مهندسان و پزشکان درآمد کم‌تری خواهند داشت و باید خیلی هم ممنون جامعه باشند، که اصلاً جامعه آن‌ها را می‌خواهد و یک حقوق بخورونمیری هم به آن‌ها می‌دهد و الاً وقتی که فیلسوفان کاری برای جامعه نمی‌کنند، چرا جامعه به آن‌ها حقوق بدهد؟ این پزشکان هستند که اگر روزی بخواهند اعتصاب کنند و از کار کناره‌بگیرند، واقعاً وضع جامعه مختل می‌شود، پس باید درآمد بالایی داشته باشند و هم‌چنین مهندسان هستند که چنین وضعیتی دارند. طبعاً فیلسوفان چنین وضعی را ندارند، اگر روزی فیلسوفان نازکنند، که ما دیگر ذره‌ای فلسفه‌ورزی نمی‌کنیم، تازه اکثریت قریب به اتفاق آقایان آسوده‌خاطر هم می‌شوند. مشکلی در جامعه وجود ندارد که اگر روزی فیلسوفان از کار کناره‌بگیرند، آن‌گاه آقایان بگویند بار این مشکل به زمین نمی‌رسد و باید ناز فیلسوفان را خرید. بنابراین فیلسوفان درآمد کم‌تری دارند و به اقتضای درآمد کم‌تر، حیثیت اجتماعی کم‌تری هم خواهند داشت.

در فاز بعدی پدران و مادران وقتی به فرزندان خود نگاه می‌کنند، می‌گویند آن‌هایی که IQ و بهره‌ی هوشی بالایی دارند، باید بروند پزشکی و مهندسی بخوانند، نه فلسفه. که در قیاس با آن‌ها درآمد کم‌تر و حیثیت اجتماعی کم‌تری دارد. این است که شما از خودتان شروع کنید و تا هر جا تصورتان اجازه می‌دهد بروید، که کدام پدر و مادری هستند که با طوع و رغبت فرزند با IQ بالای خود را به دیپارتمان‌های فلسفه فرستاده باشند؛ بلکه می‌گویند اگر فرزند ما IQ بالا دارد یا باید پزشکی بخواند و یا فنی مهندسی. کسانی که به رشته‌ی فلسفه می‌آیند (البته همیشه استثنا وجود دارد ولی من دارم به صورت عام سخن می‌گویم، بنابراین نمی‌توانم سخن‌ام را بر استثناها مبتنی کنم، بلکه باید بر قاعده مبتنی شود) به صورت عام از بهره‌ی هوشی کم‌تری نسبت به کسانی که وارد دیپارتمان‌های فنی و پزشکی می‌شوند برخوردارند.

سیکلی که همه را در منجلاب فرو می‌برد.

وقتی چنین باشد، یک سیکل معیوب و دور باطلی پدید می‌آید. استادی که ضریب هوشی پایینی دارد، مشخص است که چه قدر معلومات و قدرت تفکر دارد. دانشجو هم که با ضریب هوشی پایینی نزد استاد آمده است. آن‌گاه استاد دست دانشجو را گرفته و در یک منجلابی فرو می‌برد و دانشجو هم دست استاد را گرفته و در یک منجلاب فرو می‌برد. چگونه هر دو این کار را انجام می‌دهند؟ استاد که مشخص است:

ذات نیافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخش

استادی که خودش IQ پایین داشته است و زبان حالش این است که:

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم

از بد حادثه این جا به پناه آمده‌ایم

یعنی استادی که از بد حادثه در کنکور پزشکی و فنی مهندسی پذیرفته نشده است و به فلسفه روی آورده و استاد فلسفه شده است، مشخص است که چیزی ندارد که به دانشجو یاد بدهد؛ نه معلومات چندانی کسب کرده است و مهم‌تر از آن (در عالم فلسفه) قدرت تفکر چندانی ندارد. در عالم فلسفه قدرت تفکر بسیار مهم‌تر از معلومات است. این استاد این دو امر (وسعت معلومات و قدرت تفکر) را ندارد که به دانشجو منتقل کند؛ از سوی دیگر، مخاطبان

هم که دانشجویان هستند، استاد را در منجلا ب فرومی برند، بدین نحو که چون IQ پایین دارند، هیچ گاه نمی توانند اشکالی بر سخنان استاد وارد کنند. در نتیجه هر چه استاد گفت، دانشجویان می پذیرند و بدین ترتیب به دست خود، استاد را در غلتکی می اندازند، که این غلتک چیزی جز غلتک انعطاف و زنگار فکری نیست.

فلسفه فقط نانوای خویشتن است.

این واقعیتی است که وجود دارد. اگر شما در کشوری زندگی کنید که فیلسوفان در حل مسائل خانواده، اقتصاد، سیاست، آموزش و پرورش، حقوق و دین و مذهب همیشه محل توجه باشند، آن گاه تبعاً همیشه این فیلسوفان حیثیت اجتماعی و درآمد خواهند داشت. وقتی فیلسوفان درآمد و حیثیت اجتماعی داشته باشند، آن گاه پدران و مادران دریغ نمی ورزند که فرزندان هوشمند خودشان را به دانشگاه‌ها در رشته‌ی فلسفه بفرستند. این یک عامل بسیار مهمی است. یعنی تا وقتی که وضع از این قرار است یعنی در عالم سیاست، اقتصاد و... به هیچ فیلسوفی رجوع نمی کنیم، فیلسوفان به همین وضعیتی که هستند، خواهند بود. در واقع هم اکنون فیلسوفان در کشور ما از باب تمثیل هم چون نانوایی هستند که فقط برای خودش نان می پزد. تصور کنید که نانوایی وجود داشته باشد که فقط به اندازه‌ی خوراک شبانه روزی خودش نان بپزد، وقتی این نانوا بمیرد هیچ مشکلی پیش نمی آید. زیرا اگر چه یک نانوا مرده است، اما مصرف کننده‌ی نان این نانوا هم مرده است. اگر نانوا بمیرد و مصرف کننده‌ی نان نانوا هم بمیرد، دیگر آب از آب تکان نمی خورد.

کانِ قندم، نیستانِ شکرَم

هم ز من می روید و من می خورم

اگر دپارتمان‌های فلسفه‌ی ایران را بردارید، چه اتفاقی می افتد؟ تولیدکنندگان می روند، مصرف کنندگان هم می روند؛ چون فلسفه غیر از خود دپارتمان‌ها مصرف کننده‌ای ندارد. چه کسی در عالم سیاست از فیلسوف خواسته است اظهار نظر کند که با عدالت یا آزادی در جامعه چه کنیم؟ مثلاً در باب عدالت نظر نازیک را بپذیریم یا نظر مک‌ایتایر یا نظر راولز را.

هیچ کس از فیلسوف نظر نخواسته است، بلکه مشخص است که عدالت و آزادی یعنی چه. وقتی چنین باشد، فیلسوف مانند نانوائی شده است، که به اندازه‌ی نان مصرف خودش تولید می کند. اگر روزی مُرد تولیدکننده‌ی نان مرده است، مصرف کننده‌ی نان هم مرده است. بنابراین نه کم و نه بیش. متأسفانه این حالت وجود دارد. شکی نیست که بهره‌ی هوشی پایین تر (من البته قصد جسارت به کسی را ندارم و از طرفی قصد چاپلوسی کسی را در عالم علم ندارم.) به طور میانگین از آن کسانی است که در عالم فلسفه کار می کنند و شکی نیست که با IQ بالاتر رشد بیش تری صورت می گیرد. هم رشد در عالم علم و هم رشد در عالم تفکر. یعنی هم علم فلسفی شما بیش تر می شود و هم تفکر فلسفی تان قوی تر می شود. این عامل اولی است که به نظر من عامل بسیار مهمی است. از این به بعد، به نظر من، دیگر عوامل به خود دانش جو بر نمی گردد، بلکه به نظام آموزشی‌ای که در فلسفه در دانشگاه وجود دارد برمی گردد.

لزوم تفکیک فلسفه از تاریخ فلسفه

اول نکته‌ای که به نظر اهمیت دارد، این است که در کشور ما «تاریخ فلسفه» از «فلسفه» چنان که باید و شاید تمیز داده نمی شود و وقتی تمیز داده نمی شود، یعنی ما در واقع نمی توانیم مطالب فلسفی را فهم کنیم. اولاً تاریخ فلسفه و

خود فلسفه هم به لحاظ موضوع و هم به لحاظ روش و هم به لحاظ هدف و غایت با هم متفاوت اند. این‌ها دو علم کاملاً متفاوت اند. فلسفه یک موضوع دارد و تاریخ فلسفه یک موضوع دیگر دارد. فلسفه یک روش دارد و تاریخ فلسفه یک روش دیگر دارد و به همین ترتیب فلسفه یک هدف دارد و تاریخ فلسفه یک هدف دیگر. اما حالا فارغ از این‌که این دو، دو علم هستند، مطلب مهم این است که اولاً فلسفه علمی است که به تعبیر هگل، تا کسی تاریخ‌اش را فهم نکند، خود آن علم را فهم نمی‌کند. شما می‌توانید تاریخ فیزیک را بفهمید، اما خود فیزیک را بفهمید یا می‌توانید تاریخ پزشکی را ندانید اما در خود پزشکی موفق باشید. اما فلسفه تنها حوزه‌ی معرفت بشری است، که تا تاریخ آن را ندانید، نمی‌توانید فلسفه را بفهمید.

بنابراین اولین کاری که باید در کشور ما صورت بگیرد و صورت‌نگرفته است این است که اولاً تاریخ فلسفه از خود فلسفه تمیز داده شود، یعنی روشن شود که اولاً روش فلسفه «عقلی و پیشین» است و روش تاریخ فلسفه «متدولوژی علوم تاریخی» است. تاریخ فلسفه یکی از شاخه‌های تاریخ است و بنابراین روش آن «تاریخی و پسین» است، نه عقلی و پیشین. ثانیاً هدف آن‌ها هم متفاوت است. تاریخ فلسفه هدفی متفاوت با فلسفه دارد. هدف فلسفه فقط کشف حقیقت راجع به حوزه‌های مختلف جهان هستی است. اما هدف تاریخ فلسفه این است که این را درک کند که اولاً اندیشه‌های فلسفی، موضوعات فلسفی و مسائل فلسفی چه سیری را طی کرده‌اند و ثانیاً هر سخنی آیا سخن فیلسوفی که به آن نسبت می‌دهند هست یا نه و ثالثاً فیلسوفان چقدر در یکدیگر تأثیر گذاشته‌اند و چقدر از یکدیگر تأثیر پذیرفته‌اند.

تاریخ فلسفه این سه کار را می‌کند. اولاً تا زمانی که ما تطورات یک اندیشه یا موضوع یا مسئله‌ی فلسفی را نفهمیم، خود آن اندیشه یا موضوع یا مسئله قابل فهم نیست. ثانیاً مثلاً وقتی گفته می‌شود که ارسطو قائل بوده است که جهان قدیم است، آیا واقعاً قائل بوده است یا نه؟ آیا واقعاً این قول درستی است که به ارسطو نسبت داده می‌شود، یا نه. و ثالثاً هم معلوم شود که هر فیلسوفی که در تاریخ ظهور کرده است، چقدر از گذشتگان خودش تأثیر پذیرفته و چقدر در آیندگان خودش تأثیر گذاشته است. این سه کار هدف تاریخ فلسفه است، در حالی که هدف فلسفه نیست. موضوع فلسفه و تاریخ فلسفه هم متفاوت است. موضوع فلسفه تمام جهان هستی است، اما موضوع تاریخ فلسفه همه‌ی جهان هستی نیست، بلکه فقط مجموعه‌ی آثار بازمانده از فیلسوفان است.

اهمیت بررسی تاریخ فلسفه در فهم فلسفی

ما تا تاریخ فلسفه را فهم نکنیم، فلسفه را فهم نمی‌کنیم. شما اگر با فلسفه انس داشته باشید، می‌بینید که مثلاً می‌گویند: «اصالت با وجود است یا با ماهیت؟» شما هر چه به ذهن تان فشار می‌آورید، نمی‌فهمید که اصالت با وجود است یا با ماهیت، به چه معناست. چون نمی‌دانید که چه مشکلی در تاریخ پیش می‌آمد، که مجبور شدند برای رفع آن مشکل، مشکل دیگری را و برای رفع آن مشکل باز مشکل دیگری را و به همین ترتیب... تا بالأخره به این مشکل رسیدند، که اصالت از آن وجود است یا از آن ماهیت. چون شما تاریخ این مسئله را نمی‌دانید، مسئله را نمی‌فهمید. اکثر گنگی و گیجی دانشجویان فلسفه بر سر کلاس‌ها به خاطر این است که نمی‌فهمند اصلاً از کجا مشکل شروع شده و به این جا رسیده است. این درست مانند این است که شما در آخرین ثانیه‌ی وقوع یک نزاع وارد شوید، مثلاً نزاعی که ۱۰ سال بین دو برادر سابقه دارد. شما در آخرین لحظه به آن وقوف پیدا کنید، در این صورت شما نمی‌فهمید که چرا این دو با هم چنین رفتار کرده‌اند یا پرخاش‌گری کرده‌اند و به هم نگاه غضب‌آلود کرده‌اند.

برخلاف علوم تجربی که چنین نیستند. مثلاً وقتی در علوم تجربی با آب سروکار دارند، نیازی نیست که به تاریخ برگردیم، یعنی می‌توانیم در باب آب سخن بگوییم و اصلاً از تاریخ آب‌شناسی، تاریخ فیزیک و تاریخ مکانیک سیالات هم هیچ خبری نداشته باشیم.

تقدم آموزش تاریخ فلسفه بر خود آن

بنابراین اولاً باید تاریخ فلسفه خوب آموخته شود و چون خوب آموخته نمی‌شود و مقدم بر فلسفه آموخته نمی‌شود، ما فلسفه را فهم نمی‌کنیم. بنابراین اولاً تمایزی بین فلسفه و تاریخ فلسفه صورت نمی‌گیرد، یعنی سرکلاس‌های تاریخ فلسفه، فلسفه تدریس می‌شود و سر کلاس‌های فلسفه، تاریخ فلسفه تدریس می‌شود. و ثانیاً کسی حس نکرده است، که تا تاریخ فلسفه را یک دانش‌پژوه به خوبی نداند، اصلاً حق ورود به فلسفه را ندارد. نه آن‌که حق حقوقی ورود به فلسفه را ندارد، بلکه یعنی قدرت فهم مسائل فلسفی را ندارد.

حتماً در آموزش تاریخ فلسفه، تفکیک سه نوع تاریخ فلسفه، صورت‌نگرفته است و بنابراین در این جا هم با نوعی سرگردانی مواجه‌ایم. وقتی تاریخ فلسفه را می‌گوییم، گاهی مرادمان تاریخ اندیشه‌ها، موضوعات و مسائل فلسفی است و گاهی تاریخ شخصیت‌های فلسفی یعنی فیلسوفان است و گاهی هم تاریخ مکاتب، سنت‌ها، گرایش‌ها و جنبش‌های فلسفی است. این‌ها هم معمولاً با هم خلط می‌شود و به نظرم می‌آید که باید تفکیکی را که بنده گفته‌ام، رعایت شود. یعنی باید ابتدا تاریخ اندیشه‌های فلسفی، سپس تاریخ شخصیت‌های فلسفی و آن‌گاه تاریخ مکاتب، سنت‌ها، گرایش‌ها و جنبش‌های فلسفی آموخته شود. هرچه من بر این نکته تأکید کنم، کم گفته‌ام؛ ولی چون می‌خواهم به بقیه‌ی بحث برسم، فقط اشارتاً بگویم که تا تاریخ فلسفه خوب فهم نشود، ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم، که دانشجویان ما، فلسفه را به خوبی فهم کنند.

اهمیت جغرافیای فلسفه

مسئله‌ی دوم آن است که قبل از ورود به فلسفه، باید جغرافیای فلسفه به خوبی آموخته شود. یعنی گفته‌شود، که این حوزه‌ی معرفتی که نام آن فلسفه است، چه جغرافیایی دارد؛ تا ما بفهمیم که بخش‌های مختلف فلسفه چه هستند. مثال ساده‌ای می‌زنم؛ گاهی اوقات دانشجویان می‌پرسند که، به نظر شما من فلسفه‌ی دین بخوانم یا فلسفه‌ی قاره‌ای (Continental). یعنی فکر کرده‌اند که فلسفه‌ی دین در کنار فلسفه‌ی قاره‌ای قرار می‌گیرد؛ یعنی ندانسته‌اند که فلسفه‌ی قاره‌ای یک گرایش فلسفی است، ولی فلسفه‌ی دین یک بخش از بخش‌های فلسفه است. بخش‌های فلسفه را با مکتب‌ها، سنت‌ها، گرایش‌ها و جنبش‌های فلسفی خلط می‌کنند. این به وفور وجود دارد. حتماً بین اساتید فلسفه من این را دیده‌ام و حتماً کسانی که در فلسفه‌ی کشور ما برنامه‌ریزی می‌کنند، نمی‌دانند که میان بخش‌های مختلف فلسفه و مکتب‌ها، سنت‌ها، گرایش‌ها و جنبش‌های فلسفی تفاوت وجود دارد. ابتدا ما باید بدانیم که فلسفه بخش‌هایی دارد، مثلاً فلسفه‌ی منطقی، معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه، فلسفه‌ی زبان، فلسفه‌ی ذهن، فلسفه‌ی عمل، فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی هنر، فلسفه‌ی تاریخ. فلسفه‌های درجه‌دوم هم که به طریق اولی مانند فلسفه‌ی ریاضی و... که همه بخش‌های مختلف فلسفه هستند، نه مکتب فلسفی یا سنت فلسفی یا گرایش فلسفی یا جنبش فلسفی. اما در هر کدام از بخش‌های فلسفه که در جهان نزدیک به ۴۰ بخش است، مکتب‌ها، جنبش‌ها، سنت‌ها و گرایش‌های مختلفی وجود دارد.

اگر جغرافیای بحث را بدانیم، آن‌گاه هر بحث خاصی را که وارد آن بشویم، به خوبی فهم می‌کنیم. من بارها از این مثال استفاده کرده‌ام، که اگر چشم مرا ببندند و وارد یکی از خانه‌های شهر تهران بکنند و آن‌گاه چشم مرا بازکنند، من اگر در این خانه، که در حیاط آن و یا صحن آن چشم مرا باز کرده‌اند، چندین سال زندگی کنم و تک‌تک آجرهای آن را بشناسم و تعداد قطعات جام شیشه‌هایی را که در این ساختمان به کاررفته است بدانم، باین وجود، دید درستی از این خانه نخواهم داشت. دید درست را از این خانه کسی دارد، که ابتدا او را سوار هلی‌کوپتر بکنند و او را در یک ارتفاعی ببرند، که از آن ارتفاع بتواند، کلّ تهران را یک‌جا ببیند؛ به گفته‌ی انگلیسی‌ها نگاه از چشم پرنده، سپس ارتفاع هلی‌کوپتر را پایین‌تر بیاورند. هرچند مقداری از دید شخص کاسته می‌شود، اما در عوض آن‌چه را که می‌بیند، دقیق‌تر می‌بیند. به همین ترتیب از ارتفاع کاسته‌شود تا شخص وارد حیاط خانه شود. در این صورت شخص می‌فهمد که این خانه به چه کوچه‌هایی وصل است. این کوچه‌ها در چه ناحیه‌ای از تهران واقع‌اند. این ناحیه از تهران مرتفع‌تر از سایر نواحی است یا پست‌تر. این امر که یک دید از بالا داشته باشیم، فهم ما را از خانه‌ی خودمان بیش‌تر می‌کند. اما در فلسفه این دید از بالا به ما داده نمی‌شود، یعنی ما واحدهای درسی‌ای نداریم که موضوع آن جغرافیای فلسفه باشد. البته منظور من از جغرافیای فلسفه، هم جغرافیایی است به لحاظ بخش‌های مختلف فلسفه و هم جغرافیایی است به لحاظ مکتب‌ها، سنت‌ها، گرایش‌ها و جنبش‌های فلسفی. (که این ۴ مورد نیز خودشان باهم متفاوت هستند).

تصویر کاریکاتوری فلسفه نزد ما

نکته‌ی سومی، که تاحدی متأثر از نکته‌ی دوم است، این است که در کشور ما، تا حدی تصویر کاریکاتوری از فلسفه وجود دارد. یعنی مثلاً من معلم فلسفه، علاقه‌مند به دکارت هستم؛ همکاران دیگر من نیز علاقه‌مند به کانت، هیدگر و اسپینوزا هستند؛ ما در حال تعلیم به دانشجویان فلسفه هستیم. از آن جایی که لایب‌نیتز در میان اساتید فلسفه علاقه‌مندی ندارد، در نتیجه در دانشگاه‌های ما دیگر کسی از لایب‌نیتز اطلاعی ندارد. این یک تصویر کاریکاتوری از فلسفه است، یعنی مثلاً تصویری که گوش آن بزرگ است و چشمان آن ریز است و یا دستان آن بزرگ است و پاهای آن کوچک است. این تصویر کاریکاتوری در کشور ما به دو طریق خود را نشان می‌دهد:

یکی اینکه بسیاری از فیلسوفان از برنامه‌ی درسی کشور عملاً حذف شده‌اند، زیرا علاقه‌مند و مریدی در میان اساتید فلسفه‌ی ما ندارند و در نتیجه ما این فیلسوفان را اصلاً نمی‌شناسیم. اما نکته‌ی مهم‌تری که وجود دارد و شاید از نکته‌ی اول مخرب‌تر باشد، این است که استادی هم که هیدگر یا دکارت را تدریس می‌کند، چون شیفته‌ی دکارت یا هیدگر است، دکارت یا هیدگر را از موضع واقعی‌اش در فلسفه برمی‌کند و به یک جایگاه دیگری می‌برد. یعنی مثلاً هیدگر آنی نیست که معلمان هیدگر می‌گویند و دکارت هم آنی نیست که معلمان دکارت می‌گویند و هگل هم آنی نیست که معلمان هگل می‌گویند. زیرا هریک از این فیلسوفان در جای خودش، در ما ننشسته است.

به این دلیل که اولاً ما در باب سایر فیلسوفان، واحدی نداشته‌ایم و دوم این که معلمی که می‌خواسته است، هیدگر را برای من بیان کند، نمی‌خواسته است که هیدگر را به من تفهیم کند، بلکه می‌خواسته است هیدگر را به من بقبولاند. یعنی معلم می‌خواهد بگوید، نه تنها هیدگر را قبول کن؛ بلکه اگر هیدگر نمی‌آمد، مشخص نبود که بشر می‌خواست چه خاکی بر سرش بریزد. کسی هم که دکارت را تدریس می‌کند، نمی‌خواهد فقط تفهیم کند، بلکه می‌خواهد دکارت را به ما بقبولاند. پس به این دو جهت، یعنی اولاً به جهت اینکه بسیاری از فیلسوفان از برنامه حذف شده‌اند و ثانیاً آن فیلسوفانی هم که باقی مانده‌اند، به صورت مبالغه‌آمیز معرفی می‌شوند، تصویر ما از فلسفه یک تصویر

کاریکاتوری است و تصویر یکنواخت هماهنگ متناسبی از فلسفه نداریم و این آفات فراوانی را به فلسفه‌ی ما زده‌است، که من راجع به این آفات اگر فرصت شد، در انتها نکته‌ای را خواهم‌گفت.

اهمیت ترجمه در فهم فلسفی

نکته‌ی بعدی‌ای که وجود دارد، ترجمه نشدن آثار فلسفی مهم به زبان فارسی است. چه بسا ما نتوانیم تمام فیلسوفان را از طریق معلمان در دانشگاه بیاموزیم. اما باید برای آن‌که تصویر درستی از فلسفه داشته‌باشیم، تمام این فیلسوفان را بدانیم و این متوقف بر این است، که از آثار این فیلسوفان ترجمه‌های دقیقی به زبان فارسی وجود داشته‌باشد. در ایران از امهات کتب فلسفی غرب، ترجمه‌ی خوبی در دسترس نداریم. واقعاً نمی‌شود گفت که از ۵ اثر فلسفی غرب، که از امهات کتب فلسفی باشد، (در ایران) ترجمه‌ی خوبی وجود دارد. حتاً ۵ ترجمه‌ی خوب هم نداریم. من در همین جا نکته‌ای را خدمت دوستان عرض کنم. وقتی که من این امر را می‌گویم، ممکن است که شما با یک نگاه عاقل‌اندرسویه به من بگویید، که ما باید زبان بدانیم و نباید نیازمند ترجمه‌های آثار فلسفی به زبان فارسی باشیم. در این جا من دو نکته را عرض می‌کنم؛ نکته‌ی اول آن‌که شما نمی‌توانید عملاً تمام زبان‌های زنده‌ی دنیا را که هر فیلسوفی آثارش را به یکی از این زبان‌ها نوشته‌است، بیاموزید. چاره‌ای جز این ندارید که یکی دو تا زبان زنده‌ی دنیا را به‌خوبی بیاموزید و سایر آثار را از طریق ترجمه‌ها بخوانید. نکته‌ی دوم هم آن‌که، چه کسی گفته‌است که، از طریق ترجمه‌ها، لااقل در سطوح قبل از تخصص، نمی‌شود استفاده کرد؟

یکی از چیزهایی که در کشور ما مُد است (و هر کسی می‌خواهد اظهار فضل کند، در واقع به‌همه القامی کند)، این است که من اصلاً به ترجمه‌ها رجوع نمی‌کنم و به آن‌ها کاری ندارم و به متون اصلی رجوع می‌کنم. شما اگر به آثار فلسفی که فیلسوفان غرب نوشته‌اند، رجوع کنید، می‌بینید که اکثر فیلسوفان غربی، وقتی می‌خواهند سخنی را از فیلسوف دیگری، که به زبان دیگری نوشته‌است، نقل کنند، به ترجمه‌های موثق رجوع می‌کنند و از آن‌ها نقل می‌کنند. حتاً اگر خودش هم ترجمه‌کند، به‌چه‌دلیلی ترجمه‌ی خودش از آن ترجمه‌ی موثق، موثق‌تر است؟ این‌که کسانی تبخترآمیزانه می‌گویند که ما به ترجمه‌ها نگاه نمی‌کنیم و خودمان به من اصلی رجوع می‌کنیم، به این معناست که ترجمه‌های ما از ترجمه‌های موثق، موثق‌تر است.

درحالی‌که این امر در کجا ثابت شده‌است؟ چه بسا اگر به این ترجمه نگاه می‌کردید، تصویر درست‌تری از کانت پیدامی‌کردید، تا وقتی که مثلاً خودتان به متن آلمانی کانت رجوع می‌کردید.

درواقع، ما باید از جانب افراط و تفریط حذر کنیم. اولاً ما نباید فکر کنیم، که فقط با ترجمه‌های آثار، می‌توانیم فلسفه را خوب یاد بگیریم، چون این امکان ندارد. از آن طرف هم، نباید فکر کنیم که برای کسی که بخواهد فلسفه‌ی غرب را بداند، باید زبان آلمانی، اسپانیولی، لاتین، انگلیسی، فرانسه و... و همه‌ی زبان‌ها را بداند. چنین نیست. در دنیا هم چنین نیست و عملاً هم نمی‌توانیم چنین کاری را انجام دهیم. ما باید ترجمه‌های دقیقی از آثار طراز اول غرب تهیه کنیم. در این ترجمه‌ها تمام موشکافی و سخت‌گیری را به‌عمل آوریم و سپس در اختیار دانشجو قرار دهیم. تا دانشجو بتواند فارغ‌بالانه و با آسودگی خاطر و نوعی اطمینان به وثاقت ترجمه‌ها، کار خود را پیش ببرد. متأسفانه در کشور ما ترجمه‌ی موثق از آثار فلسفی غرب وجود ندارد و این هم نکته‌ی خیلی مهمی است.

همسانی قابلیت‌های بالقوه‌ی زبان‌های مختلف

نکته‌ی دیگری که با همین نکته‌ای که درباب ترجمه عرض کردم، بسیار مرتبط است، این است که ترجمه‌ی دقیق هر اثر فلسفی به زبان فارسی امکان‌پذیر است. این را به این جهت می‌گویم، که خیلی‌ها برای پرده‌پوشی جهل خودشان، مثلاً می‌گویند، ما می‌خواهیم مطالبی را از کانت بگویم، اما چه کنیم که فلان اصطلاح کانت، اصلاً قابل بیان به زبان فارسی نیست. به نظر من اصلاً چنین نیست. شکی نیست که زبان‌ها قابلیت‌های بالفعل متفاوت دارند؛ یعنی قابلیت‌های بالفعل زبان آلمانی بیش‌تر از قابلیت‌های بالفعل زبان فارسی است. در این شکی نیست؛ اما بحث برسر این است که قابلیت‌های بالفعل فرق می‌کنند، نه آن‌که، بالقوه، زبان فارسی عرضه‌ی فلسفی شدن را نداشته باشد. این بی‌عرضگی که در زبان فارسی برای بیان مفاهیم فلسفی می‌بینیم، ناشی از بی‌عرضگی کسانی است که به زبان فارسی کار فلسفی کرده‌اند. زبان آلمانی برخلاف آن‌چه که برخی شایع می‌کنند، به‌طور مادرزاد یک زبان فلسفی نبوده است. بلکه در آلمان کانت، هگل و لایبنیتز پدیدآمده‌اند و اندک‌اندک این زبان قابلیت‌های بالقوه‌ی خودش را به فعلیت رسانده است و استعدادهای فلسفی خود را شکوفا کرده است.

ما هم باید همین کار را با زبان فارسی بکنیم، به این معنا که باید ترجمه‌های دقیقی به زبان فارسی داشته باشیم؛ که این ترجمه‌ها هرچه دقیق‌تر باشند، به این معناست که زبان فارسی ما برای بیان مطالب فلسفی غنی‌تر شده است. بنابراین ما احتیاج به این نکته هم داریم.

بلای الفاظ خارجی

در این جا به نکته‌ی دیگری هم اشاره می‌کنم (که البته باز در فلسفه‌ی کشور ما بلایی است). و آن این‌که خیلی از اساتید فلسفه وقتی می‌خواهند نادانی خود را نسبت به یک بحث پرده‌پوشی کنند، از الفاظِ خودِ آن زبانی استفاده می‌کنند، که آن فیلسوف استفاده کرده است. قبل از آن‌که در مورد فلسفه بگویم، نمونه‌ای را برای تان عرض می‌کنم؛ اگر کتاب‌های پزشکی به زبان فارسی را نگاه کنید، می‌بینید که در این کتاب‌ها، به‌جز کلماتی از قبیل «است»، «و»، «شاید»، «باید»، «معهده»، «شکم» و «روده» سایر کلمات گرچه به زبان فارسی نوشته شده است، اما آوانویسی فارسی سایر زبان‌ها است. چرا این اتفاق افتاده است؟ به این دلیل است که پزشکان اولیه‌ای که با پزشکی در اروپا سروکار پیدا کرده‌اند، فارسی نمی‌دانسته‌اند و گرچه چگونه ممکن نیست، کلمه‌ای را که در زبان اروپایی اصطلاحی دارد، به زبان فارسی برگرداند؟ ما اگر در زبان فلسفی، تابع برخی از اساتید کنونی فلسفه شویم، باور کنید که ۲۰ سال دیگر وضعیت کتاب‌های فلسفی هم، مانند کتاب‌های پزشکی خواهد بود. زیرا معلّمان و مترجمان فلسفه تبیل هستند و نمی‌خواهند مثلاً به آثار کانت رجوع کنند و ببینند که مثلاً لفظ «Idea» به چه معناست. در نتیجه فوراً این لفظ را آوانویسی فارسی کرده و به صورت «ایده» می‌نویسند. یا مثلاً نمی‌خواهند ببینند که در آثار اگزیستانسیالیست‌ها Dasein به چه معناست، آن‌گاه می‌نویسند «داز این» و بعد هم فخر فروشی می‌کنند، که آنهایی که ??? را ترجمه کرده‌اند، البته هیدگر را نمی‌فهمند، ما که هیدگر را می‌فهمیم ??? می‌گوییم. دقیقاً وضعی که در کتاب‌های پزشکی به صورت افراطی و در برخی از کتاب‌های رشته‌های فنی هم به صورت کم‌تری پیش آمده است، در رشته‌ی فلسفه هم در حال پیش آمدن است؛ فقط به دلیل این‌که اساتید فلسفه‌ی ما اولاً فارسی نمی‌دانند و ثانیاً نتوانسته‌اند مطلبی را که گرفته‌اند، هضم کنند.

مغلق‌گویی نشانه‌ی عدم فهم است.

شکلی ندارد که اگر «اینشتاین» را به این جا بیاورند، نمی تواند برای من، که هیچ چیز از فیزیک نمی دانم، به زبان ساده، «نظریه ی نسبیت» خودش را توضیح دهد، اما اگر روزی من فوق دکترای فیزیک گرفتم و به نزد اینشتاین رفتم و گفتم که نظریه ی نسبیت را برای من توضیح بده، آن گاه ببینم که با یک زبان آکن و الفاظ قلنبه سلنبه ای بیان می کند، آن گاه باید شک کنم که اینشتاین نظریه ی نسبیت را فهم کرده باشد.

هر کسی چیزی را می فهمد، بزرگ ترین علامت فهم او این است که، می تواند به ساده ترین صورت، آن را بیان کند. همیشه وقتی که این را می گویم، سریعاً برخی در جواب می گویند، یعنی مثلاً معلّم ریاضی دانشگاه می تواند به بچه ی کلاس اوّل نظریات پیچیده را تعلیم دهد؟ من در جواب می گویم که، نه، منظور من این است که اگر، همین بچه ی کلاس اوّل مدارج ریاضی را طی کرد و به دانشگاه رفت و در کنار همین استاد نشست و آن گاه استاد نتوانست مطلب ریاضی را به خوبی به او تفهیم کند، آن گاه باید بدانید که خودِ مطلب، فهم نشده است. من این جمله را بارها گفته ام و باز هم تکرار می کنم و به نظرم ارزش حیاتی هم دارد، که «پل ادواردز» می گفت، که من تمام درس هایی را که پیش راسل فراگرفته ام، فراموش کرده ام و خیلی از حرف هایی را هم که راسل می گفت، قبول ندارم، اما یک چیزی را راسل به من یاد داد و آن این که برای این که انسان عمیق باشد، نباید مغلق گو باشد. انسان می تواند عمیق باشد و مغلق هم نگوید. این هم به نظر من نکته ی مهمی است که ما باید انجام دهیم.

اهمیت وضوح معنای الفاظ در فلسفه

و بعد از این کار بحث دیگری پیش می آید، که با این بحث مرتبط است و آن این است که فلسفه منحصر در بحث الفاظ نیست، اما شکلی نیست، که ما با الفاظ فلسفه می ورزیم. فلسفه بحث الفاظ نیست، یعنی فلسفه با ادبیات فاصله دارد. ادبیات البته بحث الفاظ است. شکلی نیست که ما در فلسفه بحث الفاظ نداریم، اما شکلی نیست که فلسفه ورزی با الفاظ صورت می گیرد و بنابراین، هم دانشجو باید تابع الفاظ بدون ابهام باشد و هم استاد باید بدون ابهام و غموض تدریس کند.

این ۳ آفتی است که واقعاً در سخن همه ی ما وجود دارد. اکثر ما همان سنخی را در واقع داریم، که «مولیر» در آن نمایش نامه ی معروف اش می گوید. (که این نمایش نامه حدود ۴۰-۵۰ سال پیش به فارسی ترجمه شده است.) مولیر هنگامی که می خواهد اساتید فلسفه ی دانشگاه های اروپا را مسخره کند، می گوید که هنر اساتید فلسفه این است که ما سؤالی را به زبان فرانسه از آن ها می پرسیم، آن ها سؤال را به زبان لاتین ترجمه می کنند و به عنوان جواب به ما تحویل می دهند. مثلاً می پرسیم که: «چگونه است که انسان شب ها پس از ساعاتی بیداری احتیاج به خواب پیدا می کند؟» در جواب می گویند که: «در انسان قوه ی منومه وجود دارد.» (من مثال را به فارسی و عربی تبدیل کردم.) و در واقع سؤال من همین بود که، «چرا انسان خوابش می گیرد؟» این ها «خواب» را به «نوم» عربی تبدیل کردند و «نوم» هم به «منومه» تبدیل شد. یا مثلاً می پرسیم: «چگونه انسان می تواند بخندد، اما حیوانات نمی توانند؟» در جواب می گویند که: «چون در انسان «قوه ی ضاحکه» وجود دارد»، یعنی آنچه را که من به فارسی پرسیده بودم به عربی تبدیل کردند و به عنوان جواب به من تحویل دادند. حالا به همین ترتیب اگر از ایشان بپرسم که: «چرا انگشت من لرزش دارد؟»، در جواب به من می گویند که: «قوه ی مرقصه ای در انگشت شما پدید آمده است.» این مسئله را حل نمی کند، چون سؤال من این است که: «چرا این قوه ی مرقصه در این انگشت پدید آمده است، نه در انگشت دیگر؟»

مثال خودِ مولیر در نمایش‌نامه این است که، از پزشک می‌پرسد که: «چرا وقتی که تریاک مصرف می‌کنم، به خواب می‌روم؟» آن‌گاه پزشک در پاسخ می‌گوید که: «چون در تریاک قوه‌ی منومه، یعنی قوه‌ی خواب‌آور، وجود دارد.»

این موارد شوخی به نظر می‌رسد، اما آیا اساتید فلسفه‌ی ما واقعاً چنین کاری نمی‌کنند؟ به محض آن‌که سؤالی را از آن‌ها می‌پرسیم، می‌گویند: «این همان دازاین است»، اما این «دازاین» چه بود؟ اصلاً سؤال ما همین است. یا مثلاً می‌گویند، شما متوجه نیستید، نباید بگویید «وجود»، باید بگویید «اگزیستانس». می‌گوییم حالا این وجود یا اگزیستانس یا هر چیز دیگری، یعنی چه؟ تبدیل کردن لفظ به یک لفظ بیگانه، تبدیل کردن جهل به علم نیست. باید در واقع هنر ما این باشد که مطالب را بدون غموض و بدون ابهام و بدون ابهام بیان کنیم. اگر چنین شود، فهم فلسفی در ما موفق‌تر است. ما و در واقع اساتید ما (چه اساتیدی که به اصطلاح فلسفه‌ی اسلامی تدریس می‌کنند و چه اساتیدی که فلسفه‌ی غرب تدریس می‌کنند) نیازمند این هستیم، که الفاظ واضح و بدون ابهام و ابهام به کار ببریم، در عین حال که می‌دانیم خود فلسفه، منحصر در الفاظ نیست؛ اما شرط لازم فهم فلسفی، سخن واضح فلسفی گفتن است. هر که سخن واضح فلسفی گفت، به فهم فلسفی ما امداد کرده است، و آلا مزاحم و مانعی را، برای فهم فلسفی ما، ایجاد کرده است.

لزوم پیوند مسائل با زندگی بیرونی

مطلب دیگری که باز اهمیت دارد این است که تا فلسفه با مسائل و مشکلات عملی زندگی ما پیوند نخورد، قابل فهم نیست. در اوایل سخن‌ام به این مطلب اشاره‌ای کرده‌ام. اگر شما از یک مسئله‌ی خاص عملی شروع کردید و آن‌گاه به طرف مقابل نشان دادید، که اگر بخواهیم این مسئله را حل بکنیم، باید یک مسئله‌ی دیگری را حل کنیم و اگر بخواهیم آن مسئله را حل کنیم، باز باید مسئله‌ی دیگری را حل کنیم و به صورت سیر قهقرائی به او نشان دادید (که حل این مسئله لازم است)؛ آن‌گاه آن مسئله‌ی آخر را فهم می‌کند و آلا اگر از ابتدا، به سراغ فاز آخر بروید، مسئله را فهم نمی‌کند. آن‌چه که در فهم فلسفی، به گفته‌ی «نیکولاس رشر» (فیلسوف معروف امریکایی) اهمیت دارد، این است که ما بتوانیم به دانشجو نشان دهیم، که آن‌چه را که اکنون در سر کلاس از آن بحث می‌کنیم، یک مسئله‌ی نظری یا مشکلی عملی را در زندگی محسوس و ملموس حل می‌کند. اگر دانشجو احساس نکند که وقتی این مسئله را فهم کند، یک مسئله‌ی نظری یا مشکل عملی را از زندگی عادی حل می‌کند، آن‌گاه هیچ رغبتی نشان نمی‌دهد. به تعبیر دیگر بسیاری از بی‌رغبتی‌هایی که پس از آن، عدم فهم فلسفی را نیز، برای مان فراهم می‌آورد، به این دلیل است که، ما اصلاً نمی‌فهمیم که اگر این مسئله حل نشود، چه اتفاقی می‌افتد. ما باید بتوانیم به دانشجو نشان دهیم، که اگر این مسئله حل نشود، یک مسئله در زندگی محسوس و ملموس او یا یک مشکل در زندگی ملموس و محسوس او پیش می‌آید.

اهمیت و ویژگی‌های گفت‌وگو

و اما آخرین نکته‌ای را که در قسمت فهم فلسفی می‌خواهم بیان کنم، این است که فهم فلسفی با دایالوگ و گفت‌وگو صورت می‌گیرد. هر کسی که آماده‌ی گفت‌وگو نیست، به نظر من، جلوی فهم فلسفی خودش را گرفته است. این امر که آماده‌ی گفت‌وگو نباشیم، آثار و نتایج فردی آن این است که، هر که آماده‌ی گفت‌وگو نیست، قدرت فهم فلسفی را از خودش می‌گیرد. گفت‌وگو غیر از سخن‌گفتنی است، که در زندگی عادی داریم.

سخن‌گفتنی که ما در زندگی عادی داریم، گاهی از مقوله‌ی گپ و گاهی از مقوله‌ی جرّوبحث است. این‌ها گفت‌وگو نیست.

گفت‌وگو به این معناست که من وقتی وارد گفت‌وگو با شما می‌شوم؛ آن‌گاه، هنگامی که شما سخن می‌گویید، من کاملاً در درون خودم خالی باشم، تا بتوانم فهم‌کنم که شما چه می‌گویید. نه این‌که وقتی شما صحبت می‌کنید، شما با صدای بلند صحبت می‌کنید و من در ذهن خود آهسته صحبت می‌کنم. فرق من و شما در این است که، شما با صدای بلند و من با صدای آهسته صحبت می‌کنم. چرا با صدای آهسته صحبت می‌کنم؟ به این دلیل که مثلاً شما جمله‌ای را می‌گویید و من پیش خودم چنین می‌گویم: «حال که این را گفتی من هم به تو دو جواب می‌دهم» و یا این‌که مثلاً می‌گوییم: «فلانی! این‌جا هم یک غلط املائی گفتی! حواس‌ات باشد!»

درواقع شما دارید با من صحبت می‌کنید، اما من در درون خودم در حال صحبت کردن هستم. این گفت‌وگو نیست. گفت‌وگو زمانی است که وقتی شخصی دارد، سخن می‌گوید، دیگری به معنای دقیق کلمه، ساکت باشد و وقتی که شخص دوم دارد سخن می‌گوید، شخص اول به معنای دقیق کلمه ساکت باشد. فهم فلسفی زمانی که من هنگام صحبت کردن با شما آماده‌ام که روی صحبت شما خیز بگیرم و درون مجموعه‌ی سخنان شما شیرجه بروم و چند نکته‌ی منفی درون آن بیابم، صورت‌نمی‌گیرد.

آمادگی برای گفت‌وگو و شاخصه‌های آن

لازمه‌ی فهم فلسفی آمادگی برای گفت‌وگو است و کسی آمادگی برای گفت‌وگو دارد که آن ۴ ویژگی را که در جاهای دیگر بحث کرده‌ام، نداشته‌باشد. وقتی انسان خودشیفته است و اهل پیش‌داوری، جزم و جمود و تعصب است، نمی‌تواند گفت‌وگو بکند. ما باید این ۴ عامل را در خودمان بورزیم و با ورزه در خودمان بمیرانیم. یعنی باید بتوانیم کاری کنیم که خودشیفتگی، تعصب، پیش‌داوری و جزم و جمود در ما از بین برود، تا خالی بشویم و سخن مخاطب را واقعاً گوش بدهیم و به میزانی که واقعاً گوش می‌کنیم، واقعاً هم فهم بکنیم. لازم است که برای فهم خالی شویم. ما برانش (فیلسوف معروف فرانسوی) کتاب مهمی دارد با عنوان «در جست‌وجوی حقیقت» که به زبان انگلیسی هم ترجمه شده است. در فصل دوم یا سوم این کتاب، ما برانش در آن‌جا به مخاطب‌اش تذکر می‌دهد که، اگر می‌خواهی سخنان مرا فهم کنی، باید خالی بشوی. اگر خالی بشوی سخنان مرا فهم خواهی کرد، اعم از آن که بپذیری یا نپذیری. این خالی شدن ارزش خیلی زیادی دارد.

این‌ها عواملی بود که به نظر من کمک کرده‌اند تا فهم فلسفی در ایران پانگیرد و رشد نکند.

موانع نقد فلسفی

مخالفت اصحاب دین با فلسفه

اما به نظر من سه عامل هم وجود دارد، که در نقد فلسفی، که فلسفه‌ورزی دوم است، مؤثر هستند. اولین نکته‌ای که در باب عدم توانایی ما برای نقد فلسفی وجود دارد، این است که در کشور ما متأسفانه اجازه‌ی نقد بخشی از فلسفه را که ربط و نسبتی با دین و یا فلسفه‌ی اسلامی پیدامی‌کند، نمی‌دهند. از قدیم‌الایام در تاریخ فلسفه و در تاریخ فلسفه‌ی جهان اسلام هم، کسانی بوده‌اند که می‌گفته‌اند، وقتی ما دین داریم به فلسفه نیازی نداریم. حتماً در کتاب مقدس مسیحیان دیده‌اید که می‌گوید: «اورشلیم را با آتن چه کار؟» وقتی که پولس قدیس این جمله را بیان می‌کرد، منظورش این بود که، وقتی ما اورشلیم را داریم، یعنی کتاب مقدس را داریم، دیگر با آتن یعنی با فلسفه

چه کار داریم؟ در تاریخ فلسفه‌ی ما هم، وجود داشته‌اند کسانی که می‌گفته‌اند، وقتی دین اسلام است، ما چه کاری به فلسفه داریم و این‌ها بوده‌اند که از اول با اندیشه‌ی فلسفی در جهان اسلام، به نام دین و به نام طرف‌داری از دین مخالفت کرده‌اند. این مخالفت‌ها گاهی موفق و گاهی ناموفق بوده‌است. تا بالآخره به این‌جا رسیده‌است.

مانعی دیگر: فلسفه‌ی اسلامی

اما اکنون مسئله برسر این است که ما از دو ناحیه با مخالفت روبه‌رو هستیم. یکی از ناحیه‌ی کسانی که به نام دین با فلسفه مخالف‌اند و یکی از ناحیه‌ی کسانی که به نام فلسفه‌ی اسلامی با فلسفه‌های غیر اسلامی مخالف‌اند. آن‌گاه هر جا فیلسوفی سخنی گفته باشد، که جزء آموزه‌های دینی و مذهبی باشد و یا جزء آموزه‌های فیلسوفان اسلامی باشد، شما قدرت نقد آن را ندارید. من بارها گفته‌ام و باز هم تکرار می‌کنم، وقتی در کتاب‌های معارف دانشگاه‌ها، «حرکت جوهری ملأصدرا» را تدریس می‌کنند، به این معناست که حرکت جوهری ملأصدرا نیز، جزء معارف دین ماست. چون قرار است در کتاب معارف، معارف دین ما تدریس شود. پس جای سؤال هست که قبل از ۴۰۰ سال پیش که ملأصدرا به دنیا بیاید، اسلام تمام متدینان نقضی داشته‌است؟ چون هنوز حرکت جوهری ملأصدرا ابداع نشده بود.

دفاع از دین یا نظریه‌ی ملأصدرا؟

اما آفت مهم این است که، وقتی استادی سر کلاس، حرکت جوهری ملأصدرا را تدریس می‌کند، حمیت و غیرتی را که باید نسبت به دین بورزد، نسبت به این نظریه می‌ورزد. یعنی تصور می‌کند که، همان‌طور که باید از آیات قرآن، به هر صورتی که شده‌است، دفاع کند؛ باید از حرکت جوهری ملأصدرا هم به هر صورتی که شده، دفاع کند. اگر دانشجویی هم به سخن معلم اعتراضی بکند، معلم فکرمی‌کند که این دانشجو با دین مخالف است، زیرا به حرکت جوهری ملأصدرا انتقاد و اعتراض کرده‌است. خود دانشجو هم ممکن است فکر کند که من امروز به اسلام ضربه‌ای وارد کردم، زیرا به حرکت جوهری ملأصدرا اشکالی وارد کردم، که معلم هم نتوانست آن را جواب دهد و در نتیجه پیش خود فکرمی‌کند، که توانسته‌است ضربه‌ای به اسلام بزند. این‌ها همه ناشی از یک «اغلوپه» (یعنی «توهم درهم تافته») است. هیچ نظریه‌ی فلسفی‌ای، نظریه‌ی دین خاصی نیست. حرکت جوهری ملأصدرا هم، چه درست باشد و چه نادرست؛ و چه به لحاظ فلسفی قابل دفاع باشد و چه نباشد؛ کاری به دین اسلام ندارد.

در نتیجه می‌خواهم این را عرض کنم، که یکی از جهاتی که نقد فلسفی در کشور ما رواج پیدا نمی‌کند، به دلیل این است که، ممکن است نقد فلسفی معطوف به نکاتی شود که به نظر کسانی جزو دین اسلام و یا به نظر کسان دیگری جزو فلسفه‌ی اسلامی است. آن‌گاه تبعاً اگر به این جهات شما انتقاد بکنید، فکرمی‌کنند که به اسلام ضربه زده‌اید. به یاد دارم که چندین سال پیش، در یک سلسله بحث‌های معرفت‌شناختی، بنده ادعای کردم که بدیهیاتی که قدما می‌گفتند، قابل دفاع نیست؛ یعنی، این که می‌گفتند: «علوم ما یا نظری است و یا بدیهی». باور کنید، عدّه‌ای فکرمی‌کردند، که من دارم اسلام را انکار می‌کنم. اما مگر بدیهیات چه ربطی به اسلام دارد؟ بدیهیات را ارسطو ۲۵۰۰ سال پیش گفته بود.

مشکل وسعت گستره‌ی اسلام و فلسفه‌ی اسلامی

نقد فلسفی در کشور ما موفق نیست، به این دلیل که خیلی وقت‌ها این نقد (یا واقعاً یا توهماً) معطوف به چیزی می‌شود، که جزء آموزه‌های اسلام یا فلسفه‌ی اسلامی تلقی می‌شود و چون معمولاً آموزه‌های اسلام و فلسفه‌ی اسلامی هم خیلی گشاده و وسیع هستند، هر نقدی را که بکنید به نحوی با شما برخورد می‌کنند.

شخصی گفته بود، که تو چرا دائم به بینی من ریگ پرتاب می‌کنی؟ در جواب، آن یکی گفته بود، که من کی به بینی تو ریگ پرتاب می‌کنم؟ بینی تو آن قدر بزرگ است، که من از هر زاویه و ارتفاعی که ریگ پرتاب می‌کنم، به بینی تو برخورد می‌کند. حال بینی فلسفه‌ی اسلامی هم آن قدر بزرگ است، که شما از هر ناحیه‌ای نقد بکنید، در واقع آن را نقد کرده‌اید. اگر شما قوه و فعل ارسطویی را نقد کنید، آیا انصافاً نسبت به آن حمیت دینی نمی‌ورزند؟

نقد: محک اساتید فلسفه

نکته‌ی دومی که نقد فلسفی را در کشور ما ناموفق کرده است، این است که اساتید فلسفه در دانشگاه‌های ما به مقتضای رشته‌ای که دارند، عامدانه جلوی نقد را می‌گیرند. اما چرا می‌گوییم «به مقتضای رشته‌ای که دارند» جلوی نقد را می‌گیرند؟

به این دلیل که مثلاً شما یک استاد بی‌معلومات، در رشته‌ی پزشکی در دانشگاه را در نظر بگیرید. این استاد بی‌معلومات، که مثلاً عضو هیئت‌علمی فلان دانشگاه پزشکی ایران است، هر قدر هم که سر کلاس جهل خود را بپوشاند و آسمان و ریسمان بکند و هر چقدر هم رطب و یابس بگوید و هر چقدر هم از اقتدار و تهدید و... استفاده کند تا آن که دانشجویان نگویند که این استاد بی‌سواد است، اما بالأخره این استاد دانشگاه، وقتی به مطب خود می‌رود، پس از چند روز یا چند سال مشتری‌هایش را ازدست می‌دهد؛ چون هیچ مریضی از پیش او راضی بیرون نمی‌رود. یک استاد مکانیک دانشگاه را در نظر بگیرید. این استاد هر چقدر هم که در دانشگاه جهل خود را پوشش دهد، به هنگامی که پلی را درجایی بسازد و پل فروبریزد، همه می‌فهمند که این استاد چقدر بی‌معلومات بوده است.

اما چگونه بی‌معلوماتی یک معلم فلسفه آشکار می‌شود؟ در مورد معلم فلسفه، آزمایشگاه او، مطب یا پلی که می‌سازد نیست، بلکه آزمایشگاه او، سر کلاس است. اگر معلم بتواند مانع از انجام این آزمایش، سر کلاس شود؛ در این صورت، معلم موفق خواهد بود. کم نیستند معلمانانی که در ایران شهرت دارند، فقط به خاطر این که آزمایشگاهی وجود ندارد. یعنی برای پزشکان و مهندسان آزمایشگاه وجود دارد، اما برای اساتید فلسفه، آزمایشگاهی وجود ندارد. آن‌گاه مثلاً می‌گویند، ایشان از معاریف این فن هستند، حالا این شخص معروف این فن، اگر می‌توانست ۱۰ دقیقه یک دانشجوی باهوش را متقاعد کند، درست بود.

این اساتید به دلیل این که تنها جایی که ممکن است جهل آن‌ها مکشوف شود، کلاس است، از اقتدار و اتوریته‌ی خودشان استفاده می‌کنند و نمی‌گذارند که در کلاس‌های فلسفه، نقد صورت بگیرد. نقد در کلاس‌های فلسفه نامتعارف است و اگر پدید بیاید، برای دانشجویی که باعث و بانی آن شده است، مشکل‌زاست. به نظر من این نقد هم بسیار مهم است، که ما باید انجام بدهیم و اساتید فلسفه، در این جهت که نمی‌گذارند دانشجو نقد بکند، مقصّرند.

عدم پرورش تفکر نقدی

اما نکته‌ی سومی که نقد فلسفی را در ایران ناممکن کرده‌است، این است که نقد فلسفی نیاز به چیزی دارد، که از آن تعبیر به تفکر نقدی (Critical Thinking) می‌کنیم. تفکر نقدی در هیچ مرحله‌ای از مراحل آموزشی، آموزش داده نمی‌شود. از دوران کودکی تا ابتدائی تا دوران دانشگاه، به ما نمی‌آموزند که چگونه باید افکار و اندیشه‌ها را نقد کرد. تفکر نقدی در آموزش ما جایی ندارد و مفقود است و چون مفقود است، ما نمی‌توانیم آراء اساتید خودمان و یا آراء فیلسوفانی را که می‌خوانیم، نقد کنیم.

سخن پایانی

در انتها می‌خواهم نکته‌ای را عرض کنم و آن این است که، به دلیل آن که فلسفه‌ورزی حیثیت اجتماعی چندانی در کشور ما ندارد، کسانی که می‌خواهند به فلسفه ورزی روی بیاورند، به نظر من باید نوعی شیفتگی به خود فلسفه داشته باشند، تا بتوانند موفق شوند. در رشته‌های دیگر حتا اگر فرد به خود رشته شیفتگی هم نداشته باشد، عوامل جبران‌کننده‌ای از قبیل ثروت، شهرت، حیثیت اجتماعی و... که از ناحیه‌ی رشته بدست می‌آید، بی‌علاقگی فرد را به آن رشته جبران می‌کند. ولی وقتی که در رشته‌ی فلسفه این جبران‌کنندگی وجود نداشته باشد، به نظر می‌آید که، فقط دانشجویانی باید در رشته‌ی فلسفه بمانند، که شیفته‌ی خود فلسفه هستند؛ و فلسفه عامل جبران‌کننده‌ی دیگری برای آن‌ها ندارد. بنابراین کسانی که شیفتگی به فلسفه ندارند، (به نظر من می‌آید که) نباید کار فلسفی بکنند، چون کارشان موفقیت‌آمیز نخواهد بود. زیرا ما نمی‌توانیم به دانشجوی خودمان تضمین بدهیم که، اگر تو در علم فلسفه یا در تفکر فلسفی رشد کردی، جایی وجود دارد، که می‌توانی جبران بی‌علاقگی‌ات به فلسفه را ببینی. والسلام علیکم و رحمة‌الله.

قسمت پرسش و پاسخ این سخنرانی در روزهای آینده تدوین و منتشر خواهد شد.