



سروش دباغ

در باب فلسفه تحلیلی



در باب فلسفه تحلیلی

بامحوریت ویتگنشتاین

سروش دباغ

On
Analytic Philosophy
Focusing on Wittgenstein

Soroush
Dabbagh

ISBN 9781780837468



9 781780 837468



90000 >

H&S Media Ltd
© Soroush Dabbagh
2017, London
www.hands.media
info@handsmedia.com



77083835R00196

Made in the USA
Columbia, SC
23 September 2017

در باب فلسفه تحلیلی

با محوریت ویتگنشتاین

سروش دباغ



۱۳۹۶

در باب فلسفه تحلیلی
سروش دباغ

چاپ اول: اچ انداس مدیا، لندن، ۱۳۹۶
طرح جلد: اچ انداس مدیا
صفحه بندی: اچ انداس مدیا

شابک ۹۷۸۱۷۸۰۸۳۷۴۶۸

تمامی حقوق برای نویسنده محفوظ است.

برای منصور هاشمی نازنین
که گفت و شنود دراز آهنگ با او
شورم را شکفته است

فهرست

| | |
|-----|--|
| ۱ | مقدمه |
| ۵ | فلسفه تحلیلی چیست؟ |
| ۱۳ | فلسفه تحلیلی و متافیزیکی اندیشی |
| ۲۱ | متافیزیک، حلقه وین و فلسفه تحلیلی متأخر |
| ۲۸ | روان‌شناسی گرای، طبیعت‌گرایی و فلسفه تحلیلی |
| ۳۶ | اخلاق، سیاست و سنت فلسفه تحلیلی |
| ۲۴ | فلسفه تحلیلی و «شبهت خانوادگی» |
| ۴۸ | ویتگنشتاین و رساله منطقی فلسفی |
| ۵۴ | ویتگنشتاین جوان و نظریه تصویری معنا |
| ۶۰ | اخلاق، سوژه متافیزیکی و فلسفه در رساله ویتگنشتاین |
| ۶۶ | مرگ و سکوت در رساله ویتگنشتاین |
| ۷۳ | فلسفه ویتگنشتاین متأخر |
| ۱۱۶ | واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی اخلاقی در ویتگنشتاین متأخر |
| ۱۳۹ | هیک، ویتگنشتاین متأخر و واقع‌گرایی دینی |
| ۲۵۱ | عقل همیشه قاصر |

مصاحبه‌ها

| | |
|-----|--|
| ۱۵۹ | واقعیت غایی و کثرت‌گرایی دینی: مصاحبه با جان هیک |
| ۱۷۶ | نیازمند پلورالیسم هستیم تا اهل مدارا شویم |
| ۱۸۸ | فلسفه تحلیلی، فلسفه قاره‌ای؛ شبهات‌ها و تفاوت‌ها |
| ۵۰۲ | کارنامه ترجمه آثار فلسفی در ایران |
| ۲۱۵ | با افسون‌زدگی آغاز کردیم |

| | | |
|-----|-------|--|
| ۲۴۰ | | ایرانیان «فلسفه‌زده» شده‌اند |
| ۵۵۲ | | نسبت «عشق» و «فلسفه» |
| ۲۶۴ | | ویتگنشتاین؛ فیلسوف خوش‌شناس |
| ۰۷۲ | | ویتگنشتاین و ملک مشاع زبان |
| ۲۷۹ | | نحوه زیست دینی و ایمان‌گرایی در فلسفه ویتگنشتاین |

ضمائم

| | | |
|-----|-------|---|
| ۲۸۹ | | ماجرای ویتگنشتاین و هایک |
| ۲۹۲ | | مردی در عبادت سکوت |
| ۶۹۲ | | نصر، هایک و پلورالیسم دینی |
| ۳۰۵ | | بضاعت فلسفی و پلورالیسم دینی |
| ۳۰۸ | | علم حضوری، علم حصولی و استدلال زبان خصوصی |
| ۳۱۴ | | آشنایی ایرانیان با فلسفه تحلیلی |

مقدمه

«از بخت شکر دارم و از روزگار هم». تا کنون سه کتاب در حوزه فلسفه ویتگنشتاین منتشر کرده‌ام؛ سکوت و معنا، زبان و تصویر جهان و ترجمه و شرح رساله منطقی فلسفی. دو کتاب نخست حاوی مقالاتی است درباره مضامین مختلف فلسفه ویتگنشتاین، سومی ترجمه یک اثر کلاسیک فلسفی قرن بیستم است، کتابی مشحون از ایده‌های نبوغ‌آمیز، و نگارش شرحی بر آن برای خوانندگان فارسی زبان علاقه‌مند به فلسفه ویتگنشتاین. افزون بر این، عام و خاص در اخلاق، درسگفتارهایی در فلسفه اخلاق و امر اخلاقی، امر متعالی در حوزه فلسفه اخلاق تحلیلی از نگارنده منتشر شده است. اثر پیش رو، پس از آثار یاد شده در می‌رسد و شامل مقالات و مقولاتی در تاریخ فلسفه تحلیلی، فلسفه ویتگنشتاین و فلسفه دین است و از تأملات و تبعات فلسفی‌ام در سالیان اخیر پرده برمی‌گیرد.

روزگاری که ایران بودم، فلسفه تحلیلی چیست؟، اثرخواندنی هانس گلاک درباره تاریخ فلسفه تحلیلی و زمینه و زمانه پیدایی این سنت مهم فلسفی و دل‌مشغولی‌های فکری آباء آن (گوتلوب فرگه، برتراند راسل، جرج ادوارد مور و لودویگ ویتگنشتاین) را در مؤسسه «معرفت و پژوهش» تدریس کردم.^۱ «فلسفه تحلیلی چیست؟»، «فلسفه تحلیلی و متافیزیکی‌اندیشی»، «حلقه وین و فلسفه تحلیلی متأخر»، «روانشناسی، طبیعت‌گرایی و فلسفه تحلیلی»، «اخلاق، سیاست و سنت فلسفه تحلیلی» و «فلسفه تحلیلی و "شباهت خانوادگی"»، صورت منقح و ویرایش شده آن درسگفتارهاست که در قالب جستارهایی جداگانه، از پی یکدیگر در این کتاب گنجانده شده‌اند.

افزون بر این، در نیمه دوم دهه هشتاد شمسی، چند دوره، درس دو واحدی «فلسفه تحلیلی» را در دانشگاه «مفید» در مقطع فوق‌لیسانس تدریس کردم؛ صورت‌بندی و بسط آموزه‌های فلسفه ویتگنشتاین متقدم و متأخر از مباحث محوری این درسگفتارها

۱ . Hans - Johann Glock (2008) *What is Analytic Philosophy?*, (ambridge: Cambridge University Press).

بود. روایت منقح و ویراسته شده این درسگفتارها، که پیش‌ازین در آثار دیگرم درباب فلسفه ویتگنشتاین، تقریر و تسبیح نگشته و به بحث گذاشته نشده است، در مقالات «ویتگنشتاین و رساله منطقی فلسفی»، «ویتگنشتاین جوان و نظریه تصویری معنا»، «اخلاق، سوژه متافیزیکی و فلسفه در رساله»، «مرگ و سکوت در رساله»، و جستار بلند «فلسفه ویتگنشتاین متأخر» این اثر قرار گرفته‌اند.

«واقع‌گرایی و ضد واقع‌گرایی اخلاقی در ویتگنشتاین متأخر»، که معطوف به فلسفه اخلاق ویتگنشتاین متأخر است و با عنایت به گرامر مفهوم «واقعیت» نگاشته شده، مقاله بعدی کتاب است. روایت دیگری از این مقاله به همراه ابوالفضل صبرآمیز، دانشجوی دکتری فلسفه غرب که رساله فوق لیسانس خود را با نگارنده گذرانده، بیشتر در نشریه علمی پژوهشی متافیزیک، شماره ۱۰-۹ منتشر شده است. جستار «عقل همیشه قاصر» متکفل بحث از مفهوم «نحوه زیست»، از آموزه‌های محوری فلسفه ویتگنشتاین متأخر است. «ویتگنشتاین و ملک مشاع زبان» و «ویتگنشتاین، فیلسوف خوش‌شانس»، گفتگوهایی است درباره دو اثر قبلی‌ام در حوزه ویتگنشتاین پژوهی؛ زبان و تصویر جهان و ترجمه و شرح رساله منطقی فلسفی. «علم حضوری، علم حصولی و استدلال زبان خصوصی»، به بهانه انتشار یکی از مقالات جناب یوسفی اشکوری نگاشته شده، به بحث از ربط و نسبت میان علم حضوری و علم حصولی در فلسفه اسلامی از منظر دلالت شناختی می‌پردازد. در این مقاله، جهت ایضاح این امر مهم، از مبحث «استدلال زبان خصوصی»^۱ ویتگنشتاین در کاوش‌های فلسفی استفاده شده است. «ماجرای ویتگنشتاین و هایک»، نوشتاری است درباره فون هایک، برنده جایزه نوبل اقتصاد در دهه هفتاد میلادی و عزم راسخش بر نگارش زندگی‌نامه لودویگ ویتگنشتاین.

مباحث فلسفه دین از دل مشغولی‌های فلسفی من در ده سال اخیر بوده است. برخی از جستارهای این کتاب از این سنخ کندوکاوهایم برده برمی‌گیرد: «هایک، ویتگنشتاین و واقع‌گرایی دینی» که به همراه سوده اسپری، دانش‌آموخته فلسفه دین که رساله فوق لیسانس خود را با من گذرانده است، نگاشته شده؛ متکفل بحث از «واقع‌گرایی دینی» در فلسفه دین جان هایک است. جهت ایضاح بیشتر این بحث، از مثال «اردک - خرگوش» و لوازم دلالت‌شناسانه آن در کاوش‌های فلسفی ویتگنشتاین بهره گرفته شده است. «واقعیت غایی و کثرت‌گرایی دینی»، گفتگویی است که به همراه دوست

1 . form of life

2 . Private -language argument

عزیز امیر اکرمی با جان هیک در سال ۸۴ شمسی در منزل او در شهر بیرمینگام انجام شد؛ دیگر دوست گرامی، هومن پناهنده آنرا به فارسی برگرداند و نسخه نهایی آن در فصلنامه مدرس، ویژه‌نامه جان هیک منتشر شد.^۱ «نیازمند پلورالیسم هستیم تا اهل مدارا شویم» و «مردی در عبادت سکوت»، جستارهایی است که پس از وفات جان هیک در ویژه‌نامه جان هیک در نشریه مهرنامه در سال ۹۱ شمسی انتشار یافت. در گفتگوی «نیازمند پلورالیسم هستیم تا اهل مدارا شویم»، حدود و ثغور «کثرت‌گرایی دینی» و ربط و نسبت آراء هیک با آثار نواندیشان دینی به بحث گذاشته شده است؛ «مردی در عبادت سکوت» نوشتاری است ناظر به تصویری که طی قریب به نه سال نشست و برخاست با جان هیک، از این فیلسوف دین بلندآوازه معاصر در ذهن و ضمیرم نقش بسته است. «انصر، هیک و پلورالیسم دینی» متکفل نقد قرائت سید حسین نصر از چگونگی تبیین مقوله کثرت ادیان و پلورالیسم دینی به روایت هیک است؛ «بضاعت فلسفی و پلورالیسم دینی»، خوانش ناموجه یکی از مسئولان فرهنگی از فلسفه دین هیک را به اختصار تبیین می‌کند. «نحوه زیست دینی و ایمان‌گرایی در فلسفه ویتگنشتاین» گفتگویی است درباره مؤلفه‌ها و مقومات فلسفه دین ویتگنشتاین متأخر با وام کردن مفاهیم «نحوه زیست» و «حکمت سرد»^۲ از کاوش‌های فلسفی و فرهنگ و ارزش.

«با افسون‌زدگی آغاز کردیم»، میزگردی است درباره نحوه آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب و تحولات و تطورات آن در دهه‌های اخیر؛ ضیاء موحد، محمد ضمیران و من به پرسش‌های مهرنامه در این باب پاسخ داده‌ایم. «فلسفه تحلیلی، فلسفه قاره‌ای: شباهت‌ها و تفاوت‌ها»، گفتگویی است که به مناسبت روز جهانی فلسفه با نگارنده انجام شده است و ناظر به ربط و نسبت میان فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای و وضعیت این دو نحله فلسفی در داخل کشور در دهه‌های اخیر است. «کارنامه ترجمه آثار فلسفی در ایران»، گفتگویی است درباره چندوچون ترجمه آثار کلاسیک فلسفه غرب و کتاب‌هایی که درباره این آثار کلاسیک فلسفی نگاشته، به فارسی برگردانده شده است. «ایرانیان فلسفه زده شده‌اند»، به وضعیت شغلی فارغ‌التحصیلان فلسفه در فضای آکادمیک کنونی مغرب زمین و تصویر و تلقی و انتظار دانشجویان ایرانی از تحصیل در رشته فلسفه می‌پردازد؛ «آشنایی ایرانیان با فلسفه تحلیلی»، مواجهه ایرانیان با سنت فلسفه

۱ هر چند مصاحبه «واقعیت‌گایی و کثرت‌گرایی دینی»، پیش از این در کتاب امر اخلاقی، امر متعالی منتشر شده است، در عین حال به دو سبب در این مجموعه نیز گنجانده شد. نخست آنکه مجدداً بازخوانی شده است و منقح‌تر شده؛ دیگر آنکه قرار گرفتن آن در کنار دیگر جستارهایی که در سال‌های اخیر درباره فلسفه دین هیک منتشر گشته، تصویری جامع‌الاطراف از تلقی من از آراء فلسفی جان هیک به خواننده محترم می‌دهد.

2 . cold wisdom

تحلیلی را تقریر می‌کند. «عشق و فلسفه»، تلقی فیلسوفان از مفهوم «عشق»، انواع عاشقی و مقوله عاشق شدن را روایت می‌کند.

به اقتضای پیشینه تربیتی‌ام، تا کنون عموم کتاب‌های فلسفی‌ام ذیل سنت فلسفه تحلیلی نگاشته شده؛ این اثر نیز از این قاعده مستثنی نیست و جستارهای سی‌گانه آن معطوف به مباحث فلسفه زبان، فلسفه دین و فلسفه اخلاق تحلیلی است. در عین حال، در پاره‌ای از مطالب این کتاب، اشاراتی به ایده‌ها و آموزه‌های فلاسفه قاره‌ای شده است که سرّ آن، انس و آشنایی بیشتر من با آثار فیلسوفان قاره‌ای در پنج سال اخیر است، سالیانی که ساکن کانادا شده‌ام. پررنگ شدن علایق و دغدغه‌های آگزیستانسیل، در این سال‌ها مرا به خواندن آثار فیلسوفان قاره‌ای و روان‌درمان‌گری نظیر اروین یالوم که در مرز میان فلسفه و روانکاوی حرکت می‌کند و از «روان‌درمانی آگزیستانسیل» سراغ می‌گیرد و در آثار فیلسوفانی چون اپیکور، اسپینوزا، شوپنهاور، نیچه و فیلسوفان آگزیستانسیالیست قرن بیستم به دیده عنایت می‌نگرد، سوق داده است.

نهایی شدن این اثر مرهون عنایت و محبت بی‌دریغ افرادی چند بوده است. خانم‌ها زهرا عرب و فاطمه کاملان، دانشجویان سابق من در دانشگاه «مفید»، زحمت پیاده کردن و ویرایش اولیه درسگفتارهای «فلسفه تحلیلی چیست؟» و «فلسفه تحلیلی‌ام» در مؤسسه «معرفت و پژوهش» و دانشگاه «مفید» را بر خود هموار کردند و خانم‌ها پروانه امانی و سوده اسپری نیز کل کتاب را به دقت ویرایش نمودند؛ از این بابت صمیمانه از آنها سپاسگزارم، همچنین ممنونم از دست اندرکاران نشر فرهنگ دوست «اچ اند اس» برای انتشار این اثر.

در باب فلسفه تحلیلی: با محوریت ویتگنشتاین، گامی است در راستای اندیشیدن و تأمل کردن درباره فلسفه تحلیلی به زبان مادری؛ امیدوارم جستارهای متعدد این اثر به کار علاقه‌مندان به فلسفه تحلیلی، عموماً و فلسفه ویتگنشتاین، خصوصاً بیاید.

سروش دباغ

تورنتو مرداد ۹۵

فلسفه تحلیلی چیست؟

پیش از هر چیز باید دانست که مفهوم فلسفه تحلیلی^۱ متضمن چه معنایی است؟ وجه تمایز آن با دیگر نحله‌های فلسفی چیست؟ چه مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی بیانگر این نحوه از فلسفیدن است؟ و بالاخره آباء بزرگ این نحله فلسفی چه کسانی هستند؟ پرسش‌هایی از این دست موضوع سلسله مقالات این کتاب درباره فلسفه تحلیلی است. مبنای این نوشتارها، کتاب فلسفه تحلیلی چیست؟^۲ نوشته هانس یوهان گلاک است که در سال ۲۰۰۸ منتشر شده است. با مدنظر قرار دادن نحوه تقریر مطالب و چگونگی ورود و خروج گلاک به مباحث در چهار فصل نخست کتاب، به بررسی کلی فلسفه تحلیلی و تاریخ آن می‌پردازم و می‌کوشم به پرسش‌هایی در باب چگونگی پیدایی این نحله فلسفی پاسخ گویم؛ اینکه این نحله فلسفی از کجا آغاز شده است و حدود و ثغور آن چیست و مقومات و مؤلفه‌های مکاتب مختلف آن کدامند.

تا کنون درباره قلمرو فلسفه تحلیلی بحث‌های زیادی شده است و اختلافات فراوانی درباره آن وجود دارد. برخی با اتخاذ نگاه تاریخی به بررسی حدود فلسفه تحلیلی می‌پردازند، برخی به لحاظ موضوعی فلسفه تحلیلی را از سایر فلسفه‌ها جدا می‌کنند، برخی روش فلسفه‌ورزی در این نحله را باعث تمایز آن با دیگر فلسفه‌ها می‌دانند و سرانجام برخی دیگر می‌کوشند حدود و ثغور آن را در تقابل با فلسفه قاره‌ای^۳ شرح دهند. در ادامه، فلسفه تحلیلی از تمام این جنبه‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آنچه موسوم به فلسفه تحلیلی است، قدمتی در حدود صد و بیست سال دارد اما تاریخ فلسفه تحلیلی تنها در دو دهه اخیر مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین

1 . analytic philosophy

2 . Hans Juhann Glock, (2008) *What is Analytic Philosophy?* (Cambridge: Cambridge University Press).

3 . continental philosophy

در اینجا مراد از فلسفه قاره‌ای، فلسفه‌ای است که پیدایی و رواج آن در کشورهای آلمان و فرانسه و در وهله بعدی ایتالیا و اسپانیا بوده است و مراد از فلسفه تحلیلی، فلسفه‌ای است که در کشورهای آمریکای شمالی و انگلستان و استرالیا رایج است.

کتابی که در این حوزه نگاشته شده، سرچشمه‌های فلسفه تحلیلی^۱ نوشته مایکل دامت است. دامت در این کتاب می‌کوشد ریشه‌های فلسفه تحلیلی را بیابد و نشان دهد که فلسفه تحلیلی از کجا آغاز شده است.

باید توجه داشت که فلسفه تحلیلی یک رشته نیست بلکه یک رویکرد است؛ بدین معنا که یک نگاه کلان درباره مسائل فلسفی است که ذیل آن می‌توان به مسائل مختلف نگریست. به عبارت دیگر، می‌توان با رویکرد تحلیلی به دین، اخلاق، تاریخ، زبان، هنر و... نگریست که حاصل آن فلسفه دین تحلیلی، فلسفه اخلاق تحلیلی، فلسفه تاریخ تحلیلی، فلسفه زبان تحلیلی، فلسفه هنر تحلیلی و... است.

از جمله اشکالاتی که منتقدان به فلسفه تحلیلی وارد می‌دانند، غیرتاریخی^۲ و غیرسیاسی بودن^۳ رویکرد فیلسوفان تحلیلی است. منظور از غیرتاریخی بودن این است که عموم فیلسوفان تحلیلی به سابقه موضوع مورد بحث خود بی‌توجه‌اند. از نظر بسیاری از فیلسوفان قاره‌ای، فلسفه هم‌عنان با تاریخ فلسفه است^۴ و فلسفه تحلیلی متهم به عدم عنایت به صیغه تاریخی مباحث فلسفی است. به عنوان مثال، از دید فیلسوفان تحلیلی وقتی که درباره معرفت، ارزش، معناداری و... از منظر فلسفی بحث می‌کنند، نیازی به بررسی تبار بحث مورد نظر نیست. به عبارت دیگر، این منتقدین بر این باورند که فیلسوفان تحلیلی نگاه تاریخی به موضوع مورد بحث را قوام‌بخش یک بحث فلسفی نمی‌دانند؛ هرچند، با ارائه مثال‌های نقضی چون سرچشمه‌های فلسفه تحلیلی که با نگاهی تاریخی به بررسی فلسفه تحلیلی می‌پردازد، می‌توان به این انتقاد پاسخ گفت. علاوه بر آن، در پانزده بیست سال گذشته کتاب‌های متعددی درباره سیر تاریخی فلسفه تحلیلی نگاشته شده است.

در مقام جدل، فیلسوفان تحلیلی ادعا کرده‌اند که فیلسوفان قاره‌ای نیز عنایت چندانی به تاریخ نداشته‌اند. به عنوان مثال، صد سال از پی‌افکنی منطق جدید و نقش آن در ایجاد تحولات مهم در فلسفه معاصر می‌گذرد؛ با این حال، فیلسوفان قاره‌ای در آثار خود هیچ توجه و یا اشاره‌ای به منطق جدید و تاریخ تحولات آن نداشته‌اند. علاوه بر آن، در فلسفه زبان و ذهن نیز تحولات بسیاری رخ داده که بازهم فیلسوفان قاره‌ای عنایت چندانی به

1 . *The Origins of Analytic Philosophy*

این کتاب از مهم‌ترین آثار در باب تاریخ فلسفه تحلیلی است که در سال ۱۹۸۵ منتشر شده است.

2 . a historical

3 . a political

۴ . در کشور ما نزد برخی از اهالی فلسفه، عموماً فلسفه مترادف با تعریف و نگاه هگل به فلسفه است. در نگاه هگلی، تاریخ نقشی بسیار پررنگ دارد و فلسفه در اساس چیزی جز بسط و لف و نشر ایده‌ها در طول تاریخ نیست.

آنها نداشته‌اند. بنابر رأی فیلسوفان تحلیلی، اگر فیلسوفان قاره‌ای در تطور اندیشه‌های فلسفی نقشی اساسی برای تاریخ قائلند، نمی‌توانند و نباید تحولات تاریخی را نادیده بگیرند.

انتقاد دوم به فلسفه تحلیلی غیرسیاسی بودن آن است. یعنی علی‌الاصول فیلسوفان تحلیلی دغدغه‌های سیاسی اجتماعی چندانی ندارند؛ درحالی‌که راسل^۱ به‌عنوان یکی از آباء فلسفه تحلیلی، مثال نقضی برای این مدعاست. وی هم دغدغه سیاست داشت و هم فعال سیاسی بود. فرگه^۲ نیز از جمله آباء فلسفه تحلیلی است که دغدغه‌های سیاسی اجتماعی پررنگی داشت.

حدود و ثغور فلسفه تحلیلی

فیلسوفان مختلف دربارهٔ حدود و ثغور فلسفه تحلیلی اختلاف نظر دارند. برای نمونه دامت در سرچشمه‌های فلسفه تحلیلی، این فلسفه را فلسفه‌ای پساfrگه‌ای تعریف می‌کند، بدین معنا که این فلسفه با آثار فرگه آغاز می‌گردد. بر اساس این رای، فلسفه تحلیلی قدمتی صد و سی ساله دارد و حدوداً از سال ۱۸۸۰ آغاز شده است. فرگه کار فلسفه را تحلیل مفاهیم^۳ می‌دانست. اگر این رای را بپذیریم، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که آیا چنین رویکردی پیش از فرگه وجود نداشته است؟ آیا تحلیل مفهومی مربوط به همین صد و سی سال اخیر است؟ آیا نمی‌توان پژوهش‌های فلسفی سقراط دربارهٔ واکاوی مفاهیم عدالت، خوبی، خیر و... و روش دیالکتیکی وی را نوعی تحلیل مفهومی دانست؟ و بالاخره، اگر تحلیل مفاهیم شرط لازم و مقوم فلسفه تحلیلی است، آیا می‌توان فیلسوفانی را که پیش از صدسال اخیر به چنین کاری اشتغال ورزیده‌اند، فیلسوف تحلیلی دانست؟

دراین میان، برخی از فلاسفه قائل به چنین تفکیکی نیستند. ایر، از اعضای حلقهٔ وین، این تقسیم‌بندی‌ها را سطحی می‌داند و معتقد است بیش از یک نوع فلسفیدن وجود ندارد و آن هم استفاده از استدلال و برهان و منطق است.

۱ . راسل برندهٔ جایزهٔ نوبل ادبیات بود و مخالف جنگ ویتنام و وقت خویش را صرف نوشتن مقالات در زمینه‌های اجتماعی چون خلع سلاح هسته‌ای می‌کرد. پس از یک دوره فعالیت فلسفی، راسل فعالیت اجتماعی و روشنفکری را در دستور کار خویش قرار داد.

۲ . فرگه فیلسوف آلمانی و بنیان‌گذار منطق جدید است؛ او گرایش‌های ضد یهودی داشت. مایکل دامت، از فرگه‌شناسان بزرگ قرن بیستم، در مصاحبه‌ای می‌گوید: «من متأسفم که عمرم را صرف فلسوفی کردم که به لحاظ ذهنی و تیزهوشی و نقادی درجه اول است اما از نظر اخلاقی گرایش‌های ضد یهودی و نژادپرستانه داشته است».

برخی کوشیده‌اند حدود و ثغور فلسفه تحلیلی را بر اساس کشورهای که این سنت در آنها رواج بیشتری دارد، مشخص کنند. بر اساس تعریف مبتنی بر جغرافیا، فلسفه تحلیلی به فلسفه انگلوساکسون^۱ یا انگلو امریکن^۲ معروف است. البته امروزه دیگر این تقسیم‌بندی جغرافیایی معتبر نیست زیرا برخی از فیلسوفان تحلیلی در کشورهای دیگری غیر از انگلیس و آمریکا زندگی می‌کنند و در انگلیس و آمریکا هم کسانی هستند که به فلسفه قاره‌ای می‌پردازند. بنابراین، تقسیم‌بندی جغرافیایی نیز معیار دقیقی برای تفکیک فلسفه تحلیلی از فلسفه قاره‌ای محسوب نمی‌شود.

گروهی کوشیده‌اند با برشمردن موضوع‌ها و ایده‌های فلسفه تحلیلی، تمایز این فلسفه را با دیگر رویکردهای فلسفی نشان دهند. اما آیا ماهیت موضوع‌ها و ایده‌هایی که فیلسوفان تحلیلی به آن می‌پردازند با فیلسوفان قاره‌ای متفاوت است؟ به‌عنوان مثال، با وجود اینکه در آغاز پیدایی فلسفه تحلیلی بحث از متافیزیک جایگاه چندانی نداشت و به نظر برخی از فیلسوفان تحلیلی گزاره‌های متافیزیکی بی‌معنا^۳ بودند، از دهه ۱۹۶۰ به بعد، احیای متافیزیک در دستور کار فیلسوفان تحلیلی قرار گرفت. بنابراین، نمی‌توان دوری جستن از متافیزیک و رد آن را یکی از مقومات فلسفه تحلیلی دانست. نسبت میان علم و فلسفه نیز چنین است؛ آیا فیلسوفان تحلیلی هنوز معتقد به وجود ارتباط وثیق میان علم و فلسفه هستند؟ در صورت پذیرش این رأی آیا می‌توان ویتگنشتاین متأخر را که به بازی‌های زبانی فلسفه و علم معتقد است، فیلسوف تحلیلی نامید؟ آن بازی‌های زبانی که در و پنجره‌ای به هم ندارند و از یکدیگر مستقل‌اند؟ آیا تنها فیلسوفان قاره‌ای حکم به جدایی فلسفه از علم می‌دهند؟

برخی نیز معتقدند آن چیزی که فلسفه تحلیلی را از دیگر اقسام فلسفه‌ورزی جدا می‌کند، روش آن است. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا به کار بردن استدلال به‌عنوان روش صرفاً مشخصه فیلسوفان تحلیلی است؟ آیا پیش از فیلسوفان تحلیلی هیچ فیلسوفی از استدلال به‌عنوان روش استفاده نکرده است؟ در مورد سقراط چه می‌توان گفت؟

گروهی نیز بر این باورند که تمایز فلسفه تحلیلی از دیگر فلسفه‌ها در روش نگارش و انتقال مطلب نزد فیلسوفان این سنت است. بر این اساس، مؤلفه قوام‌بخش فلسفه تحلیلی اصرار فیلسوفان این نحله بر وضوح و ساده‌نویسی و دوری جستن از هرگونه ابهام است. به اعتقاد آنان فیلسوفان تحلیلی می‌کوشند در نوشته‌های خود از زبانی بدون غموض

1 . Anglo-Saxon

2 . Anglo-American

3 . non-sense

و ابهام استفاده کنند، اما فیلسوفان قاره‌ای چنین نیستند و از پیچیده‌نویسی اجتناب نمی‌کنند. اما بر اساس شواهد، وضوح در بیان مطلب را نمی‌توان به همه فیلسوفان تحلیلی تعمیم داد؛ چراکه بعضی از فیلسوفان قاره‌ای نیز می‌کوشند روشن و بدون ابهام بنویسند.

هانس گلاک در فلسفه تحلیلی چیست؟ می‌کوشد چستی فلسفه تحلیلی را مورد بررسی قرار دهد. وی می‌کوشد از منظری تحلیلی حدود و ثغور فلسفه تحلیلی را بررسی کند، بستر و زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آثار فیلسوفان تحلیلی را بکاود و به این سوال که «فلسفه تحلیلی از کجا می‌آید؟»، پاسخ دهد.

بنابر رأی گلاک شاید نتوان هیچ تعریف معینی از حدود و ثغور فلسفه تحلیلی یا به تعبیر منطقی شروط لازم و کافی آن به دست داد. ما با چنان تنوع و تکراری در حوزه موضوعات و آموزه‌های نحله‌های مختلف در سنت تحلیلی مواجهیم که شاید نتوان همه آنها را بر اساس یک خصوصیت مشترک تعریف کرد. ارائه تعریفی روشن و بدون ابهام، از دغدغه‌های عموم فلاسفه تحلیلی است. به نظر می‌آید که نمی‌توان چنین تعریفی از فلسفه تحلیلی ارائه داد؛ باین حال واژه فلسفه تحلیلی در سیاق‌های مختلف افاده معنا می‌کند. برای توضیح این مطلب می‌توان از مفهوم «شبهات خانوادگی»^۱ که یکی از آموزه‌های ویتگنشتاین متاخر است کمک گرفت. بر اساس رویکرد ذات‌گرایانه^۲ ارسطویی، برای تعریف باید جنس و فصل آنچه قرار است تعریف شود، مشخص گردد. به‌عنوان مثال، در یک تعریف ذات‌گرایانه از مفهوم «میز»، میز شیئی است که فی‌المثل واجد اوصاف و خصوصیات ۱، ۲ و ۳ است. ما در تعریف میز، تمام «اوصاف میز‌ساز» را برمی‌شماریم و بر این اساس، هر پدیده‌ای که این اوصاف را احراز کند یکی از مصادیق مفهوم میز محسوب می‌شود. ویتگنشتاین در کتاب دوران‌ساز کاوش‌های فلسفی^۳ استدلال می‌کند که تعریف کردن با رویکرد ذات‌گرایانه با شهودهای زبانی^۴ ما مطابقت ندارد. لذا تنها راه ممکن برای تعیین مراد از مؤلفه‌های سازنده یک مفهوم، برش‌مردن خصوصیت یا خصوصیات مشترک^۵ میان تمام مصادیق آن مفهوم نیست؛ بلکه، می‌توان بر اساس شبهات خانوادگی، مقومات مختلف مفهوم مورد نظر را برش‌مرد؛ نظیر شبهاتی که میان اعضای یک خانواده وجود دارد؛ بدون اینکه لزوماً یک یا چند

-
- 1 . family resemblance
 - 2 . essentialistic
 - 3 . *Philosophical Investigations*
 - 4 . linguistic intuitions
 - 5 . common features

خصوصیت نظیر رنگ چشم، مدل ابرو، رنگ پوست، لحن صدا و... در میان تمام اعضای یک خانواده مشترک باشد و به نحو یکسان یافت شود.^۱

به باور هانس گلاک شباهتی از جنس شباهت خانوادگی در میان انحاء و ادوار مختلف فلسفه تحلیلی وجود دارد. همان طور که تمام مؤلفه‌های مفهومی چون «بازی» قابل احصا نیست و خصوصیات و مؤلفه‌های تمام مصادیق گوناگون این مفهوم نظیر فوتبال، بسکتبال، شطرنج، بوکس، دوز و... مشترک نیست؛ اما این امر مانع از این نمی‌شود که تمامی این پدیده‌ها، مصادیق مختلف مفهوم بازی به حساب آیند؛ بر همین سیاق نمی‌توان خصوصیت یا خصوصیات مشترک فلسفه تحلیلی را برشمرد و بر اساس آن تعریفی از مفهوم فلسفه تحلیلی به دست داد که بر تمام آراء فلاسفه تحلیلی و کاروبار فلسفی ایشان قابل انطباق باشد، اما این امر مانع از تحقق پدیده‌ای به نام فلسفه تحلیلی نمی‌شود.

در ادامه، بحث درباب حدود و ثغور فلسفه تحلیلی را در چند محور اصلی چون پراکندگی جغرافیایی، آموزه‌های فلسفه تحلیلی، زبان فلسفه تحلیلی، شیوه و روش و... از منظر تاریخی پی خواهیم گرفت.

تعریف مبتنی بر جغرافیا

در حوزه تعریف مبتنی بر جغرافیا این پرسش مطرح است که آیا فلسفه‌های تحلیلی تنها متعلق به کشورهای انگلیسی‌زبان هستند؟

سنت فلسفه تحلیلی، با عناوینی چون فلسفه انگلیسی^۲، آمریکایی^۳، آنگلوساکسون، آنگلومریکن و آنگلوفون^۴ نیز نامیده می‌شود. این اسامی به نوعی بیانگر تقابل میان فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای و متضمن تفکیک جغرافیایی^۵ میان آنهاست. برای توضیح این نام‌گذاری می‌توان از سه علت تاریخی سخن گفت:

۱ . برای آشنایی بیشتر با مفهوم «شباهت خانوادگی» در فلسفه ویتگنشتاین، نگاه کنید به: سروش، دباغ، «بازی‌ها و معناها»، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۹۳، صفحات ۶۲-۴۷؛ همو، «شباهت خانوادگی و ابهام دلالت‌شناختی آن»، زبان و تصویر جهان: مقالاتی در فلسفه ویتگنشتاین، ۱۳۹۳، چاپ دوم، صفحات ۵۰-۳۹.

2 . British philosophy

3 . American philosophy

4 . Anglophone

۵ . انگلستان به لحاظ جغرافیایی جزیره‌ای است که چهار طرف آن را آب فراگرفته است و به همین دلیل از کل اروپا جداست. از طرف دیگر، اروپای متصل یعنی کشورهای نظیر آلمان، فرانسه، ایتالیا، اسپانیا و... به یکدیگر متصل هستند. بر اساس این تفکیک جغرافیایی، فلسفه‌هایی را که در اروپای متصل شکل گرفته، فلسفه قاره‌ای می‌نامند و به فلسفه‌هایی که در انگلستان رایج شده است و متفاوت از کل اروپاست،

۱. نخستین بار جان استوارت میل در قرن نوزدهم و در فاصله سال‌های ۱۸۴۵-۱۸۴۰ به بحث درباره تأثیر فیلسوفان قاره‌ای بر فیلسوفان انگلیسی پرداخت و به نوعی به تمایز میان این دو رویکرد فلسفه‌ورزی اشاره کرد. او نخستین کسی است که در نوشته‌های خود از وجوه مشترک میان فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی سخن گفت و در عین حال تفاوت آنها را با فیلسوفانی که در اروپای متصل مشغول به فلسفه‌ورزی بودند، بررسی کرد.

۲. دومین علت به جنگ جهانی دوم و زمان پس از آن، یعنی ۱۹۴۵ مربوط می‌شود. در آن زمان تقابل میان دو سنت قاره‌ای و تحلیلی مانند دهه‌های شصت و هفتاد قرن بیستم آشکار نبود. به‌عنوان مثال، گیلبرت رایل، در دهه‌های بیست و سی، قبل از جنگ جهانی دوم، به سنت فلسفه قاره‌ای توجه داشت؛ تا آنجا که کتابی درباره پدیدارشناسی نوشت و با هوسرل دیدار کرد. اما بعد از جنگ جهانی دوم نظری تغییر کرد. این تغییر منظر به دلیل اتفاقات جنگ جهانی دوم و حوادث پس از آن چون ظهور نازیسم،^۱ مهاجرت اعضای حلقه وین^۲ به آمریکا و پناهنده و یا کشته شدن آنها بود. تعبیر فلسفه تحلیلی در انگلستان، پس از جنگ جهانی دوم و به منظور تفکیک آن از فلسفه قاره‌ای به کار گرفته شد؛ پس از این تقسیم‌بندی، پدیدارشناسی و فلسفه‌های اگزیستانس ذیل عنوان فلسفه قاره‌ای شناخته شدند. در این دوره، تفکیک میان سنت تحلیلی و قاره‌ای برای اولین بار در تاریخ فلسفه مطرح شد و به همین دلیل برای گروهی از فیلسوفان صبغه هویتی پیدا کرد.

۳. علت سوم به دهه ۱۹۶۰ در آمریکای شمالی مربوط می‌شود. مهاجرت برخی از فیلسوفان به‌ویژه اعضای حلقه وین به آمریکا، باعث آشنایی آمریکایی‌ها با پوزیتیویسم^۳ و پوزیتیویسم منطقی^۴ شد. از طرف دیگر، برخی فیلسوفان قاره‌ای

فلسفه انگلوساکسون می‌گویند.

۱. نازیسم دو تأثیر مهم بر فلسفه تحلیلی گذاشت. اول اینکه فیلسوفان تحلیلی رویکردی انگلیسی‌محور و هویتی به این فلسفه پیدا کردند. تأثیر دوم سیل مهاجرت اعضاء حلقه وین به آمریکا بود که باعث احیای فلسفه تحلیلی در آن کشور شد.

2. Vienna Circle

شلیک از اعضای حلقه وین در ۱۹۳۰ به آمریکا مهاجرت کرد، فایگل از دیگر اعضاء حلقه نیز به آمریکا مهاجرت کرد. رایشناخ و همپل، پس از روی کار آمدن هیتلر در ۱۹۳۳ تبعید شدند. در بازه‌ای حدوداً ده ساله، بسیاری از اعضای حلقه وین مجبور به مهاجرت و یا تبعید شدند. پس از مهاجرت، هریک از آنها در دانشگاه‌های معروف آمریکا مشغول به تدریس شدند و شاگردان متعددی تربیت کردند.

3. Positivism

4. Logical Positivism

از جمله اعضای مکتب فرانکفورت در ۱۹۶۰ به آمریکا مهاجرت یا از آن دیدن کردند. هورکهایمر و آدورنو از اعضای مکتب فرانکفورت بودند که در آمریکا به طرح ایده‌های خود پرداختند و با استقبال فیلسوفان آمریکایی مواجه شدند. پس از آن، با مهاجرت فیلسوفان قاره‌ای دیگری چون هابرماس و ریکور به آمریکا، جریان فلسفه قاره‌ای در خارج از مرزهای جغرافیایی اروپا نیز با اقبال مواجه شد.

علاوه بر آن، اخلاق هنجاری و فلسفه سیاسی تحلیلی در این زمان در آمریکا برجسته شد. جان رالز نظریه عدالت را در سال ۱۹۷۱ نوشت. در مقابل، فیلسوفان قاره‌ای نظیر آدورنو و هورکهایمر نیز به تقریر آرای خود به‌ویژه در فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق پرداختند. به‌منظور تفکیک میان این دو جریان، عناوین «فلسفه تحلیلی» و «فلسفه قاره‌ای» برای نامیدن آنها به‌کار برده شد.

در مجموع، می‌توان از این سه واقعه، به‌عنوان سه علت برای انگلیسی‌آمریکایی‌نامیده شدن فلسفه تحلیلی یاد کرد. بسیاری بر این باورند که فلسفه تحلیلی یک فلسفه انگلیسی‌آمریکایی است؛ بدین معنا که این فلسفه ناظر به فضای فیلسوفان انگلیسی و آمریکایی است و بیشترین تأثیر خود را در این دو فضا گذاشته است اما بنابر رأی دامت و گلاک، این نظر موجه نیست و فلسفه تحلیلی به عللی دیگر، انگلیسی‌آمریکایی‌نامیده شده است.

فلسفه تحلیلی و متافیزیکی اندیشی

چنان که آمد، تمام فیلسوفان فلسفه تحلیلی دارای تبار انگلیسی یا آمریکایی نیستند، مثلاً فرگه و ویتگنشتاین که از آباء فلاسفه تحلیلی محسوب می‌شوند، تبار انگلیسی و آمریکایی ندارند. در سال‌های نخست قرن بیستم، مرزبندی جغرافیایی میان جریان‌های فلسفی وجود نداشت و فیلسوفی انگلیسی چون راسل به راحتی از آراء و ابداعات فیلسوف آلمانی تباری چون فرگه استفاده می‌کرد. بنابراین، در ابتدای پیدایی فلسفه تحلیلی، تقابل بر اساس تفکیک جغرافیایی میان فلسفه تحلیلی و قاره‌ای وجود نداشت، به همین دلیل دامت معتقد است فلسفه تحلیلی ریشه‌های انگلیسی آمریکایی ندارد.

حلقه وین نیز که از جریان‌های مهم فلسفه تحلیلی است، در کشور آلمانی زبان اتریش شکل گرفت و بیشتر اعضای آن آلمانی بودند و بدون اینکه از نژاد آنگلوساکسون باشند، نقش اساسی در پیشبرد فلسفه تحلیلی داشتند. پس از مهاجرت اعضای این حلقه به آمریکا ارتباط وثیقی میان آنان و فلسفه آمریکایی ایجاد شد. بدین گونه حلقه وین با نسب‌نامه ژرمنی خود، در آغاز فلسفه تحلیلی و احیای آن بعد از ۱۹۶۰ نقش اساسی ایفا کرد.^۱ به باور دامت اگر جنگ جهانی دوم اتفاق نمی‌افتاد، فلسفه تحلیلی در آمریکا و انگلستان گسترش نمی‌یافت و در اروپا به حیات خود ادامه می‌داد. در این صورت مرزبندی کنونی میان این دو نحله شکل نمی‌گرفت. در واقع، دامت و گلاک نشان می‌دهند که فلسفه تحلیلی به لحاظ جغرافیایی و زبانی، انگلیسی آمریکایی نیست چراکه اگر جنگ جهانی دوم اتفاق نمی‌افتاد، فلسفه تحلیلی به لحاظ جغرافیایی در اروپا باقی می‌ماند.

ویتگنشتاین از مهم‌ترین فیلسوفان تحلیلی است و بررسی فلسفه وی ریشه‌های آلمانی فلسفه تحلیلی را نشان می‌دهد. راسل هر دو کتاب وی یعنی رساله منطقی فلسفی^۱ و

۱ . فیلسوفان تحلیلی آمریکایی تحت تأثیر آموزه‌های فیلسوفان تحلیلی غیرانگلیسی بوده‌اند. به عنوان مثال، کواین، فیلسوف تحلیلی آمریکایی تحت تأثیر کارنپ بوده است. کارنپ آلمانی و از اعضای حلقه وین بود.

کاوش‌های فلسفی^۱ را از کتاب‌های تأثیرگذار در فضای فلسفه انگلیسی می‌داند. اگرچه ویتگنشتاین شاگرد مور و راسل بود، رد پای دو فیلسوف آلمانی یعنی شوپنهاور و کانت نیز در آثار وی دیده می‌شود. رساله به سبک اخلاق اسپینوزا نوشته شده است. بنابراین، دو کتاب جریان‌ساز در فضای فلسفه انگلیسی به یک معنا تحت تأثیر سنت آلمانی نیز هستند.

در عین حال باید توجه داشت که نباید بیش از حد بر ریشه‌های آلمانی فلسفه تحلیلی تأکید کرد؛ زیرا اولاً فلسفه تحلیلی اساساً در پیوند با فیلسوفانی چون راسل و مور انگلیسی تبار شناخته می‌شود، ثانیاً آرای فیلسوفان آلمانی تباری چون کارناب و ویتگنشتاین به فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی نزدیک‌تر بود تا فیلسوفان آلمانی یا قاره‌ای. به‌رغم قبول رگه‌های آلمانی فلسفه تحلیلی باید گفت که این فلسفه در اساس انگلیسی و تجربی است. امروزه نیز این نحله در میان انگلیسی‌زبانان رواج بیشتری دارد و تعداد کسانی که زبان اول آنها انگلیسی است و به فلسفه تحلیلی می‌پردازند، بیش از دیگران است. تعداد مقاله‌ها و کتاب‌هایی که در زمینه فلسفه تحلیلی به زبان انگلیسی نوشته می‌شود نیز بیش از کتاب‌هایی است که در اروپا درباره فلسفه تحلیلی نوشته می‌شود؛ همچنین، فلسفه تحلیلی بیشتر در کشورهای انگلیسی‌زبان تدریس می‌شود.

برخی معتقدند تفکیک و تفاوت بین فلسفه تحلیلی و قاره‌ای در اساس یک تفاوت و نزاع فرهنگی میان دو حوزه فرهنگی جغرافیایی است. سنت انگلیسی یک سنت تجربی علمی است و سنت قاره‌ای یک سنت هرمنوتیکی رمانتیستی. به عبارت دیگر، سوال مهمی که در فلسفه انگلیسی مطرح می‌شود این است که «آیا این گزاره صادق است؟» در حالی که، در فضای قاره‌ای این سوال این‌گونه مطرح می‌شود که «معنای این گزاره چیست؟». در واقع، در فلسفه‌های انگلیسی صدق و کذب اهمیت دارد اما در فلسفه قاره‌ای فهم و ادراک دغدغه اصلی فیلسوف است و صدق و کذب فرع بر فهم است. به همین دلیل در سنت قاره‌ای فیلسوفان بیشتر به بررسی فهم و ادراک آدمی و چگونگی شکل‌گیری آن پرداخته‌اند و در نتیجه توجه بیشتری به هرمنوتیک داشته‌اند. افزون بر این، برخی بر این باورند که تفاوت روحیه انگلیسی و اروپایی باعث به وجود آمدن این دو نوع فلسفه شده است. روحیه آلمانی که فلسفه قاره‌ای در آن ریشه دارد، آمیخته به پیچیدگی و غموض و رازآلودگی است؛ به همین دلیل هنگامی که سنت آلمانی از معنای چیزی می‌پرسد، توجهی به مسأله صدق و کذب ندارد. در مقابل، سنت

از این پس، این کتاب را به اختصار رساله خواهم خواند.

انگلیسی از هرگونه ابهام و غموض و رازآلودگی پرهیز می‌کند، زیرا این سنت با تأکید بر اصالت تجربه شکل گرفته است و به علم تجربی اهمیت می‌دهد. بر این اساس، عده‌ای معتقدند که این نزاع فرهنگی در پیدایش دو سنت فلسفی بروز یافته است.

نحلهٔ رمانتیسم که متعلق به سنت قاره‌ای است و در کشور آلمان پدیدار شده، در مقابل سنت روشنگری و سنت تجربه‌گرایی انگلیسی قرار می‌گیرد. تجربه‌گرایی انگلیسی از لاک، بارکلی و هیوم نسب می‌برد. نیچه و مارکس هر دو از سطحی و غیرتاریخی بودن فلسفه‌های آنگلوساکسون سخن گفته‌اند. نیچه مشکل فلسفه‌های انگلیسی را نژادی می‌داند و در جایی به‌صراحت بیان می‌کند که نژاد آنگلوساکسون فاقد استعداد فلسفه‌ورزی است. در سنت فلسفی انگلیسی، اصالت با تجربه، فهم متعارف از پدیده‌ها و منطق است. در مقابل، سنت قاره‌ای به تجربه عنایت چندانی ندارد. به‌عنوان مثال، نیچه یکسره به تجربه بی‌اعتناست و حتی آن را مورد تمسخر قرار می‌دهد. کانت نیز به یک معنا با سنت تجربه‌گرایی بر سر مهر نیست و تأکید صرف بر مؤلفه‌های تجربی در پیدایی معرفت را راهگشا نمی‌داند و بر مؤلفه‌های پیشین دخیل در تکون معرفت انگشت تأکید می‌نهد و در نقد عقل محض از «صورت پیشینی شهود»^۱، «مقولات فاهمه»^۲ و «سوژه استعلایی»^۳ سخن می‌گوید و گزاره‌های «ترکیبی پیشینی»^۴ را برمی‌کشد. مفهوم «مطلق» در هگل نیز نشان‌دهندهٔ نگرش غیرتجربی حاکم بر این سنت فلسفی است. اما باید توجه داشت که کانت و هگل، به‌رغم غیرتجربه‌گرا بودن، متعلق به سنت روشنگری هستند؛ عکس نیچه که در اساس منتقد روشنگری است و با روشنگری بر سر مهر نیست. در نتیجه، بیشتر فیلسوفان آلمانی دارای رویکردی غیرتجربی هستند؛ هرچند، موضع یکسانی در برابر روشنگری ندارند.

اما به لحاظ جغرافیایی برای مدتی جایگاه این دو سنت فلسفی با یکدیگر عوض شد. در اواخر قرن نوزدهم در دانشگاه کمبریج، ایده‌آلیسم آلمانی رواج پیدا کرد و برای مدتی اندیشه‌های آنگلوساکسونی نظیر فایده‌گرایی^۵، داروینیسم و... به حاشیه رانده شد و جای خود را به ایده‌آلیسم هگلی داد. از سوی دیگر در اروپا، نحلهٔ نوکانتی ظهور کرد که به سنت تحلیلی در فلسفه‌های انگلیسی نزدیک بود و بر ایده‌آلیسم آلمانی چیره شد. از این رو، تفاوت‌های فرهنگی جاری در یک جغرافیای خاص را نمی‌توان مبنای تعریف

-
- 1 . intuitions
 - 2 . categories
 - 3 . transcendental I
 - 4 . synthetic a-priori
 - 5 . Utilitarianism

یک نحله فلسفی دانست.

به نظر هانس گلاک، انگلیسی‌محور بودن فلسفه تحلیلی، با دو شرط قابل دفاع است: نخست آنکه توضیح داده شود مراد از این واژه چیست و دیگر اینکه در سیاق و متن تاریخی خود مورد بررسی قرار گیرد. در نتیجه، به‌رغم مثال‌های نقضی که درباره انگلیسی‌محور بودن فلسفه تحلیلی بیان شد، می‌توان گفت فلسفه تحلیلی به یک معنا حاوی ریشه‌های انگلیسی است.

آیا فلسفه تحلیلی، یک فلسفه انگلیسی اتریشی^۱ است؟

برخی از مورخان فلسفه تحلیلی بر این باورند که می‌توان به‌جای آنگلو‌ساکسون یا آنگلو‌آمریکن نامیدن فلسفه تحلیلی، آن را فلسفه‌ای انگلیسی اتریشی نامید. در اینجا مراد از واژه اتریش، امپراطوری اتریش است.^۲ دامت و گروهی دیگر از فلاسفه معتقدند که فلسفه قاره‌ای دارای دو نحله است: سنت آلمانی و سنت اتریشی. سنت اتریشی که در نقد سنت ژرمن پدید آمد و ناقد و منکر ایده‌آلیسم آلمانی بود، بر مؤلفه‌های تجربه و تحلیل مفهومی تأکید داشت؛ به همین دلیل تحلیل‌های زبانی و روان‌شناختی و علوم تجربی در آن سنت اهمیت داشت. از این‌رو، عده‌ای از جمله دامت، معتقدند فلسفه آنگلو‌ساکسون از این سنت بهره برده است. در نتیجه، واژه انگلیسی اتریشی را به معنایی که از فلسفه تحلیلی مراد می‌شود، وفادارتر می‌دانند. بر اساس این تفسیر بخش‌های زیادی از فلسفه تحلیلی در پیوند با فلسفه اتریشی است و این دو با یکدیگر قابل جمع‌اند.

اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، دو نحله فلسفی در اتریش وجود داشت: جریان علمی تجربی (حلقه وین) و جریان رئالیسم. فلسفه تحلیلی هم‌زمان با ایجاد جریان علمی تجربی در اتریش آغاز شد. این جریان تحت تأثیر فیلسوفان آلمانی و اتریشی‌ای چون کانت و ویتگنشتاین بود. اعضای حلقه وین تحت تأثیر نوکاتی‌ها بودند؛ ایشان به نقد متافیزیک و گزاره‌های ترکیبی پیشینی می‌پرداختند. حلقه وین به یک معنا منتقد کانت بود، اعضای آن به رأی کانت درباره گزاره‌های ترکیبی پیشینی قائل نبودند و تقسیم‌بندی

۱ . Anglo - Austrian

۲ . وضعیت اتریش در ۱۹۰۰ متفاوت از وضعیت امروزی آن بود. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، زمان پیدایی فلسفه تحلیلی، امپراتوری اتریش به یک معنا پایتخت فرهنگی و علمی اروپا بود. دانشمندان، موسیقی‌دانان، فیزیک‌دانان و فیلسوفان بزرگی از جمله، موتزارت، فروید، پوپر و ویتگنشتاین ... در آن زمان در اتریش زندگی می‌کردند.

هیوم را در این زمینه پذیرفته بودند.^۱ حلقهٔ وین به‌رغم عدم قبول وجود گزاره‌های ترکیبی پیشینی، با رأی کانت دربارهٔ فلسفه موافق بود. کانت معتقد بود علم و فلسفه از یکدیگر جدا هستند و کار فلسفه بحث و فحص دربارهٔ مبادی و مبانی علم است. اعضای حلقهٔ وین متأثر از آراء ویتگنشتاین متقدم نیز بودند و به رساله توجه ویژه‌ای داشتند. بر اساس یکی از قرائت‌های موجود در ادبیات مربوطه، پروژهٔ ویتگنشتاین در رساله ادامهٔ پروژهٔ کانت در نقد عقل محض است.^۲

بنابراین، فلسفهٔ تحلیلی نه به تمام معنا اتریشی، انگلیسی، آمریکایی و آلمانی است و نه به تمام معنا غیرانگلیسی، غیرآمریکایی و غیرآلمانی؛ لازمهٔ این سخن این است که تقابل جغرافیایی میان دو سنت تحلیلی و قاره‌ای چندان موجه نیست.

تعریف مبتنی بر موضوعات و ایده‌ها

چهار موضوع محوری که فیلسوفان تحلیلی در آثار خویش بدان پرداخته‌اند، عبارتند از:

- نقد و ردّ متافیزیک
- چرخش زبانی^۳
- نسبت میان فلسفه و علم
- طبیعت‌گرایی^۴

نقد و ردّ متافیزیک:

فیلسوفان تحلیلی هرگونه کلی‌اندیشی و نگاه سیستماتیک و فراگیر دربارهٔ هستی را متافیزیک می‌نامند؛ یعنی، هرگونه نظام فلسفی که از وجود آغاز کند، سلسله‌مراتب وجود و شئون و اطوار مختلف آن را تبیین یا توصیف کند و در این میان، شأنی هم برای انسان قائل باشد. بر این اساس فیلسوفانی نظیر افلاطون، آکوئیناس، سهروردی، دکارت، ملاصدرا، هگل و حتی برخی از فیلسوفان معاصر متافیزیسین هستند. فیلسوفان

۱ . کانت به سه نوع گزارهٔ تحلیلی پیشینی، ترکیبی پسینی و ترکیبی پیشینی قائل بود اما هیوم منکر گزاره‌های ترکیبی پیشینی بود؛ گزاره‌هایی که هرچند از تجربه به دست نیامده، اما ترکیبی‌اند.
 ۲ . برای آشنایی با سه قرائت استعلایی، درمان‌گرایانه و حلقهٔ وینی از رسالهٔ ویتگنشتاین، نگاه کنید به: سروش، دباغ، رسالهٔ منطقی فلسفی، ترجمه و شرح، هرمس، ۱۳۹۳، تهران.

3 . linguistic turn

4 . naturalism

تحلیلی، خصوصاً فیلسوفان تحلیلی اولیه، متافیزیک بدین معنا را نقد می‌کنند و معتقدند متافیزیک سنتی توجهی به نقش زبان نداشته است و در پروژه فلسفی متافیزیسین‌ها زبان تنها یک نقش عرضی و تبعی، به‌عنوان ابزاری برای انتقال اندیشه‌ها داشته است و بس. فیلسوفان تحلیلی این پیش‌فرض را که زبان جز محمل و ابزاری برای بیان اندیشه‌ها نیست، به چالش کشیدند. به باور آنها زبان علاوه بر طریقت، موضوعیت نیز دارد؛ بدین معنا که زبان در چگونگی تکوین اندیشه نقش دارد و تنها محملی برای انتقال اندیشه نیست، حال آنکه قدما تنها به طریقت زبان می‌اندیشیدند و عنایت داشتند.

علاوه بر این، از نظر فیلسوفان تحلیلی، زبان آینه تمام‌نمای واقعیت نیست و آنچه در زبان اتفاق می‌افتد، لزوماً مطابقی در عالم واقع ندارد. مثلاً، در زبان طبیعی در گزاره‌ای نظیر «درخت سبز است»، «سبز» از «درخت» تفکیک شده، واژه «سبز»، محمول «درخت» واقع شده است؛ درحالی‌که، در عالم خارج چنین تفکیکی وجود ندارد و «درخت بودن» و «سبز بودن» با هم عجین شده، از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. بنابراین، درک درست موضوعات فلسفی منوط به واکاوی فلسفی سازوکارهای زبان و تشخیص ربط و نسبت آنها با عالم خارج است.

اعضای حلقه وین به دنبال پی‌افکنی زبانی عاری از ابهام و پیچیدگی با استفاده از ابزار و ادوات منطقی بودند. آنان خطای فیلسوفان پیشین را عدم تعلقن به نقش زبان می‌انگاشتند. ویتگنشتاین نیز با ارائه نظریه‌ای درباره معناداری در پی توضیح چگونگی و چرایی بی‌معنایی گزاره‌های متافیزیکی بود. علاوه بر فیلسوفان تحلیلی، برخی نظیر کانت نیز به نقد متافیزیک پرداخته‌اند؛ وجه تمایز انتقاد فیلسوفان تحلیلی از متافیزیک در قیاس با کانت، توجه ایشان به زبان و موضوعیت و محوریت آن در مباحث فلسفی است. از این منظر بسیاری از مدعیات متافیزیسین‌ها کاذب نیست؛ بلکه، بی‌معناست. در ادامه، به‌منظور بررسی تاریخی نقد متافیزیک در سنت تحلیلی، به تبیین موضع چند تن از آباء فلسفه تحلیلی و حلقه وین درباره متافیزیک می‌پردازم. پس از آن، احیای متافیزیک در نیمه دوم قرن بیستم توسط فیلسوفان تحلیلی صورت‌بندی خواهد شد.

موضع آباء فیلسوفان سنت تحلیلی در نقد متافیزیک

موضع فرگه در نقد متافیزیک دوپهلوست. به‌عبارت‌دیگر، با اینکه وی مفروضات انتولوژیک گسترده‌ای را پذیرفت، در مباحث منطقی خود به نقد متافیزیک پرداخت. فرگه فلسفه تجربه‌گرای معاصر خود را مبتلا به روان‌شناسی گرای^۱ می‌دانست و به‌منظور

۱ . psychologism

نقد این موضع، به دفاع از عینیت^۱ معنا پرداخت و قائل به وجود سه قلمروی مستقل از هم گردید: قلمرو محسوسات، قلمرو مدرکات و قلمروی افلاطونی که هویت‌های انتزاعی^۲ نظیر اعداد و معانی در آن قرار دارند. وجود مستقل معانی در این ساحت به معنای عینیت آنها و در نتیجه صدق و کذب ابدی و فارغ از کاربرد زبان‌شان است.^۳ فرگه به‌رغم پذیرش این‌گونه مفروضات متافیزیکی، با سازگاری منطق و متافیزیک همدلی نداشت یا به بیانی معتدل‌تر، برای متافیزیک نقشی درجه دوم قائل بود. همچنین، فرگه قائل به نظریهٔ «زائد بودن صدق»^۴ بود که غیرمتافیزیکی‌ترین نظریهٔ صدق است. بنابراین، نمی‌توان به‌راحتی موضع فرگه را در برابر متافیزیک مشخص کرد.

مور نیز از جمله پیشگامان فلسفهٔ تحلیلی است و بسیاری از مورخان فلسفهٔ تحلیلی آثار او را آغازکنندهٔ بحث تحلیل مفهومی^۵ در ابتدای قرن بیستم می‌دانند. اگرچه مور با تمام آموزه‌های حلقهٔ وین در نقد متافیزیک بر سر مهر نبود اما به‌نحو غیرمستقیم در نقد متافیزیک کوشید.

موضع ویتگنشتاین نیز درباب متافیزیک دوگانه است. رساله که مهم‌ترین اثر دوران نخست فلسفه‌ورزی اوست، از یک حیث متافیزیکی است و از حیثی دیگر، ضدمتافیزیکی. بدین معنا ضدمتافیزیکی است که مکاتب فلسفی پیش از خود را به دلیل عدم تفتن به نقش زبان بر خطا می‌داند و معتقد است متافیزیسین‌ها دربارهٔ اموری سخن گفته‌اند که نمی‌توان به طرز معناداری درباب آنها سخن گفت. مقدمهٔ رساله، فقرات ۴/۲ تا ۴/۴ و همچنین فقرات ۶/۴ تا ۷ مؤید این مدعاست که رساله کتابی در نقد متافیزیک است. ویتگنشتاین در این فقرات توضیح می‌دهد و استدلال می‌کند که عموم فیلسوفان پیشین، زبان را به‌نحوی نادرست به کار برده‌اند و باری بر دوش زبان نهاده‌اند که توان حمل آن را نداشته است. اما متافیزیکی بودن رساله بدین معناست که لودویگ جوان از جهان پیش‌زبانی آغاز می‌کند و از اموری سخن می‌گوید که مقدم بر احراز رابطهٔ هم‌ریختی^۶ میان هویت‌زبانی^۷ و ابژه‌های جهان هستند و می‌توان آنها را در جهان پیرامون سراغ گرفت. به‌بیان دیگر، ویتگنشتاین رساله را با بیان گزاره‌هایی دربارهٔ جهان

1 . objectivity

2 . abstract entities

۳ . بنابر آموزه‌های فلسفهٔ فرگه، انتقال معنا و مفاهمه و تخاطب زبانی، متوقف بر مفروض گرفتن وجود مستقلِ هویتی انتزاعی در قلمرو و معانی افلاطونی است.

4 . redundancy theory of truth

5 . conceptual analysis

6 . isomorphism

7 . linguistic entities

پیرامون یا «تمامیت امور واقع»^۱ آغاز می‌کند و پس از آن، به زبان می‌پردازد. حال آنکه به اقتضای ویتگنشتاین متأخر، بسیاری از فیلسوفان از زبان آغاز می‌کنند و نه از جهان پیرامون و به معنای دوم نیز با متافیزیک بر سر مهر نیستند. اما رساله به دلیل دربرداشتن مفروضات استعلایی^۲، اثری متافیزیکی است. به‌ویژه اگر خوانش کانتی از رساله را بپذیریم، این اثر کلاسیک فلسفی دارای سویه‌های استعلایی پررنگی خواهد بود. مطابق با قرائت کانتی از رساله، ویتگنشتاین با مفروض گرفتن سوژه متافیزیکی^۳، امکان سخن گفتن معنا دار را بررسی می‌کند و شروط امکانی این امر را به بحث می‌گذارد.^۴

به باور اعضای حلقه وین، متافیزیکی اندیشی متعلق به دوران پیشامدرن است؛ دورانی که صراحت و جسارت در اندیشه فیلسوفان وجود نداشته است. پوزیتیویست‌های منطقی معتقد بودند هرگونه متافیزیکی اندیشی اساساً نوعی تفکر تئولوژیک است و از آن با تعبیر «الهیات در لباس مبدل» یاد می‌کردند.

1 . totality of facts

2 . transcendental

3 . metaphysical subject

۴ . دو معنای متافیزیکی بودن و ضد‌متافیزیکی بودن رساله را در دوره «فلسفه ویتگنشتاین متقدم» در «بنیاد سهروردی» تورتو به تفصیل به بحث گذاشته‌ام. برای شنیدن این فایل‌های صوتی، به لینک زیر مراجعه کنید:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

متافیزیک، حلقه وین و فلسفه تحلیلی متأخر

در جستارهای «فلسفه تحلیلی چیست؟» و «فلسفه تحلیلی و متافیزیکی اندیشی»، حدود و ثغور فلسفه تحلیلی، تعریف فلسفه تحلیلی بر اساس جغرافیا، ریشه‌های اتریشی انگلیسی فلسفه تحلیلی و تلقی آباء فیلسوفان تحلیلی از متافیزیکی اندیشی به بحث گذاشته شد. در ادامه، مقومات فلسفه حلقه وین و تلقی اعضای این حلقه از متافیزیکی اندیشی، اقبال به مباحث متافیزیکی در نیمه دوم قرن بیستم در سنت تحلیلی، همچنین «چرخش زبانی» و اهمیت «اصل بافت» فرگه در پیدایی فلسفه تحلیلی به بحث گذاشته می‌شود. فلسفه حلقه وین با عناوین مختلف نام‌گذاری شده است:

۱. فلسفه علمی^۱

۲. نگاه علمی به جهان^۲

۳. پوزیتیویسم منطقی

۴. تجربه‌گرایی منطقی^۳

بر مبنای این عناوین می‌توان توضیح داد که چگونه نقد متافیزیک نزد اعضای حلقه وین از منظرهای مختلف بسط یافته است. سه آموزه محوری پوزیتیویست‌های منطقی در نقد متافیزیک که از آباء فلسفه تحلیلی وام گرفته‌اند، به قرار زیر است:

۱. منطقی جدید که فرگه و راسل آن را بسط داده بودند.

۲. آموزه‌های رساله درباره بی‌معنایی تمام ضرورت‌ها و بسط آن^۴. مطابق با آموزه‌های

1 . scientific philosophy

2 . scientific worldview

«نگاه علمی به جهان» نام اعلامیه‌ای است که اعضای مهم حلقه وین در سال ۱۹۲۲ منتشر کردند. آنها در مانیفست خود به بیان چگونگی تبیین عالم از منظر خویش پرداختند. اعلامیه ۱۹۲۲ در واقع از انگیزه‌های سیاسی اجتماعی فیلسوفان حلقه وین پرده برمی‌گیرد.

3 . logical empiricism

۴ . رساله منطقی فلسفی بیش از هر اثر دیگری بر آراء اعضای حلقه وین تأثیر گذاشته است. اعضای حلقه وین بیش از هر چیز تحت تأثیر صیغه ضد متافیزیکی اثر وینگشتاین قرار گرفتند؛ اگرچه از توضیحات وی درباره منطق و ریاضیات هم بهره بردند.

رساله، تمام ضرورت‌ها همان گویی^۱ هستند و نسبت به عالم خارج افاده معنا و معرفت نمی‌کنند. به‌عنوان مثال، ویتگنشتاین در فقره ۳۷۵/۶ می‌گوید: «تتها از لحاظ فلسفی قابل دفاع هستند. با توجه به اینکه منطق در رساله فاقد معنا و یکسره همان گویی است، می‌توان نتیجه گرفت که تنها ضرورت‌های موجود همان گویانه یا بی‌معنا هستند. این اصل، صورت‌بندی دیگری از نقد حلقهٔ وین بر گزاره‌های ترکیبی پیشینی به روایت کانت است.

۳. نظریهٔ تصویری معنا.^۲ تئوری معناداری حلقهٔ وین یا اصل تحقیق‌پذیری^۳، برگرفته از «نظریهٔ تصویری معنا» در رساله است. بر اساس اصل تحقیق‌پذیری، تنها اموری معنادار هستند که علی‌الاصول در عالم خارج تحقیق‌پذیر باشند.

با قرار دادن این سه اصل در کنار یکدیگر می‌توان رأی فیلسوفان حلقهٔ وین دربارهٔ نقد متافیزیک را به روشنی فهمید. به‌عنوان مثال، مطابق با نظر حلقهٔ وین دربارهٔ معناداری، دست‌کم برخی از جملات هایدگر نظیر «هیچ می‌هیچد»، فاقد معنا یا مهمل است. آنها این‌گونه دعای متافیزیکی را نوعی شعر می‌انگاشتند که نه ابطال‌پذیر است و نه اثبات‌پذیر. در نتیجه، این دعای، مهمل یا بی‌معنا هستند؛ هرچند می‌توانند انسان را از نظر عاطفی برانگیزانند. درعین‌حال، باید توجه داشت که نظر حلقهٔ وین دربارهٔ متافیزیک، منحصر به مراحل آغازین پیدایی فلسفهٔ تحلیلی است. بعضی از فیلسوفان از جمله کارنپ و ایر بر این باور بودند که تنها از منظری پوزیتیویستی می‌توان متافیزیک را این‌چنین نقد کرد؛ هرچند کسانی نظیر هانس گلاک رأی حلقهٔ وین دربارهٔ متافیزیک را هم‌زمان متأثر از نیچه و نقد وی بر متافیزیک می‌دانند.

در دهه‌های نخست پیدایی فلسفهٔ تحلیلی، باور به آراء ضد متافیزیکی، منحصر به حلقهٔ وین نبود و عده‌ای از فیلسوفان آکسفورد^۴ نیز چنین می‌اندیشیدند. علاوه بر این، می‌توان از رأی راسل دربارهٔ نقد متافیزیک یاد کرد. راسل اگرچه پاره‌ای از آراء حلقهٔ وین را برنمی‌تابید، درعین‌حال، با مطرح کردن «نظریه انواع»^۵، به گونه‌ای به نقد متافیزیک

1 . tautology

2 . picture theory of meaning

3 . verifiability principle

۴ . مراد از فیلسوفان آکسفورد، فیلسوفانی هستند که در دهه‌های چهارم و پنجم قرن بیستم در دانشگاه آکسفورد فعالیت می‌کردند. فیلسوفانی که به «زبان روزمره» و تطور معانی واژگان در آن عنایت تام داشتند و در این باب نظریه‌پردازی می‌کردند. از جمله فیلسوفان مشهور آکسفوردی می‌توان به جان آستین و گیلبرت رابیل اشاره کرد.

5 . theory of type

طبق این نظریه باید گزاره‌های درست‌ساخت را از گزاره‌های قابل صدق و کذب یا معنادار تفکیک کرد. در نتیجه هر جملهٔ درست‌ساختی الزاماً افادهٔ معنا نمی‌کند. به‌عنوان مثال، راسل در مقاله «در باب دلالت»،

پرداخت. اگر نقد متافیزیک را به معنای نگاه دلالت‌شناسانه و زبانی به مدعیات متافیزیکی بدانیم، راسل نیز از جمله منتقدان متافیزیکی‌اندیشی است؛ هرچند نظریه انواع، مستلزم رد هرگونه ادعای متافیزیکی نیست. راسل درباره جدایی علم از فلسفه، طرح فلسفه به عنوان منطق علم و تأکید بر پیراستن زبان فلسفه از ابهام، با پوزیتیویست‌های منطقی هم‌دل بود؛ اما برخلاف آنها، دعاوی متافیزیکی را یکسره باطل نمی‌دانست و در برخی از نظریات خود، از قبیل باور به وجود کلیات^۱، متافیزیک‌اندیش بود. بنابر رأی برخی از شارحان، ادعای هم‌ریختی میان زبان و جهان در رساله ویتگنشتاین از لوازم منطقی نظریه اتمیسم منطقی^۲ راسل است. بنابراین، آراء راسل، به همان معنا که در مورد رساله توضیح داده شد، متافیزیکی است.

به منظور درک موضع فلسفه تحلیلی درباره متافیزیک در آغاز پیدایی آن، به بررسی آراء فرگه، مور، ویتگنشتاین، راسل و حلقه وین پرداختیم و دیدیم که از نظر تاریخی، رأی حلقه وین درباره متافیزیک الزاماً رأی همه پیش‌گامان فلسفه تحلیلی نبوده است. در دهه‌های آغازین فلسفه تحلیلی، فیلسوفان با تکیه صرف بر بحث‌های زبانی، متافیزیک را نقد می‌کردند؛ در این دوره به مغالطه «اقتوم سازی»^۳ بسیار توجه می‌شد. تحلیل و پالایش منطقی یا مفهومی زبان، در دستور کار بسیاری از فیلسوفان آن دوره نظیر ویتگنشتاین در هر دو دوره فلسفه‌ورزی، اعضای حلقه وین و کسانی مانند آستین و رایل در سنت آکسفورد قرار داشت. هرچند این دوره در شکل‌گیری و جهت‌گیری فلسفه تحلیلی اهمیت بسیار دارد، مسائل فلسفی و روش‌های پاسخ‌گویی به آنها در دهه‌های بعد محدود به مسائل و روش‌های این دوره باقی‌نماند. برای دستیابی به

«ساختار منطقی جمله» را از «ساختار طبیعی» آن تفکیک می‌کند. راسل با تحلیل جمله «پادشاه کنونی فرانسه تاس است»، نشان می‌دهد که چگونه چنین جمله درست‌ساختی هیچ معنای محصلی ندارد. به زبانی ساده، تحلیل راسل بیان می‌کند که اگر ما فهرستی از همه افراد تاس و همه افراد غیرتاس کنونی تهیه کنیم، پادشاه کنونی فرانسه در هیچ‌یک از این دو فهرست نمی‌گنجد، به این دلیل که نظام سیاسی کنونی فرانسه پادشاهی نیست. این اشتباه نتیجه عدم تفتن به این واقعیت است که «پادشاه کنونی فرانسه» که در ساختار منطقی جمله، شأن محمولی دارد، به جای موضوع نشسته است. طبق ساختار منطقی جمله، یک «ایکس» در مقام موضوع جمله وجود دارد که می‌توان هم‌زمان دو صفت پادشاهی و تاس بودن را در مقام محمول جمله به وی نسبت داد. چنین گزاره‌ای که «ترکیب عطفی» دارد، وقتی صادق خواهد بود که هم‌زمان تمام مؤلفه‌های آن صادق باشند. حال، از آنجا که هیچ «ایکسی» در جهان خارج وجود ندارد که پادشاه کنونی فرانسه باشد، جمله فوق کاذب است. می‌توان گفت که راسل، پیش از ویتگنشتاین، به بحث از بی‌معنایی یا مهمل بودن پاره‌ای از گزاره‌ها توجه داشته است.

- 1 . universals
- 2 . logical atomism
- 3 . reification fallacy

اقتوم‌سازی به معنای هویت بخشی انضمامی و عینی به امور انتزاعی زبانی است.

تصویری دقیق‌تر از فلسفه تحلیلی و نسبت آموزه‌های آن با نقد متافیزیک، باید مسیر آن را تا دهه ۱۹۵۰ و ظهور کواین پی گرفت. کواین با نقد پوزیتیویسم و طرح آموزه وجودشناسی طبیعت‌گرایانه خویش، مسأله‌ای متفاوت را در دستور کار فلسفه تحلیلی قرار داد و با روشی متفاوت در پی پاسخ‌گویی بدان برآمد.

کواین در سال ۱۹۵۰ مقاله مهم «دو حکم جزئی تجربه‌گرایی»^۱ را نوشت و به نقد آراء حلقه وین و تجربه‌گرایی پرداخت و تلقی طبیعت‌گرایانه‌ای از هستی به دست داد.^۲ نکته اصلی بحث کواین این است که می‌توان تلقی متفاوتی از قرائت حلقه وین و تجربه‌گرایان از انتولوژی داشت. به باور کواین، اعضای حلقه وین در نقد متافیزیک، ذهن خود را صرفاً معطوف به کشف انواع مغالطات اقوم‌سازی کرده‌اند. بعد از کواین، برخی از فیلسوفان به اقتفای وی، به نقد آراء حلقه وین پرداختند. کواین و برخی دیگر از فیلسوفان تحلیلی نظیر کریپکی، در باور به فایده‌مند بودن هرگونه تلاش برای پیراستن تفکر فلسفی از مغالطاتی از این دست، با حلقه وین همدل بودند؛ اما، تقلیل دادن و کم‌اهمیت‌انگاشتن تمام سؤال‌های متافیزیکی و وجودشناختی در تاریخ اندیشه را نیز نمی‌پذیرفتند. به عقیده برخی از ناقدان، اعضای حلقه وین تنها یک تلقی ممکن از متافیزیک و وجودشناسی را در نظر داشتند؛ درعین‌حال، می‌توان تلقی‌های ممکن و متصور دیگری از متافیزیک را مدنظر قرار داد. به نزد ایشان، بررسی نسبت میان واژگان و مدل‌ها در عالم خارج، فرع بر بررسی اشیا و چگونگی قرار گرفتن آنها در عالم است. پرسش از چگونگی قرار گرفتن اشیا در عالم خارج، به‌رغم ترک موضع استعلایی، همچنان پرسشی متافیزیکی است؛ هرچند، هم‌زمان همه پیش‌فرض‌های یک نگاه تحلیلی را دربردارد. کواین و فیلسوفان متأثر از وی بر این باور بودند که می‌توان درباره وجودشناسی نیز بحث‌های طبیعت‌گرایانه کرد و بهتر است به‌جای سخن گفتن از واژگان، از اشیا سخن بگوییم. از نظر قائلان به «وجودشناسی طبیعت‌گرایانه»^۳، این سخن پرسش‌ها صبغه فلسفی دارند و نفی و طرد هرگونه متافیزیکی‌اندیشی خطاست. از ۱۹۵۰ به بعد و در پی مقالات کواین، تلقی طبیعت‌گرایانه از وجودشناسی در دستور کار فیلسوفان تحلیلی قرار گرفت. در این تلقی جدید، فیلسوفان می‌کوشند به دو پرسش محوری پاسخ گویند؛ اینکه «اساساً چه انواعی از اشیا وجود دارند؟» که پرسشی وجودشناسانه است و همچنین این پرسش که «طبیعت یا ذات این انواع چیست؟».

1 . 'Two Dogmas of Empiricism'

۲ . این مقاله با ترجمه منوچهر ربیعی در مجله «ارغنون»، شماره ۸-۷، ویژه فلسفه تحلیلی به چاپ رسیده است.

3 . naturalistic ontology

از دهه ۱۹۷۰ به بعد، کریپکی پروژه فلسفی کواین را با بحث از ضرورت پسینی^۱ و احیای نوعی از ذات‌گرایی^۲ ادامه می‌دهد. او می‌کوشد برخلاف تعاریف توصیفی^۳ که فیلسوفانی چون راسل مطرح کرده‌اند، رویکردی ذات‌گرایانه به مسأله معنا^۴ و دلالت^۵ داشته باشد. به باور کریپکی، ارتباط دلالت‌شناسانه میان واژگان زبانی و نحوه ارجاع آنها به عالم خارج، کاملاً ذاتی است. وی معتقد است ما یک خصوصیت مشخص در شیء را درک می‌کنیم و این واژه به این خصوصیت ذاتی شیء در خارج دلالت می‌کند. احیای ذات‌گرایی توسط کریپکی به نوعی پاسخی به دومین پرسش کواین است و می‌توان آن را آغاز مرحله جدیدی در فلسفه تحلیلی دانست.

هیلاری پاتم معتقد است در ابتدای پیدایی فلسفه تحلیلی، و به‌طور مشخص در دوره غلبه پوزیتیویسم منطقی، فلسفه تحلیلی موضعی ضد متافیزیک داشته؛ با این حال، اخیراً این فلسفه تبدیل به جنبشی همدل با متافیزیک شده است. همچنین، هانس گلاک معتقد است خصوصیت نسبت به متافیزیک، خصوصیت غالب فلسفه تحلیلی چه در آغاز پیدایش آن و چه در حال حاضر نیست و نمی‌توان آن را وجه متمایز این فلسفه دانست، هرچند می‌تواند خصوصیت اندیشه برخی از نمایندگان مهم این سنت فلسفی باشد؛ در این مورد می‌توان به‌طور خاص به پوزیتیویست‌های منطقی اشاره کرد. اما پیش‌گامان فلسفه تحلیلی و جریان غالب پس از دهه پنجاه، متافیزیک را به‌طور کامل نفی و طرد نکرده‌اند و اندیشه کثیری از آنها واجد سوبه‌های متافیزیک است. در عین حال، باید عنایت داشت که این نحوه از متافیزیک اندیشی به معنای رجعت به سنت‌های متافیزیک گذشته نیست. به‌عنوان مثال، کواین کاملاً تجربه‌گراست و به هیچ‌وجه تفکیک میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی را که نسب‌نامه کانتی دارد، نمی‌پذیرد. اما این فیلسوفان تحلیلی، نقد متافیزیک را به اقتضای بحث‌های زبانی به‌صورتی که حلقه وین در دستور کار خود قرار داده بود، درست نمی‌دانند و نگاه به متافیزیک و وجودشناسی را به‌نحو دیگری صورت‌بندی می‌کنند.

بنابر آنچه آمد، نمی‌توان نقد و رد متافیزیک را خصوصیت مشترک تمام فیلسوفان تحلیلی و آموزه‌های فلسفی آنها دانست.

1 . analytic a-posteriori

2 . essentialism

3 . descriptive definition

4 . meaning

5 . denotation

چرخش زبانی

بنابر نظر رورتی، عموم فیلسوفان تحلیلی، علاوه بر نقد متافیزیک، به تحلیل منطقی و مفهومی زبان نیز پرداخته‌اند. وی در سال ۱۹۶۸ از این نحله فلسفی با عنوان نحله «چرخش زبانی»^۱ یاد کرد و معتقد بود که می‌توان این تلقی را وجه مشترک فیلسوفان تحلیلی دانست.

مطابق با رأی دامت، فلسفه زبان که همان نقطه کانونی و محوری چرخش زبانی است، به یک معنا در مقابل «فلسفه اندیشه»^۲ قرار می‌گیرد؛ که اولی متعلق به سنت تحلیلی است و دومی به سنت پدیدارشناسی. در سنت پدیدارشناسی مسأله اصلی حدود و ثغور اندیشه است اما سنت تحلیلی به جای اندیشه به زبان می‌پردازد.

یکی از تلقی‌های رایج درباره زبان و نحوه پیدایی معانی واژگان در سنت تحلیلی مبتنی بر آراء فرگه و خصوصاً نقد او بر روان‌شنایی گرابی^۳ است. بر اساس این تلقی، چرخش زبانی، قوام‌بخش فلسفه تحلیلی و شرط تکوین آن است که مایکل دامت آن را در پنج مدعای اصلی صورت‌بندی می‌کند. وی در سرچشمه‌های فلسفه تحلیلی، «اصل بافت»^۴ فرگه را سرآغاز چرخش زبانی و قوام‌بخش فلسفه تحلیلی می‌داند. از نظر دامت، اصل بافت، اهمیت فراوانی دارد و سرآغاز رویکرد تحلیلی به فلسفه است. هانس گلاک به بررسی این تلقی می‌پردازد تا روشن سازد آیا چرخش زبانی می‌تواند خصوصیت معرف فلسفه تحلیلی باشد؟ گلاک این ایده را به لحاظ منطقی در قالب پنج اصل زیر بازسازی کرده، آن را مورد بررسی قرار داده است:

۱. وظیفه اصلی فلسفه، تحلیل ساختار اندیشه است.
 ۲. ساختار اندیشه باید متمایز از ساختار تفکر باشد.
 ۳. تنها راه درست تحلیل ساختار اندیشه، تحلیل ساختار بیان زبانی اندیشه است.
 ۴. در نتیجه فلسفه زبان، بنیان فلسفه است.
 ۵. امر محوری برای چرخش زبانی عبارت است از زمینه‌گرایی، بدین معنا که جمله به لحاظ دلالت‌شناختی مقدم بر اجزای خود است.
- این اصول پنج‌گانه که از پی‌یکدیگر می‌آیند و هریک مقدمه اصل بعدی است، از نظر دامت بیانگر چگونگی عدول از فلسفه اندیشه به فلسفه زبان است.
- مطابق با «اصل بافت» فرگه، معنای یک واژه تنها به مثابه جزئی از یک کل یا در یک

1 . linguistic Turn
2 . philosophy of thought
3 . psychologism
4 . context principle

سیاق قابل فهم است. آنچه در فهم مقدم است، سیاق است نه یک اتم منفرد یا یک شیء زبانی یا یک واژه مستقل از متن. به عنوان مثال، واژه «قرمز»، تنها در جمله‌هایی از قبیل «کیف قرمز است» فهمیده می‌شود. اصل بافت فرگه در طول زمان دچار تحول شده است و دیگر فیلسوفان نیز صورت‌بندی‌های متفاوتی از این اصل ارائه کرده‌اند.^۱ اصل بافت هم‌عنان با «زمینه‌گرایی»^۲ است. بسط منطقی زمینه‌گرایی فرگه به مثابه یک اصل دلالت‌شناختی، به «کل‌گرایی دلالت‌شناختی»^۳ کواین انجامید. کل‌گرایی دلالت‌شناختی، اصل بافت را در سیاقی وسیع‌تر و با لحاظ کردن تمام امکان‌های منطقی یک رابطه کل‌گرایانه صورت‌بندی می‌کند. از نظر کواین، معنای یک مدعا تنها در صورت قرار دادن آن در شبکه یا زنجیره‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم ممکن است. به همین دلیل، وی تفکیک میان گزاره‌های ترکیبی و تحلیلی را موجه نمی‌دانست. کواین ذهن را به محکمه‌ای تشبیه می‌کند که برای درک یک امر، همه شواهد موجود را فرا می‌خواند. اگر تفکیک میان چرخش زبانی و چرخش طبیعت‌گرایانه در فلسفه تحلیلی دارای اهمیت باشد، آنگاه سرآمدترین فیلسوف در چرخش زبانی، ویتگنشتاین، و در چرخش طبیعت‌گرایانه، کواین خواهند بود. فلسفه علم‌محور کواین از مهم‌ترین و معتبرترین گرایش‌های تحلیلی در قرن بیستم است.

هانس گلاک، به‌رغم پذیرش اهمیت فراوان نقش اصل بافت و چرخش زبانی در تکوین فلسفه تحلیلی، آن را به‌عنوان خصوصیت منحصر به فرد و مشترک در میان تمام فیلسوفان تحلیلی در نظر نمی‌گیرد. به باور او، از نظر تاریخی، اصل بافت، پیش از فرگه نیز به شکلی متفاوت مطرح شده بود.^۴

نقد روان‌شناسی‌گرایی و تفکیک میان علم و فلسفه به روایت فیلسوفان تحلیلی را در نوشتاری دیگر پی خواهیم گرفت.

۱. لازم به ذکر است که نقدهایی بر اصل بافت فرگه وارد شده است و صورت‌های منقح‌تری از آن ارائه شده است. از جمله نقدهای وارد بر آن این است که اصل بافت دچار دور است. به نظر می‌رسد بتوان این مشکل را در یک سیاق موسع‌تر، با وام کردن مفهوم «بازی زبانی» ویتگنشتاین و تأکید بر نقش «ورزیدن» در تکوین معنا، حل کرد. بسط این مطلب مجال دیگری می‌طلبد.

2. contextualism

3. semantic holism

در فلسفه تحلیلی از دو نوع کل‌گرایی سخن گفته می‌شود: کل‌گرایی وجودشناختی و کل‌گرایی دلالت‌شناختی. در کل‌گرایی وجودشناختی، کوچک‌ترین واحد انتولوژیک در جهان خارج، در اساس مجموعه‌ای است متشکل از چینش و روابط میان چند جزء و نه یک اتم منفرد؛ مانند، مونادهای لایب نیتس. ویتگنشتاین در رساله از کل‌گرایی انتولوژیک آغاز می‌کند. کل‌گرایی دلالت‌شناختی کواین را می‌توان هم نقدی بر رساله و هم بر آراء حلقه وین قلمداد کرد.

۴. به‌عنوان مثال، جرمنی بنتام، سال‌ها پیش از فرگه در نظریه معناداری خود، صورت‌بندی خاصی از وابسته به سیاق بودن معنا را طرح کرده بود.

روان‌شناسی گرای، طبیعت‌گرایی و فلسفه تحلیلی

در جستارهای پیشین، حدود و ثغور فلسفه تحلیلی، تعریف فلسفه تحلیلی بر اساس جغرافیا، ریشه‌های اتریشی انگلیسی فلسفه تحلیلی، تلقی آباء فیلسوفان تحلیلی از متافیزیکی‌اندیشی، مقومات فلسفه حلقه وین و اقبال به مباحث متافیزیکی در نیمه دوم قرن بیستم در سنت تحلیلی به بحث گذاشته شد. در این نوشتار مفهوم «روان‌شناسی گرای» رابطه میان علم و فلسفه و نسبت فلسفه تحلیلی با «طبیعت‌گرایی» تبیین خواهد شد.

روان‌شناسی گرای^۱

نقد روان‌شناسی گرای از دیگر موضوعات مطرح شده در سنت فلسفه تحلیلی است. «روان‌شناسی گرای» به معنای تحویل و تبیین همه چیز بر اساس روان‌شناسی است که ریشه در قرن نوزدهم و تأسیس سنت تجربی در انگلستان دارد. فرگه و برخی از فیلسوفان تحلیلی به اقتضای وی و حتی برخی از فیلسوفان قاره‌ای نظیر هوسرل در زمره ناقدان روان‌شناسی گرای هستند. در قرن نوزدهم، بحث مبسوطی میان فیلسوفان درباره این امر که «منطق در اساس چیست؟» درگرفت. جرج بول معتقد بود که اساس منطق، کاوش در قوانین حاکم بر اندیشه است؛ در آن زمان این تلقی از منطق بسیار رایج بود. به عنوان مثال، بحث‌های اصلی منطق درباره سؤالاتی از این قبیل بود که «ما چگونه درست استدلال می‌کنیم؟» یا «چگونه فکر می‌کنیم؟». جان استوارت میل دیگر فیلسوف قرن نوزدهم بر این باور بود که منطق شاخه‌ای از شاخه‌های روان‌شناسی است. پژوهش درباره طبیعت انسانی به منظور احراز قوانین حاکم بر اندیشه، نقشی مهم در منطق داشت؛ در این میان محققان بر این باور بودند که برای احراز این قوانین، باید طبیعت ذهن انسان را با روشی کاملاً روان‌شناسانه و طبیعی کاوید. بنابراین، برای دریافت قوانین حاکم بر منطق، بحث‌هایی کاملاً تجربی و پسینی درگرفت. به اعتقاد ایشان، نمی‌توان و نباید درباره منطق، بحث‌های انتزاعی فلسفی و پیشینی کرد. ازاین‌رو، برای کشف

1 . psychologism

قوانین منطقی باید قوانین حاکم بر طبیعت و ذهن انسان را از طریق مطالعات تجربی و روان‌شناختی احراز کرد. به‌طورکلی، سه صورت‌بندی از مفهوم روان‌شناسی گرای وجود دارد:

۱. روان‌شناسی گرای استعلایی^۱: برطبق روان‌شناسی گرای استعلایی، قوانین منطقی توسط فرایندهایی استعلایی ممکن می‌شوند؛ در اینجا استعلایی به معنای امری است که برگرفته شده از تجربه نیست اما تحقق تجربه را ممکن می‌سازد.^۲ روان‌شناسی گرای استعلایی از شروط پیشینی تحقق من تجربی و احکام حاکم بر ذهن بحث می‌کند.
۲. روان‌شناسی گرای تجربه‌گرا^۳: روان‌شناسی گرای تجربه‌گرا به بررسی فرایندها و اتفاقاتی می‌پردازد که به لحاظ سوژکتیو در ذهن رخ می‌دهد. در این تلقی، روان‌شناسی متضمن بررسی فرایندهای درون ذهن (سوژکتیویسم) و درون‌نگری^۴ است. بنابراین، برای احراز قوانین منطقی باید این فرایندها را کشف کرد.
۳. روان‌شناسی گرای طبیعت‌گرا^۵: روان‌شناسی گرای طبیعت‌گرا از آن حیث که فارغ از مؤلفه‌های استعلایی است، مانند تجربه‌گرایی است اما روش‌های آن را نمی‌پذیرد. این نوع روان‌شناسی گرای بر اساس ارگانسیم انسان و رفتارهای بیرونی وی، به احراز قوانین حاکم بر طبیعت انسان می‌پردازد.

بر اساس پروژه نقد روان‌شناسی گرای فرگه، منطقی بیش از آنکه توصیفی از نحوه اندیشیدن باشد، متضمن این امر است که چگونه «باید» اندیشید. به عبارت دیگر، منطقی متضمن بررسی قوانین پیشینی چگونه اندیشیدن است، نه کشف تجربی قوانین حاکم بر آگاهی انسان. برای احراز عینیت قوانین منطقی، فرگه آنها را مستقل از سوژه و واقع شده

1 . transcendental psychologism

۲ . «من استعلایی» در مقابل «من تجربی» قرار می‌گیرد. من استعلایی در عالم پیرامون یافت نمی‌شود اما شرط امکانی تحقق من تجربی است. من تجربی، همان سوژه بدن مندر انسانی است.

3 . empiricist psychologism

4 . introspection

درون‌نگری نوعی نظر کردن به احوال و اتفاقاتی است که در درون سوژه اتفاق می‌افتد. به بیان دیگر، علم سوژه به عواطف و احساسات خود مانند گزاره «درد دارم» یا «دچار خشم هستم» و یا «اندوهناکم». «درون‌نگری» یکی از منابع معرفت است که از احوالی چون غم، آرزو، رؤیا ... و توسعاً حالات درونی فرد خبر می‌دهد و در مقابل «ادراک حسی» قرار می‌گیرد که از خارج و جهان پیرامون خبر می‌دهد. در دوره «معرفت‌شناسی و تفکر نقادانه»، حدود و ثغور منابع معرفت از جمله «درون‌نگری» را به تفصیل به بحث گذاشته‌ام. برای شنیدن این فایل‌های صوتی، به لینک زیر مراجعه کنید:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

5 . naturalist psychologism

در وعائی افلاطونی در نظر می‌گیرد و با ابداع ادوات و ابزار منطق نوین، می‌کوشد از قوانین عینی منطق پرده برگیرد. در واقع از نظر فرگه، منطق به دنبال پی‌افکنی قوانین عینی و پیشینی است؛ قوانینی که می‌توان آنها را به صورت بین‌الذاتی کشف کرد.

دغدغه اصلی فرگه پیراستن فلسفه از درهم‌تنیدگی بیش از حد و بی‌وجه آن با علوم تجربی و تأکید بر صبغه و مؤلفه‌های غیرتجربی فلسفه است. این دغدغه به اشکال گوناگون در آموزه‌های فرگه مطرح شده است؛ آموزه‌هایی از قبیل «اصل بافت»^۱، «نظریه صدق زائد بودن»^۲، «دفاع از عینیت معنا»، «نقد روان‌شناسی گرای» و «دفاع از عینیت منطق». فرگه، بسیاری از فیلسوفان گذشته، به‌ویژه تجربه‌گرایان قرن نوزدهم در سنت انگلیسی را دچار مغالطه «روان‌شناسی گرای» می‌دانست و معتقد بود آنچه آنها بحث فلسفی می‌نامند، چیزی جز بحث‌های تجربی نیست. به باور وی بحث‌های فیلسوفان قرن نوزدهم درباره روان‌شناسی ادراک است، درحالی‌که به اشتباه به معرفت‌شناسی یا دلالت‌شناسی ادراک نسبت داده می‌شد.

ویتگنشتاین و اعضای حلقه وین تحت تأثیر مستقیم آموزه ضد روان‌شناسی گرای فرگه بودند و می‌کوشیدند از ابتلای به مغالطه روان‌شناسی گرای بهره‌مند اما راسل پروژه نقد روان‌شناسی گرای را به معنایی که نزد فرگه مطرح بود، دنبال نمی‌کرد. در اوایل قرن بیستم، به اقتضای فرگه و بحث‌های او در باب ضد روان‌شناسی گرای، عموم فیلسوفان شأنی فلسفی برای ذهن قائل نمی‌شدند؛ این نگرش تا اواسط قرن بیستم بر فضای فلسفه تحلیلی حاکم بود.

برخی از مورخان فلسفه تحلیلی، پیدایی این فلسفه را هم‌عنان با اصل بافت فرگه و همچنین آموزه نقد روان‌شناسی گرای او می‌دانند. هانس گلاک بر این باور است که نقد روان‌شناسی گرای منحصر به اندیشه‌های فرگه نیست و این آموزه را می‌توان به روشنی در اندیشه فیلسوفی قاره‌ای چون هوسرل نیز یافت. هوسرل می‌کوشید پدیدارشناسی را به‌طور کامل از روان‌شناسی تفکیک کند (باید توجه داشت که هوسرل پس از نقد فرگه، در کتاب خود به تفکیک امور ذهنی از امور منطقی قائل شد). علاوه بر آن، نقد روان‌شناسی گرای را می‌توان در اندیشه کانت و هگل نیز جست. فحوای کلام کانت در بحث از گزاره‌های ترکیبی پیشینی، در تلائم با نقد روان‌شناسی گرای است؛ هرچند، ادبیات مورد استفاده وی اشاره‌ای صریح به این مسأله ندارد. کانت قوانین حاکم بر منطق و ریاضیات را پیشینی می‌داند؛ تأکید بر مؤلفه‌های پیشینی ذهن از ویژگی‌های

1 . context principle

2 . redundancy theory of truth

سنت فلسفه آلمانی است.

بنابراین، نقد روان‌شناسی‌گرایی مانند دیگر موضوع‌های مطرح در فلسفه تحلیلی، نه منحصر در این نحله فلسفی است و نه مشترک در میان تمام فیلسوفان این نحله. از این رو، نمی‌توان با تأکید بر آن، تعریفی مانع‌اگیر و جامع افراد از فلسفه تحلیلی ارائه داد.

تفکیک میان فلسفه و علم

رابطه میان علم و فلسفه، بحث از تفکیک و تمایز میان آن دو یا همبستگی و نزدیکی آنها از مباحث مهمی است که مطمح نظر فیلسوفان تحلیلی بوده است. در تاریخ فلسفه تحلیلی دو تلقی درباره این موضوع وجود دارد. گروهی بر این باورند که کار فلسفه در اساس شبیه به کار علم است و فرقی میان این دو وجود ندارد؛ فلسفه مقدم بر علم یا تکمله‌ای بر کار آن است. به عبارت دیگر، کار فلسفه پاسخگویی به پاره‌ای از پرسش‌هاست که علم توان پاسخ دادن به آنها را ندارد. راسل اولین کسی بود که این تلقی را در انداخت و برای بیان منظور خود از تعبیر فلسفه علمی استفاده کرد. پس از راسل، کواین نیز از این رأی دفاع کرد. کواین با طرح ایده «معرفت‌شناسی طبیعی شده»^۱، مرزهای متعارف میان علم و فلسفه را از میان برداشت؛ در این تلقی تفاوت میان علم و فلسفه، تفاوتی کمی است و نه کیفی. رویکرد کمی به رابطه میان علم و فلسفه از نیمه دوم قرن بیستم رونق گرفت و در فلسفه‌هایی نظیر فلسفه ذهن دیده می‌شود. این نگاه ریشه در طبیعت‌گرایی دارد. به‌عنوان مثال، کیم از فیلسوفان ذهن معاصر، به اقتضای راسل و کواین، نگاهی کاملاً طبیعت‌گرایانه به فلسفه دارد و معتقد است میان کار فیلسوف ذهن و دانشمند عصب‌شناس، تفاوتی ماهوی وجود ندارد. تقلیل تمام مباحث هنجاری و تجویزی به امور توصیفی، از نتایج منطقی این تلقی است. بر اساس این نگرش، سؤالات «وجودشناسی طبیعی شده»^۲ یا علمی برجسته می‌شود و عنایت چندانی به زبان و نقش آن در فلسفه نمی‌شود.

گروهی دیگر قائل به تفکیک و تمایز میان فلسفه و علم هستند اما این تفاوت را کیفی و ماهوی می‌دانند؛ ویتگنشتاین متقدم، حلقه وین، سنت کمبریج و سنت آکسفورد (فیلسوفانی نظیر رایل و آستین) به اقتضای بحث‌های کانت، از قائلان به این آموزه هستند. این نگاه تا پایان نیمه اول قرن بیستم غلبه داشت. آنها فلسفه را فعالیت درجه دوم یا به توضیح کارنپ علم منطقی می‌دانستند. تفاوت ماهوی میان علم و فلسفه به

1 . naturalized epistemology

2 . naturalized ontology

شکل‌های مختلفی بیان شده است. رساله منطقی فلسفی، فلسفه را در اساس فعالیتی در جهت ایضاح گزاره‌ها می‌انگاشت؛ کارنپ آن را منطق علم و اعضای حلقهٔ وین گزاره‌های فلسفی را گزاره‌هایی مهمل می‌دانستند؛ در این سنت تقطن به زبان و نقش آن بسیار جدی بود.

بنابراین، تلقی نخست که با راسل آغاز می‌شود و با کواین به اوج می‌رسد، بر این باور است که تفاوت ماهوی میان فلسفه و علم وجود ندارد و فلسفه بخشی از علم است. در مقابل، اعضای حلقه وین، در پی مباحث ویتگنشتاین، فلسفه را فعالیتی درجه دوم می‌دانند. هر دو تلقی را می‌توان به یک معنا متفاوت از تلقی فیلسوفان طبیعت‌گرای معاصر چون فیلسوفان ذهن دانست. تفاوت میان این دو رویکرد در میان فیلسوفان تحلیلی نشان می‌دهد که باور به تفکیک علم از فلسفه یا نسبت میان آن دو نمی‌تواند خصوصیتی مشترک در میان تمام نحله‌های سنت تحلیلی باشد.

طبیعت‌گرایی

امروزه بیشتر فیلسوفان تحلیلی خود را طبیعت‌گرا می‌دانند و به گفتهٔ کیم اگر بتوان جریان فلسفه تحلیلی معاصر را دارای یک ایدئولوژی یعنی دارای امری معطوف به جهتی خاص و هویت بخش به یک جریان دانست، این ایدئولوژی بدون تردید طبیعت‌گرایی خواهد بود؛ هرچند، در عرصهٔ فلسفهٔ تحلیلی معاصر، بزرگانی چون استراوسون، کریکی، مک داوول و پاتنم، طبیعت‌گرایی را ویژگی معرف فلسفهٔ تحلیلی معاصر نمی‌دانند. فیلسوفانی چون دیویدسون و مک داوول در عین باور به طبیعت‌گرایی، رویکرد تقلیل‌گرایانه^۱ و یا حذف‌گرایانه^۲ ندارند و آن را نقد می‌کنند.

می‌توان سه نوع طبیعت‌گرایی را از یکدیگر تفکیک کرد. این سه قسم از لحاظ منطقی قابل جمع هستند، ولی از نظر مفهومی کاملاً با یکدیگر متفاوتند:

۱. طبیعت‌گرایی فرافلسفی^۳: از دید قائلان به این رویکرد، فلسفه شاخه‌ای از علوم طبیعی یا در ادامهٔ آن است. راسل، نویرات و کواین از قائلان به این رأی هستند.
۲. طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی^۴: از این منظر، هیچ معرفت اصیل و قابل توجهی بیرون از حوزهٔ علوم تجربی یافت نمی‌شود. این سنخ از طبیعت‌گرایی صورت دیگری از علم‌گرایی محسوب می‌شود. حلقهٔ وین به این قسم از طبیعت‌گرایی معتقد بود؛

1 . reductionist

2 . eliminationist

3 . metaphilosophical naturalism

4 . epistemological naturalism

اعضای حلقه وین گزاره‌ها را به دو نوع تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کردند و معتقد بودند گزاره‌های تحلیلی همان گویانه‌اند. آنها گزاره‌های همان‌گویانه را معرفت‌بخش نمی‌دانستند؛ به عقیده ایشان تنها گزاره‌های تجربی معرفت‌بخش بودند.

۳. طبیعت‌گرایی وجودشناختی^۱: این دیدگاه، وجود هرگونه قلمرو وجودی به غیر از عالم طبیعت را که از ماده، انرژی، اشیاء و رویدادهای زمانی و مکانی تشکیل شده باشد، انکار می‌کند و فلسفه را به شکلی وثیق به علم مرتبط می‌سازد. اصالت ماده نیز به یک معنا هم‌عنان با این سنخ از طبیعت‌گرایی است. کسانی که در جریان فلسفه تحلیلی به چرخش طبیعت‌گرایانه معتقدند، فی‌المثل بسیاری از فیلسوفان ذهن، در این دسته قرار می‌گیرند.^۲

طبیعت‌گرایان امور را برحسب طبیعت انسانی و سازوکارهای متعلق به جسم تبیین می‌کنند. جریان غالب در فلسفه تحلیلی در نیمه اول قرن بیستم، حول محور چرخش زبانی شکل گرفت. برخی بر این باورند که در نیمه دوم قرن بیستم یا حداقل دهه‌هایی از آن، چرخش طبیعت‌گرایانه نقشی مشابه را بر عهده دارد، هرچند به نظر نمی‌رسد بتوان طبیعت‌گرایی را ویژگی غالب فلسفه تحلیلی دانست.

آموزه نقد روان‌شناسی گرای فرگه به وضوح طنینی ضد طبیعت‌گرایانه دارد. راسل را نیز نمی‌توان به معنای وجودشناختی، طبیعت‌گرا به شمار آورد؛ زیرا او به یک معنا قائل به وجود هویت انتزاعی^۳ است. البته نقد این فیلسوفان بر طبیعت‌گرایی با نقد رایج در میان فیلسوفان دهه‌های پایانی قرن بیستم متفاوت است. فیلسوفانی چون مک داوول، کریپکی، پاتم و دیویدسون با رویکرد تقلیلی و حذفی در طبیعت‌گرایی وجودشناختی مخالف هستند. به باور این فیلسوفان، هر بحث فلسفی دربردارنده مؤلفه‌های فلسفی غیرتجربی است. مک داوول به اقتفای ویتگنشتاین متأخر، بر این باور است که همواره شکلی از «هنجارمندی»^۴ و «فضای دلایل»^۵ باقی می‌ماند که خارج از دسترس هر نوع بحث و فحص تجربی است و به‌هیچ‌وجه قابل تقلیل به امور واقع در طبیعت نیست. نقد

1 . ontological naturalism

۲ . طبیعت‌گرایی وجودشناختی با تبیین داروینی از جهان کاملاً بر سر مهر است.

3 . abstract entities

4 . normativity

«هنجارمندی» در اینجا دقیقاً به همان معنای متعارفی است که در سنت تحلیلی به کار می‌رود. مراد از هنجار، هر امر «بایده‌موری» است که ذهن در تحقق و تکون آن نقش دارد و منحصر در هنجارهای اخلاقی نیست. نرم‌ها و هنجارها منحصر به قلمرو اخلاق نیستند و در قلمروی منطق و معرفت‌شناسی نیز می‌توان آنها را سراغ گرفت.

5 . space of reasons

تقلیل‌گرایی به معنای پذیرش موضع ضد طبیعت‌گرایی نیست؛ هرچند، این فیلسوفان در نقد متافیزیک سنتی با دیگر طبیعت‌گرایان همدلند.

لازم به ذکر است که می‌توان دو نوع طبیعت‌گرایی تقلیلی و غیرتقلیلی را از یکدیگر تفکیک کرد. طبیعت‌گرایی غیرتقلیلی سه مؤلفهٔ مشترک با دیگر انواع طبیعت‌گرایی دارد:

۱. نقد افلاطونی‌گرایی

۲. نقد خداباوری (تلقی ادیان ابراهیمی از خدا باوری)

۳. نقد دوگانه‌انگاری دکارتی (مسئلهٔ تمایز دو جوهر مختلف ذهن و بدن و ارتباط آن دو).

این نوع طبیعت‌گرایی را می‌توان طبیعت‌گرایی معتدل^۱ در تقابل با طبیعت‌گرایی قوی^۲ نامید. بنابر اعتقاد این فیلسوفان نوعی از معرفت وجود دارد که از مؤلفه‌هایی مثل هنجارمندی تشکیل شده و قابل تقلیل به طبیعت و ساحت تجربه نیست. کسانی چون مک داول از طبیعت‌دومی^۳ سخن می‌گویند که ارتباط وثیقی با بحث‌های هنجارمندی و حیث‌التفاتی دارد و در اساس قابل تبیین تام و تمام بر اساس طبیعت نیست. این فیلسوفان برای توضیح سویه‌های غیرتجربی تکوین آگاهی و معرفت و معنا، از بحث‌های ویتگنشتاین متأخر دربارهٔ «معنا» به مثابهٔ «کاربرد» و یا از مباحث استعلایی کانت استفاده می‌کنند. مفهوم کاربرد یا «ورزیدن» نزد ویتگنشتاین در به دست دادن تبیینی از معرفت ما از جهان محوریت دارد که در آن واژگان به مثابهٔ ابزار لحاظ می‌شوند. به عبارت دیگر، در این تلقی، معنایی که از واژگان مراد می‌شود چیزی جز چگونگی کاربرد آنها در بازی زبانی مربوط نیست. از جمله مثال‌های ویتگنشتاین در این باره، بررسی رابطهٔ میان مهره‌ها و بازی شطرنج است؛ بنابه توضیح ویتگنشتاین، معنای هریک از مهره‌ها نحوهٔ کاربرد آنها در بازی است. سؤال اصلی دربارهٔ چگونگی رابطهٔ میان مهرهٔ شطرنج و بازیکنی است که مهره را به کار می‌برد. سؤال فیلسوف از رابطهٔ میان مهرهٔ چوبی و چگونگی تکوین آن فرایند معرفتی است که در آن فردی که در حال بازی شطرنج است، نحوهٔ کاربرد مهره یا به عبارت دیگر معنای آن را یاد می‌گیرد و درمی‌یابد.

از نظر طبیعت‌گرایی غیرتقلیلی، ما برخوردار از ظرفیتی غیرتجربی هستیم که ارتباط وثیقی با نحوهٔ نگرستن ما به اشیا در جهان پیرامون دارد. این ظرفیت دارای هنجارهایی

1 . modest naturalism

2 . strong naturalism

3 . second nature

است که بر نحوه به کار بسته شدن واژگان، احراز معانی آنها و در پی آن، تولید معرفت حاکم است. این هنجارسازی منوط به وجود ظرفیتی است که در تعامل فرد با جهان پیرامون سر برمی‌آورد؛ هنجارهایی که قابل تحویل به پدیده‌های صرفاً تجربی نیستند. در بحث از منشا «هنجارمندی» و طرح «فضای دلایل»، بیش از هر امری، تأکید بر سویه‌های غیرتقلیلی استدلال است و اینکه سیالۀ آگاهی و فعالیت عقلانی کاملاً به امور طبیعی تقلیل نمی‌یابد. ما واجد مؤلفه‌های غیرتجربی هستیم که دادوستد معرفتی با جهان پیرامون را محقق می‌سازند. در این تلقی، «منشا هنجارمندی»، ماهیت بین‌الذاتانی دارد و بستگی به نحوه تعامل فرد با جهان پیرامون دارد و غیرقابل تقلیل کامل به تجربه است. به نزد ایشان، ارتباط وثیقی میان ذهن و بدن وجود دارد که به واسطه آن، معرفت با هیچ‌یک از رویکردهای افلاطونی و دکارتی و نیز با رویکرد طبیعت‌گرایانه تقلیلی تبیین نمی‌شود؛ بنابراین برای فهم واقعیت و نحوه ارتباط «من» با آن، باید مؤلفه‌های هنجارمندی را که قابل تقلیل به طبیعت تجربی نیستند، در نظر گرفت. به بیان دیگر، اگر بخواهیم معرفتی نسبت به جهان پیرامون کسب کنیم، نیاز به ظرفیت هنجارمند داریم. مطابق با این رأی، نحوه تعامل «من»، اعم از ممارست بدنی و ذهنی با جهان پیرامون و شکل‌گیری مجموعه معتقدات «من»، در اساس هنجارمند است. یعنی هنجارهای حاکم بر تعامل «من» با جهان پیرامون و اعتقادات «من»، برگرفته از تجربه نیست؛ بلکه، «من» به‌مثابه یک انسان، برخوردار از ظرفیتی هنجاری است که تعامل با جهان، پیدایی معنا و اموری از این دست را برای آن ممکن می‌سازد. این ظرفیت هنجاری از آن حیث که «من»، بدن دارد و جهان ویژگی‌های خاص خود را، شکل نمی‌گیرد؛ بلکه از آن حیث که «من» معطوف به جهان و در رابطه با آن است، شکل می‌گیرد. نحوه التفات و توجه «من» به جهان پیرامون است که سازنده هنجارهاست.

اگرچه بسیاری از طبیعت‌گرایان در حوزه فلسفه تحلیلی قائل به طبیعت‌گرایی وجودشناختی هستند، قرائتی متفاوت نیز در این میان وجود دارد که همچنان به نوعی تفکیک میان امر تحلیلی و امر ترکیبی باور دارد و امر تحلیلی به معنای غیرتجربی بودن را محور پرسش فلسفی می‌داند. مفهوم تحلیل کردن در فلسفه تحلیلی جدی است. تحلیل کردن، فعالیت و کندوکاوی پیشینی است و تفکر درباره امر پیشینی، ضد طبیعت‌گرایانه است. رابرت هانا در این باب معتقد است فلسفه تحلیلی از فرگه تا کواین، تاریخ افت‌وخیز مفهوم تحلیل است که هم منشأ و هم حدود و ثغور آن نشأت گرفته از نقد عقل محض کانت است. در نتیجه، نمی‌توان «طبیعت‌گرایی» را خصوصیت ویژه فلسفه تحلیلی و تعریفی جامع افراد و مانع اغیار قلمداد کرد.

اخلاق، سیاست و سنتِ فلسفهٔ تحلیلی

در مباحث پیشین، حدود و ثغور فلسفهٔ تحلیلی، تعریف فلسفهٔ تحلیلی بر اساس جغرافیا، ریشه‌های اتریشی انگلیسی فلسفهٔ تحلیلی، تلقی آباء فیلسوفان تحلیلی از متافیزیکی‌اندیشی، مقومات فلسفهٔ حلقه وین، اقبال به مباحث متافیزیکی در نیمهٔ دوم قرن بیستم، روان‌شناسی‌گرایی، طبیعت‌گرایی و نسبت میان علم و فلسفه در سنت تحلیلی به بحث گذاشته شد. در این نوشتار، جایگاه مباحث اخلاقی و سیاسی در آثار فیلسوفان تحلیلی تبیین خواهد شد.

در آغاز باید این پرسش‌ها را در نظر گرفت که آیا دامنهٔ فعالیت‌ها و مباحث فیلسوفان تحلیلی محدود به موضوعاتی چون رابطهٔ میان علم و فلسفه، نقد متافیزیک، ذهن و... است؟ آیا مباحثی چون اخلاق، دین، سیاست، زیبایی‌شناسی و... محدود به حوزهٔ فلسفهٔ قاره‌ای است یا فیلسوفان تحلیلی نیز به آنها علاقه‌مند هستند؟ بسیاری از کسانی که دربارهٔ تاریخ فلسفهٔ تحلیلی قلم زده‌اند، دامنهٔ فعالیت‌های آن را محدود به مسائل معنا، ذهن، حیث التفاتی، فلسفهٔ علم، فلسفهٔ زبان و مسائل برگرفته شده از منطق و ریاضیات می‌دانند. اما این انتقاد مطابق با واقع نیست و سنت تحلیلی تنها به منطق، ریاضیات، فلسفهٔ ذهن و فلسفهٔ زبان محدود نیست و بعضی از فیلسوفان تحلیلی در حوزه‌هایی چون سیاست، اخلاق و دین نیز مشغول به نظوروری بوده‌اند. به‌عنوان مثال، در حوزهٔ فلسفهٔ دین با رویکرد تحلیلی، فیلسوفانی چون آلوین پلنتینگا، ویلیام آکستون، ریچارد سوئین برن، راجر تریگ، جان هیک و... به بحث و فحص فلسفی مشغول بوده‌اند.

در حوزهٔ فلسفهٔ هنر نیز رویکرد تحلیلی آموزه‌های خاص خود را دارد. مثلاً، به اقتضای بحث‌های ویتگنشتاین متقدم و متأخر، مقالات متعددی دربارهٔ زیبایی‌شناسی از منظر تحلیلی نوشته شده است. آموزهٔ رسالهٔ منطقی فلسفی دربارهٔ یکسانی زیبایی‌شناسی و اخلاق، آموزهٔ «شبهات خانوادگی» در کاوش‌های فلسفی و به‌ویژه آراء ویتگنشتاین در

حوزه زیبایی‌شناسی، به فلسفه هنر از منظر تحلیلی رونق بخشیده است.^۱ ویتگنشتاین کوشید تجربه زیبایی‌شناسی را به صورت تجربه عالم از منظری استعلایی^۲ توصیف کند. افزون بر این، مباحث دیویدسون درباب «استعاره» به نحو وسیعی در حوزه نقد ادبی معاصر طنین‌انداز شده، مورد استفاده متخصصان این حوزه قرار گرفته است.^۳ در حوزه اخلاق نیز، فلسفه تحلیلی، سنتی پررونق در شاخه‌های اخلاق هنجاری^۴، اخلاق توصیفی^۵، اخلاق کاربردی^۶ و فرااخلاق^۷ دارد. در حوزه سیاست نیز فیلسوفان تحلیلی، صاحب آراء خاص خود بوده‌اند. جان راولز یکی از پرآوازه‌ترین فیلسوفان سیاسی معاصر است که رویکردی تحلیلی به فلسفه دارد.

بنابر رأی هانس گلاک، موضوعات مطرح در فلسفه تحلیلی با مقولات مطرح شده در فلسفه قاره‌ای تبیینی ندارند. زیبایی‌شناسی، دین، اخلاق و سیاست از جمله مقولاتی هستند که غالباً به نظر می‌رسد مختص فلسفه قاره‌ای‌اند درحالی‌که فیلسوفان تحلیلی به این موضوعات نیز پرداخته‌اند و فلسفه تحلیلی در مقولات و موضوعاتی چون اخلاق، دین، هنر، سیاست و ... صاحب سنت خاص خود است؛ هرچند، می‌توان موضوعاتی را در سنت فلسفه تحلیلی سراغ گرفت که تنها مدنظر فیلسوفان این سنت بوده است و فیلسوفان قاره‌ای عموماً توجهی بدانها نشان نداده‌اند، نظیر فلسفه منطق و فلسفه ذهن. درباب فلسفه اخلاق تحلیلی، می‌توان ادعا کرد که این شاخه از ابتدا مورد توجه آباء فلسفه تحلیلی بوده است. مور که از پیش‌گامان فلسفه تحلیلی و مبدع روش «تحلیل مفهومی»^۸ است، مباحث مهمی را در زمینه تحلیل مفاهیم اخلاقی مطرح کرده است.

۱. بر اساس آموزه «شبهات خانوادگی»، خصوصیت یا خصوصیات یکسان و یا گوهری به نام گوهر زیبایی‌شناختی مشترک در میان پدیده‌هایی که آنها را زیبا می‌انگاریم، وجود ندارد؛ اما درعین حال می‌توان از پدیده‌هایی زیبا که صبغه فرهنگی و تاریخی دارند، سخن گفت. تفکیک میان «نگریستن از وجه ابدی» و «نگریستن از میانه به اشیاء و پدیده‌ها» در فلسفه هنر، از آموزه‌های محوری ویتگنشتاین متقدم است. برای آشنایی بیشتر با این تفکیک، نگاه کنید به:

دباغ، سروش، عابدینی فرد، مرتضی «ویتگنشتاین و نگریستن از وجه ابدی»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه دینی، شماره ۳۱، اینک در: دباغ، سروش، امر اخلاقی، امر متعالی: جستارهای فلسفی، تهران، پارسه، چاپ دوم، ۱۳۹۲، صفحات ۹۱-۷۷.

2 . transcendental

۳. برای بسط این مطلب به عنوان نمونه نگاه کنید به: موحد، ضیاء، دیروز و امروز شعر فارسی، هرمس، تهران، ۱۳۸۹.

4 . I. normative ethics

5 . descriptive ethics

6 . applied ethics

7 . meta-ethics

8 . conceptual analysis

دلالت‌شناسی اخلاق که یکی از سه حوزه مطرح در فرااخلاق است،^۱ ریشه در بحث‌های مطرح شده در نظریات اخلاقی مور دارد که در مبانی اخلاق^۲ که در سال ۱۹۰۳ منتشر گشت، عرضه شده است. اگرچه فیلسوفان معاصر مور، مباحث مطرح شده توسط وی را پیگیری نکردند، اما این مباحث بعداً در سنت فلسفه تحلیلی پیگیری و احیا شد. از آباء چهارگانه فلسفه تحلیلی، دو تن از آنها یعنی، مور در بُعد نظری و راسل در بُعد عملی به اخلاق پرداخته‌اند. راس، که هم ارسطوشناس بود و هم کانت‌شناس، در سال ۱۹۳۰ تحت تأثیر مور کتابی با عنوان درست و خوب^۳ نوشت. راس در این کتاب، نظریه اخلاقی خود را تحت عنوان «اخلاق وظایف در نظر اول»^۴ به‌طور کامل بسط داده است؛ نظریه‌ای که متضمن احیا و اصلاح اخلاق کانتی است و سعی در جمع کردن میان نتیجه‌گرایی^۵ و وظیفه‌گرایی^۶ دارد. مورخان فلسفه تحلیلی، راس را ادامه‌دهنده سنت مور در دهه‌های سوم و چهارم قرن بیستم می‌دانند؛ سنتی که پس از ۱۹۵۰ ادامه پیدا نکرد. در میان آباء فلسفه تحلیلی، ویتگنشتاین نیز درباره اخلاق نظریه‌پردازی کرده است. ویتگنشتاین، به‌ویژه در دوران نخست فلسفی خود، به تبیین نظریات خویش درباره اخلاق پرداخته است؛ از جمله در رساله منطقی فلسفی در فقرات ۶/۴ به بعد و همچنین در «سخنرانی درباره اخلاق»^۷.

در نیمه قرن بیستم، فیلسوفانی نظیر رابیل، آستین و استراوسون بحث و فحص

۱. فرااخلاق که انتزاعی‌ترین و فلسفی‌ترین بخش فلسفه اخلاق است، مشتمل بر وجودشناسی اخلاقی (moral ontology)، معرفت‌شناسی اخلاقی (moral epistemology) و دلالت‌شناسی اخلاقی (moral semantics) است.

۲. *Principia Ethica*. بسیاری بر این باورند که فلسفه اخلاق تحلیلی با این کتاب آغاز شده است. وی در این کتاب به نقد جان استوارت میل و جرمی بنتام می‌پردازد. به نزد مور، فایده‌گرایی اخلاقی (moral Utilitarianism) متضمن مغالطه طبیعت‌گرایانه (the naturalistic fallacy) است. مطابق با این مغالطه، نمی‌توان مفهوم «خوبی» را برحسب مفاهیم طبیعی‌ای چون لذت و رنج تعریف کرد. استدلال مور به استدلال پرسش‌گشوده (open-question argument) معروف است. در این استدلال وی می‌کوشد از غیرقابل تعریف بودن مفاهیم اخلاقی دفاع کند. مور درباره چگونگی تکون معانی واژگان اخلاقی، شهودگراست. به باور وی، معانی مفاهیم اخلاقی غیرقابل تعریف است و به‌نحو شهودی احراز می‌شود. شهودگرایی (intuitionism)، موضع و راهکاری برای پر کردن شکاف میان «است» و «باید» است؛ بحثی با نسب‌نامه هیومی که قدمتی بیش از دو‌یست سال دارد. در دهه چهارم قرن بیستم، دیوید راس ایده شهودگرایی را بسط بیشتری داد؛ پس از آن، این امر به محاق رفت و مجدداً در دهه‌های آخر قرن بیستم احیا شد.

3 . *The Right and The Good*

4 . the ethics of prima facie duties

5 . consequentialism

6 . deontologism

7 . lecture on ethics

فلسفی در حوزه اخلاق و سیاست را مهم نمی‌دانستند. به عقیده آنان، تنها قلمروهای معرفت‌شناسی، فلسفه منطوق، فلسفه زبان و فلسفه ذهن واجد ارزش فلسفی بودند. از سال ۱۹۵۰ به بعد، چند اتفاق باعث احیای فلسفه اخلاق و سیاست در سنت فلسفه تحلیلی شد^۱:

۱. احیای شناخت‌گرایی اخلاقی^۲

۲. ظهور و بروز اخلاق کاربردی

۳. مباحث جان رالز در کتاب‌های نظریه عدالت و لیبرالیسم سیاسی^۳

سه رویداد فوق باعث احیای فلسفه اخلاق و سیاست در بعد نظری در فلسفه تحلیلی شد؛ پس از آن، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست در سنت تحلیلی، توسط فیلسوفان انگلیسی، آمریکایی و استرالیایی احیا شد. امروزه در حوزه فرائخلاق، اخلاق هنجاری، اخلاق کاربردی و فلسفه سیاست کارهای متعددی انجام می‌گیرد. نظریه‌پردازان تحلیلی با فیلسوفان سنت قاره‌ای و نمایندگان سیاسی آن چون مکتب فرانکفورت و یا جماعت‌گرایان^۴ وارد بحث و گفتگو شده‌اند.

به‌طور معمول، از منظر سیاسی، سنت فلسفه قاره‌ای با نگرش چپ هم‌عنان بوده است و سنت لیبرالی با راست سیاسی. پوپر، فیلسوف علم معاصر، سهم عظیمی در سنت سیاسی شکل گرفته در فلسفه تحلیلی، به‌ویژه در دهه‌های چهارم و پنجم قرن بیستم دارد. وی با نقد کسانی چون افلاطون، هگل و مارکس از بعد فلسفی، تأثیر بسزایی در حوزه فلسفه سیاست داشت. البته، این تأثیر به قوت اندیشه راولز نیست و ابعاد روشنفکرانه آثار وی بیش از ابعاد آکادمیک آن است. نقد وی بر مارکسیسم تأثیر بسیاری بر اندیشه سیاسی گذاشت. آثاری چون فقر تاریخیگری^۵، درس این قرن^۶ و اسطوره چارچوب^۷، هم به بیان روش‌شناسی پوپر می‌پردازد و هم نظریه سیاسی او.^۸

۱. از سال ۱۹۵۰ به بعد، مباحث متافیزیکی نیز با انتشار آثار کواین احیا شده، در دستور کار فیلسوفان تحلیلی قرار گرفته است.

۲. moral cognitivism

۳. *A Theory of Justice & Political Liberalism*

۴. communitarianism

۵. *The Poverty of Historicism*

۶. *Lesson of This Century*

۷. *The Myth of Framework*

۸. آثار وی متضمن نقد مارکسیسم و توتالیتراریسم است. پوپر در بازه زمانی کوتاهی گرایش‌های مارکسیستی داشت؛ این نگرش را دو سال پس از پیروزی انقلاب اکتبر روسیه ترک گفت؛ هرچند تا سال‌ها بعد سوسیالیست باقی ماند. اتفاقات و تحولات سیاسی نیمه اول قرن بیستم پوپر را به این نتیجه رساند که

در حوزه اخلاق، پوپر در مقابل ادعای فایده‌انگاران مبنی بر بیشینه کردن لذت به مثابه آنچه قوام‌بخش امر اخلاقی موجه است، از کمینه کردن درد و رنج سخن می‌گوید. این نگرش، در تلائم با آموزه «ابطال‌گرایی»^۱ او در حوزه فلسفه علم است. پوپر، فیلسوف اخلاق و سیاست در معنای فنی کلمه نبود، اما آراء وی در این دو حوزه تأثیر بسزایی داشت. در عین حال، آراء پوپر در حوزه فلسفه تحلیلی به اهمیت آراء کسانی چون فرگه، کواین، ویتگنشتاین و کرییکی نبود؛ هرچند، نظریه‌پردازی‌های وی در خارج از آکادمی تأثیر بسیاری برجای گذاشت؛ به‌ویژه در حوزه علم تجربی، سیاست و نقد مارکسیسم.^۲

حلقه وین یکی از مهمترین نحله‌های سنت تحلیلی است که در قرن بیستم و در فاصله میان دو جنگ جهانی مورد اقبال قرار گرفت. در مانیفست اعضای حلقه وین که در پی به دست دادن تلقی علمی از جهان بود، دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی پرنرنگی دیده می‌شود؛ همچنین بسیاری از اعضای حلقه وین گرایش‌های سیاسی پرنرنگی داشتند.^۳ به‌عنوان مثال، علایق سیاسی اجتماعی کارناب را می‌توان در پس پشت نظریه مختار وی دید. این نظریه درباره «نحو منطقی» است و در تلاش برای به دست دادن یک زبان مصنوعی و تحت تأثیر کارهای ویتگنشتاین و راسل ارائه شده است. به گفته کارناب، آموزه‌های مانیفست حلقه وین، تنها درباره طرح و بسط نقدی دلالت‌ناسانانه از متافیزیک نبود؛ بلکه، مبارزه‌ای علیه خرافه، کلام، اخلاق سنتی و حتی استثمار کارگران علیه سرمایه‌داری نیز بود. یکی از اهداف حلقه وین در تقریر اعلامیه نگرش علمی به جهان، اهداف اجتماعی سیاسی بود. این امر بیانگر علایق اجتماعی و سیاسی اعضای حلقه وین است؛^۴ هرچند، هیچ‌یک از ایشان فیلسوف کلاسیک سیاست و اخلاق به حساب نمی‌آیند.^۵ بنابراین، نه فقط در میان آباء فلسفه تحلیلی، راسل دل‌مشغول سیاست

مارکسیسم با ادعای تشکیل جامعه بی‌طبقه به نهادینه شدن خشونت در جامعه می‌انجامد. نقد تند وی بر مارکسیسم و تحلیل و صورت‌بندی لوازم سیاسی و اجتماعی آن، مثالی دیگر از کار یک فیلسوف تحلیلی است که به سیاست و اخلاق پرداخته است.

1 . falsifiability

۲ . برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به:

دباغ، سروش، «پوپر و سنت فلسفه تحلیلی»، امر اخلاقی، امر متعالی: جستارهای فلسفی، صفحات ۲۱۲-۲۰۵.

۳ . از میان اعضای حلقه وین، کسانی چون نویرات و کارناب علایق چپ داشتند و شلیک به راست سیاسی گرایش داشت.

۴ . به نظر می‌رسد یکی از علل نارضایتی ویتگنشتاین از اعضای حلقه وین، آگاهی وی از این دست علایق ایشان و ریزش این انگیزه‌ها در چگونگی قرائت اعضای حلقه از رساله منطقی فلسفی بود. ویتگنشتاین شخصاً چنین علایق اجتماعی و روشنفکرانه‌ای نداشت و بیشتر دل‌مشغول احوال خویش بود.

۵ . فیلسوفان کلاسیک اخلاق و سیاست در سنت تحلیلی به‌نحو اغلبی پس از سال ۱۹۵۰ ظهور کردند. مور و ویتگنشتاین و راس در زمره معدود فیلسوفان سنت تحلیلی‌اند که در نیمه اول قرن بیستم بدین امور

بود و مور و ویتگنشتاین به بحث و فحص نظری دربارهٔ اخلاق می‌پرداختند؛ بلکه، پس از آنها و در دهه‌های سوم و چهارم قرن بیستم نیز، گرایش‌های چپ و راست اعضای حلقهٔ وین و مانیفست آنها، حکایتگر علایق سیاسی و اجتماعی این فیلسوفان تحلیلی است.

فاصله گرفتن فیلسوفان تحلیلی از دغدغه‌های سیاسی اجتماعی ناظر به سال‌های پس از جنگ جهانی دوم و حداثی سالهای ۱۹۴۰-۱۹۵۰ است. در آن دوران، علایق غیرسیاسی و غیراخلاقی فیلسوفان تحلیلی پررنگ شد. فیلسوفانی چون کواین، آستین، استراوسون، گودمن، رایل و... علایق سیاسی و اخلاقی به معنای فلسفی کلمه نداشتند. بعد از ۱۹۵۰، بحث‌های بسیاری در حوزهٔ اخلاق کاربردی سر برآورد؛ همچنین مباحث سیاسی در پی رالز، در سنت تحلیلی دامن گستر شد. مایکل دامت که از بزرگان سنت تحلیلی است، علاوه بر کار فلسفی دربارهٔ زبان، فعالیت گسترده‌ای در زمینهٔ صلح، حمایت از پناهندگان و مخالفت با نژادپرستی انجام داد. دامت در مقدمهٔ کتابی که در دفاع از صلح‌گرایی و حمایت از پناهندگان نوشته است، می‌گوید: «من در تمام زندگی خود به دو فعالیت که در ارتباط با یکدیگر نیستند، مشغول بوده‌ام؛ فعالیت در حوزهٔ فلسفهٔ زبان و صلح‌گرایی و رد نژادپرستی».

احیای بسیاری از مباحث کاربردی در حوزهٔ اخلاق و سیاست نخست در سنت تحلیلی صورت گرفت و فیلسوفان سنت قاره‌ای در پی فیلسوفان تحلیلی به آن پرداختند.^۱ حجم کثیری از ادبیات تولید شده در این قلمرو، متعلق به فیلسوفان تحلیلی است. بنابراین، می‌توان از نظر تاریخی مثال‌های نقضی در رد این ادعا که فیلسوفان قاره‌ای بیشتر به مسائل آگزیستانسیل و سیاسی می‌پردازند و فیلسوفان تحلیلی به مسائل منطقی، ارائه کرد؛ هرچند، این نکته درست است که تعداد قابل توجهی از فیلسوفان تحلیلی، برخلاف فیلسوفان قاره‌ای، به مسائلی از این دست نمی‌پردازند.

پرداختند.

۱. به‌عنوان مثال، پیتز سینگر، فیلسوف اخلاق معاصر استرالیایی، از نخستین کسانی است که بحث از کشتن مشفقانه (euthanasia) را در حوزهٔ اخلاق کاربردی به جد پی گرفته است. در فضای اتریش و آلمان پس از جنگ جهانی دوم، جوی برقرار بود که تحت تأثیر آن، تمام اخلاقیات جاری در جامعه زیر سؤال رفته بود. در پی نسل‌کشی هیتلر، هرگونه سخن گفتن از روایی اخلاقی کشتن، هرچند در سیاق‌های محدود و مشخصی نظیر «کشتن مشفقانه» غیرممکن می‌نمود. پیتز سینگر در چنین فضایی، در دههٔ نود قرن بیستم، کوشید دفاعی اخلاقی و عقلانی از «کشتن مشفقانه» به دست دهد. سینگر، به سبب انتشار این مقالات، در معرض انتقادات تندی از سوی برخی از فیلسوفان قاره‌ای قرار گرفت.

فلسفه تحلیلی و «شبهت خانوادگی»

در جستارهای فلسفه تحلیلی چیست؟، فلسفه تحلیلی و متافیزیکی اندیشی، متافیزیک، حلقه وین و فلسفه تحلیلی متأخر، روان‌شناسی گرای، طبیعت‌گرایی و فلسفه تحلیلی و اخلاق، سیاست و سنت فلسفه تحلیلی، حدود و ثغور فلسفه تحلیلی، تعریف فلسفه تحلیلی بر اساس جغرافیا، ریشه‌های اتریشی انگلیسی فلسفه تحلیلی، تلقی آباء فیلسوفان تحلیلی از متافیزیکی اندیشی، مقومات فلسفه حلقه وین، اقبال به مباحث متافیزیکی در نیمه دوم قرن بیستم، روان‌شناسی گرای، طبیعت‌گرایی، نسبت میان علم و فلسفه و جایگاه مباحث اخلاقی و سیاسی در آثار فیلسوفان تحلیلی به بحث گذاشته شد. در این نوشتار بحث خود درباره چستی مفهوم «فلسفه تحلیلی» را با وام کردن مفهوم ویتگنشتاینی «شبهت خانوادگی» به پایان می‌برم.

پیش از هر چیز باید بدانیم که از واژه فلسفه تحلیلی چه معنایی را مراد می‌کنیم؟ آیا می‌توان با توجه به تمامی شاخه‌ها و اختلاف‌های میان فیلسوفان تحلیلی، از آغاز پیدایی آن تا کنون، تعریفی از فلسفه تحلیلی به دست داد که به نحو یکسان بر تمام نحله‌ها و شاخه‌های این سنت صدق کند؟ آیا می‌توان از مؤلفه و یا مؤلفه‌های مشترک^۱ در میان تمام فیلسوفان تحلیلی سراغ گرفت و بر مبنای آن، تعریفی پیشینی و ذات‌گرایانه که جامع افراد و مانع اغیار است، از فلسفه تحلیلی ارائه داد؟

می‌کوشم با یادآوری موضوعاتی که تا کنون در این سلسله مقالات به بحث گذاشته شده و تبیین نسبت چند تن از چهره‌های برجسته فلسفه تحلیلی با این مقولات، از منظر هانس گلاک به این پرسش که «آیا می‌توان از خصوصیت یا خصوصیات مشترک در میان تمام فیلسوفان تحلیلی سخن گفت؟» پاسخ دهم. پنج موضوع یاد شده عبارتند از:

۱. چرخش زیبایی
۲. نقد متافیزیک
۳. نسبت میان فلسفه و علم

1 . common feature or features

۴. طبیعت‌گرایی

۵. جایگاه اخلاق و سیاست

چنان‌که پیش‌ازاین آمد، ذیل هریک از مقولات فوق، با آراء و عقاید مختلفی در میان فیلسوفان تحلیلی مواجه هستیم. از جمله می‌توان از چرخش طبیعت‌گرایانه در مقابل چرخش زبانی، احیای متافیزیک به اقتضای کواین در مقابل نقد افراطی آن در میان فیلسوفان حلقهٔ وین، ربط وثیق میان فلسفه و علم پس از دههٔ پنجم قرن بیستم در مقابل باور به جدایی آنها در میان برخی از آباء فلسفهٔ تحلیلی نظیر فرگه و ویتگنشتاین نام برد. تطور آراء فیلسوفان تحلیلی دربارهٔ متافیزیک تا پایان نیمهٔ اول قرن بیستم را می‌توان چنین خلاصه کرد: موضع فرگه دربارهٔ متافیزیک مبهم است. دفاع وی از «عینیت»^۱ معنا صبیغهٔ متافیزیکی دارد، حال‌آنکه «نظریهٔ زائد بودن صدق»^۲، که فرگه از آن دفاع می‌کند، از ضد متافیزیکی‌ترین نظریه‌های صدق است، چراکه مطابق با آن، «صدق» مندرج و منظوری در گزاره است، نه خصوصیتی بیرون از گزاره که بتوان فی‌المثل آن را در جهان پیرامون سراغ گرفت.^۳ رسالهٔ منطقی فلسفی ویتگنشتاین نیز به یک معنا متافیزیکی و به یک معنا ضد متافیزیکی است. وی به اقتضای کانت که در نقد عقل محض از شروط استعلایی امکان‌پذیری معرفت نسبت به جهان پیرامون سراغ می‌گرفت، در پی واکاوی و احصاء شروط استعلایی سخن گفتن معنادار است. پس، از آن‌حیث که برخلاف فیلسوفان پیشین در پی به دست دادن یک نظام متافیزیکی نیست، یک پروژهٔ فلسفی ضد متافیزیکی اختیار کرده است. از سوی دیگر، از آن‌جایی که در پی برشمردن شروط استعلایی است، پروژهٔ فلسفی او متافیزیکی است.^۴ راسل نیز دربارهٔ مفاهیم کلی^۵ رئالیست بود اما در دیگر موارد، موضع ضد متافیزیکی داشت. اعضای حلقهٔ وین اساساً با متافیزیک بر سر مهر نبودند؛ فیلسوفان مکتب آکسفورد و کمبریج نیز با اهمیت دادن بر کشیدن بحث‌های تحلیل مفهومی^۶، عموماً مواضع ضد متافیزیکی داشتند. از مقولهٔ متافیزیک که بگذریم، در بحث از زبان فلسفهٔ تحلیلی، به‌عنوان یکی از

1 . objectivity

2 . redundancy theory of truth

3 . در مقابل، «نظریهٔ صدق مطابقت»، نظریه‌ای متافیزیکی است، چراکه «صدق» را از روی «مطابقت» تعریف می‌کند و ناظر به «رابطهٔ تطابقی» میان گزاره و مدلول و مطابق آن در جهان پیرامون است.

4 . برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به فایل‌های صوتی «فلسفهٔ ویتگنشتاین متقدم» نگارنده که پاییز ۹۳ در «بنیاد سهروردی» تورتو القاء شده است:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

5 3. universals

6 . conceptual analysis

مؤلفه‌های تعریف‌ساز، با تنوع زبان‌های به کار گرفته شده توسط فیلسوفان مواجهیم. چنان‌که پیش‌ازین آمد، فلسفه تحلیلی را علاوه بر آنگلو ساکسون و آنگلو امریکن، انگلیسی اتریشی نیز نامیده‌اند. این امر بر مؤلفه‌های غیرانگلیسی و غیرآمریکایی در سنت فلسفه تحلیلی دلالت می‌کند. به‌رغم انگلیسی‌زبان بودن اکثر فیلسوفان تحلیلی معاصر، نمی‌توان «انگلیسی‌زبان بودن» را ویژگی مشترک تمام فیلسوفان این سنت انگاشت. برخی از آباء فلسفه تحلیلی و اعضای حلقه وین، آلمانی، لهستانی و اتریشی بودند.

افزون بر این، مرزهای جغرافیایی را نیز نمی‌توان خصوصیتی مشترک میان تمام فیلسوفان تحلیلی در نظر گرفت. امروزه می‌توان افزون بر انگلستان و آمریکا، جریان‌های پویای فلسفی در سنت تحلیلی را در استرالیا و کانادا نیز سراغ گرفت؛ در آلمان و فرانسه نیز می‌توان از فیلسوفانی با گرایش تحلیلی نام برد.

با مدنظر قرار دادن نکات فوق، می‌توان پرسش اصلی را این‌چنین صورت‌بندی کرد: اگر نمی‌توان خصوصیت و یا خصوصیات مشترک در میان تمام انواع و شاخه‌های فلسفه تحلیلی یافت، چگونه می‌توان این سنت فلسفی را تعریف کرد و بر تنوع و تکرر موجود در آن فائق آمد و بدان وحدت بخشید؟

به باور گلاک، نمی‌توان فلسفه تحلیلی را از روی جنس و فصل تعریف کرد. به بیانی دقیق‌تر، نمی‌توان با تأکید بر خصوصیت و یا خصوصیات ویژه و مشترک در میان همه فیلسوفان تحلیلی یا موضوع‌های مورد بحث در سنت فلسفه تحلیلی، تعریفی مشخص از آن به دست داد. می‌توان گفت فلسفه تحلیلی به لحاظ جغرافیایی، موضوعات مورد بحث، زبان اتخاذ شده و روش بررسی واجد صورت متصلب و متعینی نیست و ما در آن با طیفی از مؤلفه‌ها در میان فیلسوفان و موضوعات مورد نظر آنان مواجه هستیم. درعین حال، از منظر گلاک، می‌توان با وام کردن آموزه «شباهت خانوادگی»^۱ که نسب‌نامه ویتگنشتاینی دارد، این طیف از خصوصیات متنوع را تبیین کرد و توضیح داد و روی‌هم از آنها معنایی خاص را افاده کرد.

به باور هیلتون نیز ارائه تعریفی بر اساس خصوصیت و یا خصوصیات دقیق و مشترک در میان تمام فیلسوفان تحلیلی، ممکن و مفید نیست. به نظر وی، میان این فیلسوفان، هم‌پوشانی‌ها و ناهم‌پوشانی‌های متعددی وجود دارد.

با مدنظر قرار دادن آموزه «شباهت خانوادگی» می‌توان توضیح داد که چگونه مفهوم «فلسفه تحلیلی»، در عین تکرر و تنوع مؤلفه‌های سازنده آن در جهان خارج، افاده معنا

۱ family resemblance

می‌کند. ویتگنشتاین در فقرات ۶۵-۷۱ کاوش‌های فلسفی^۱ با طرح یک مثال به تبیین ایده شبهات خانوادگی می‌پردازد. بر این اساس، وی در فقره ۶۶ مثال‌هایی از بازی‌های گوناگون را ذکر می‌کند و به دنبال آن در فقره ۶۸، ایده شبهات خانوادگی را طرح می‌کند. در اینجا سؤال این است که چگونه می‌توان مفهومی مانند «بازی» را تعریف کرد و از آن تعیین مراد نمود؟ وی بر این باور است که نمی‌توان فهرستی از وصف یا اوصاف مشترک بازی‌ساز میان بازی‌های مختلف به دست داد. اگر بازی‌هایی چون فوتبال، بسکتبال، والیبال، هندبال، هاکی، کشتی، شطرنج، اسب‌دوانی، دوز، اسکواش، پسر بچه‌ای که توپ را به سمت دیوار پرتاب می‌کند و آن را در هنگام بازگشت می‌گیرد و... را در نظر بگیریم؛ تأمل در مؤلفه‌های قوام‌بخش این بازی‌ها نشان می‌دهد که نمی‌توان مؤلفه یا مؤلفه‌های مشترکی میان آنها سراغ گرفت. مؤلفه‌هایی چون توپ، تور، تیم، دروازه، کلاه ایمنی، برد و باخت و... در برخی از این بازی‌ها دیده می‌شود و در برخی دیده نمی‌شود. مثلاً، «توپ»، در فوتبال و بسکتبال و والیبال و اسکواش هست، اما در کشتی و شطرنج و دوز و اسب‌دوانی نیست. بر همین سیاق است دیگر مؤلفه‌ها نظیر «تیم»، «تور»، «دروازه» و «برد و باخت»؛ که در برخی از بازی‌ها یافت می‌شوند و در برخی دیگر نه. مدلول این سخن این است که هرچند کاربران زبان^۱ واژه «بازی» را در سیاق‌های گوناگون به کار می‌برند و از آن تعیین مراد می‌کنند، اما این امر متوقف بر مفروض گرفتن یک یا چند مؤلفه مشترک میان بازی‌های شناخته شده نیست.^۲ در واقع، شهودهای زبانی^۳ ما بر این امر دلالت می‌کند که به‌رغم مفتوح^۴ بودن فهرست مؤلفه‌های بازی‌ساز^۵ و فقدان خصوصیت و یا خصوصیات مشترک میان بازی‌های مختلف، می‌توان این واژه را به‌نحو معناداری در سیاق‌های گوناگون به کار بست و از آن

1 . *Philosophical Investigations*

2 . language - users

۳ . برای آشنایی بیشتر با مفهوم «شبهات خانوادگی» و قرائت‌های متفاوت از آن، همچنین نقدهای وارد بر آن، به‌عنوان نمونه، نگاه کنید به:

دباغ، سروش، «بازی‌ها و معناها: سه تقریر از شبهات خانوادگی در فلسفه ویتگنشتاین»، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، صراط، ۱۳۹۳، ویراست دوم، چاپ سوم، صفحات ۶۲-۴۷. همو، «شبهات خانوادگی و ابهام دلالت‌شناختی آن»، زبان و تصویر جهان: مقالاتی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، نی، ۱۳۹۳، چاپ دوم، صفحات ۲۷-۳۸.

4 . linguistic intuitions

5 . open - ended

6 . game - making features

تعیین مراد کرد. به تعبیر دیگر، هرچند تلقی ذات‌گرایانه‌ای^۱ از مفهوم «بازی» در دست نیست؛ اما این امر مانع از آن نمی‌شود که این واژه را به‌نحو معناداری به‌کار ببریم.^۲ به‌عنوان مثال، تعریف ذات‌گرایانه از مفهوم «بازی» می‌تواند از این قرار باشد:

«اگر پدیده‌ی y حاوی خصوصیات $g_1, g_2, g_3, \dots, g_n$ باشد، آنگاه y یک بازی است.»

اما شهودهای زبانی ما حکایت از آن دارد که به دست دادن چنین تعریفی ممکن نیست. در واقع، کاربرد واژه بازی در سیاق‌های گوناگون و ناظر به بازی‌های مختلف، بر اساس وجود شباهتی از جنس شباهتی است که میان اعضای یک خانواده یافت می‌شود. به‌عنوان مثال، در خانواده‌ی f ، شخص f_1 دارای دو خصوصیت a و b است. (رنگ چشم قهوه‌ای و پیشانی بلند). شخص f_2 دارای خصوصیات b و c (پیشانی بلند و موی مجعد) است و شخص f_3 دارای خصوصیات c و d (موی مجعد و رنگ پوست سفید). به‌رغم اینکه هیچ خصوصیت مشترکی میان f_1 و f_3 وجود ندارد، خطوط مشترکی این دو عضو خانواده را به یکدیگر وصل می‌کند؛ شباهت‌های میان دیگر اعضای خانواده بر همین سیاق است. این زنجیره با «اشتغال به عمل ورزشی»^۳ کاربر زبان و «دیدن شباهت‌ها»^۴ و عدم شباهت‌ها میان مصادیق گوناگون ادامه پیدا می‌کند. در واقع، اوصاف سازنده مفهومی نظیر بازی، تنها در مقام عمل و با اشتغال به عمل ورزشی در سیاق‌های گوناگون بروز و ظهور پیدا می‌کنند. به تعبیر دیگر، قیودی هنجاری^۵ در این میان وجود دارد که نمی‌توان آنها را به‌نحو پیشینی برشمرد و صورت‌بندی نظری^۶ و معین و مشخصی از آنها به دست داد؛ قیود هنجاری‌ای که حدود و ثغور و مرزها و دایره مصادیق مفاهیمی نظیر «بازی» را مشخص می‌کند. در مقابل، تنها در مقام عمل و با دیدن شباهت‌ها و عدم شباهت‌هاست که این هنجارمندی^۷ و قیود هنجاری سر برمی‌آورد و تعیین می‌یابد. ویتگنشتاین در فقره ۶۶ کاوش‌های فلسفی می‌گوید: «نگوید باید چیز مشترکی میان انواع بازی‌ها وجود می‌داشت، وگرنه بازی

1 . essentialistic

۲ . تعریف یک مفهوم بر اساس مؤلفه و یا مؤلفه‌هایی که میان تمام مصادیق آن مشترک است، تعریف به ذات نامیده می‌شود. قداما این نوع تعریف کردن را تعریف بر اساس جنس و فصل نامیده‌اند.

3 . being engaged in practice

4 . seeing the similarities

5 . normative constraints

6 .theoretical articulation

7 . normativity

نامیده نمی‌شدند. درست نگاه کنید و نشان دهید».

مؤلفه‌هایی چون نقد متافیزیک، چرخش زبانی، طبیعت‌گرایی، رابطه میان علم و فلسفه و... را نمی‌توان مؤلفه‌های ذاتی مفهوم «فلسفه تحلیلی» انگاشت؛ بدین معنا که همه فیلسوفان تحلیلی درباره یک یا چند مؤلفه از این مؤلفه‌ها، ایده و تلقی یکسانی داشته باشند. چنان‌که آمد، فی‌المثل، فیلسوفان تحلیلی درباره متافیزیک و یا رابطه میان علم و دین آراء مختلف و گوناگونی دارند. مدلول سخن فوق این است که نمی‌توان مؤلفه و یا مؤلفه‌های مابه‌الاشتراک میان ایده‌ها و آراء و نگرش‌های فیلسوفان تحلیلی مختلف را احصاء کرد و برشمرد. اما بر اساس آموزه «شبهات خانوادگی»، این امر مانع از نامیدن همه این فیلسوفان به‌عنوان فیلسوف تحلیلی و تفکیک آنها از فیلسوفان قاره‌ای نمی‌شود. می‌توان شبهات میان این فیلسوفان و تمایز آنها از دیگر نحله‌های فلسفی را با لحاظ کردن طیفی از خصوصیات مختلف در سیاق‌های گوناگون احراز کرد و به‌دست آورد. مفهوم «سیاق»^۱ در اینجا محوریت دارد، بدین معنا که تشخیص مصادیق مفهومی نظیر «فلسفه تحلیلی»، به‌نحو پیشینی و سابق بر تجربه و فارغ از سیاق ممکن نیست، بلکه با عنایت دقیق در سیاق و جمیع مؤلفه‌های آن به دست می‌آید. میان فیلسوفان تحلیلی چون فرگه، راسل، مور، کارنپ، گودل، راس، آستین، کواین، کریپکی، سرل، دیویدسون، مک‌داول، دنسی و...؛ همچنین فیلسوفان قاره‌ای نظیر هگل، هوسرل، برتانو، هایدگر، سارتر، لویناس، یاسپرس، مرلوپوتتی، مارسل و... هم‌پوشانی‌ها و ناهم‌پوشانی‌ها و شبهات‌ها و تفاوت‌های متعددی وجود دارد. اما همان‌گونه که به‌رغم عدم حضور یک خصوصیت مشترک میان تمام اعضاء خانواده‌ای نظیر خانواده f، همچنان می‌توان آنها را اعضاء یک خانواده دانست و از خانواده‌های دیگر تفکیک کرد؛ به‌رغم فقدان یک مؤلفه مشترک میان تمام فیلسوفان تحلیلی نیز می‌توان ایشان را متعلق به یک خانواده فلسفی دانست و این خانواده را از خانواده فلسفه قاره‌ای تفکیک کرد و بازشناخت.

ویتگنشتاین و رساله منطقی فلسفی

ویتگنشتاین نسخه دست‌نویس رساله منطقی فلسفی را (که از این پس آن را رساله خواهیم خواند)، در سال ۱۹۱۸ به پایان رساند و نام آن را به پیشنهاد مور انتخاب کرد. رساله برای اولین بار در سال ۱۹۲۱ با مقدمه برتراند راسل و به زبان آلمانی چاپ شد؛ اولین ترجمه آن به زبان انگلیسی در سال ۱۹۲۲ انتشار یافت؛ در سال ۱۹۲۹ ویتگنشتاین آن را تحت عنوان رساله دکتری به دانشگاه کمبریج ارائه کرد. برتراند راسل در زندگی‌نامه خود می‌نویسد فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، تحت تأثیر سه جریان مهم بوده است: ویتگنشتاین متقدم، حلقه وین و آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر. این امر بیانگر اهمیت رساله در میان کتاب‌های فلسفی جریان‌ساز فلسفی در قرن بیستم است. لودویگ جوان در رساله، احوالی پیامبرگونه دارد؛ ارجاع چندانی به آثار دیگر فیلسوفان نمی‌دهد و گویی در بیان مطالب فلسفی برای خود رسالتی قائل است. می‌توان آراء و آموزه‌های ویتگنشتاین در رساله را دومین انقلاب فلسفی، پس از انقلاب کوپرنیکی کانت به حساب آورد؛ امروزه نیز با وجود گذشت بیش از نود سال از انتشار آن، همچنان شرح‌های مختلفی بر آن نوشته می‌شود.

رساله از سه جهت شبیه به نوشته‌های باروخ اسپینوزا، فیلسوف هلندی است:

۱. سبک نگارش آن شبیه به اخلاق اسپینوزاست. سبک و قالب اخلاق اسپینوزا، گزین‌نویسی^۱ و نوشتن در قالب فقرات و جملات قصارمانند است. رساله شامل هفت گزاره اصلی است که هریک به بخش‌های مختلفی تقسیم می‌شوند و مانند یک درخت شاخه شاخه می‌شوند؛ کتاب نظم هندسی دارد.
۲. عنوان کتاب ویتگنشتاین تداعی‌کننده نام یکی از کتابهای اسپینوزاست. نام کتاب اسپینوزا رساله الاهیاتی سیاسی^۲ است که از نظر ظاهری و صوری، تداعی‌کننده رساله منطقی فلسفی^۳ است.

1 . aphorism

2 . *Tractatus Theologico-Politicus*

3 . *Tractatus Logico-Philosophicus*

۳. ویتگنشتاین مفهوم «از وجه ابدی»^۱ در رساله را از اسپینوزا وام کرده است.

آموزهٔ محوری رساله

بر اساس یک نگاه کلان، موضوع این کتاب، سراغ گرفتن از نسبت میان زبان، واقعیت و معناداری است. به عبارت دیگر، ویتگنشتاین در پی صورت‌بندی ویژگی‌های زبان معناداری است که از واقعیت خبر می‌دهد. سؤال از معناداری یا بی‌معنایی هرآنچه در قالب جملات درست ساخت بیان می‌شود، دغدغه‌ای مشترک در میان فیلسوفان نسل اول سنت فلسفهٔ تحلیلی است که ویتگنشتاین نیز در عداد آنهاست. وی در مقدمهٔ رساله، کتاب خود را این‌گونه توصیف می‌کند:

«شاید این کتاب را فقط کسی بفهمد که خود پیش‌ازاین به اندیشه‌هایی که در آن بیان شده است، رسیده باشد یا دست کم به اندیشه‌هایی مشابه. پس این کتاب، کتاب درسی نیست. اگر برای کسی که آن را می‌خواند و می‌فهمد لذت‌بخش باشد، هدف این کتاب برآورده شده است. این کتاب به مسائل فلسفه می‌پردازد و به باور من نشان می‌دهد که دلیل مطرح شدن این مسائل این است که منطق زبان ما بد فهمیده شده است»^۲.

ویتگنشتاین در رساله علت طرح مشکلات فلسفی و حل نشدن آنها را ابهام‌ها و رهنی‌های زبان می‌داند و سوءفهمی که منطق زبان بدان دچار است. آموزهٔ اصلی کتاب را می‌توان در این فقره از مقدمهٔ رساله خلاصه کرد:

«آنچه اساساً می‌توان گفت، می‌توان به روشنی گفت و از آنچه نمی‌توان دربارهٔ آن سخن گفت، باید به سکوت گذشت».

در پاراگراف سوم از مقدمهٔ رساله، ویتگنشتاین می‌نویسد:

«بنابراین، هدف کتاب عبارت است از مرز نهادن بر اندیشه، یا بلکه نه اندیشه، بلکه بیان اندیشه‌ها: برای اینکه بتوان برای اندیشه مرزی ترسیم کرد، باید دو سوی مرز اندیشیدنی باشد (یعنی باید بتوان دربارهٔ آنچه اندیشیدنی نیست، اندیشید). بنابراین، تنها در زبان است که می‌توان این مرز را ترسیم کرد، و آنچه در آن سوی مرز قرار می‌گیرد، مهمل است».

برای ترسیم مرزهای اندیشه، باید بتوان دربارهٔ آنچه اندیشیدنی نیست، اندیشید؛ امری

1 . sub specie eterni

۲ . تمام فقرات رسالهٔ منطقی فلسفی در این سلسله مقالات از کتاب زیر برگرفته شده است: ویتگنشتاین، لودویگ، رسالهٔ منطقی فلسفی، ترجمه و شرح سروش دباغ، تهران، هرمس، ۱۳۹۳.

که آشکارانشدنی است، به همین دلیل است که به ترسیم مرزهای بیانی زبانی اندیشه می‌پردازیم. می‌توان برای زبان مرز ترسیم کرد و به دو سوی مرزها اندیشید؛ آنچه در آن سوی مرز است، مهمل^۱ خواهد بود.

سه خوانش از رساله

سه خوانش از رساله در ادبیات وجود دارد:

۱. خوانش حلقه وین^۲

۲. خوانش استعلایی^۳

۳. خوانش درمان‌گرایانه^۴

در این میان، خوانش استعلایی، رایج‌ترین و مشهورترین خوانش از رساله است. در این سلسله مقالات، می‌کوشم مؤلفه‌های محوری رساله را بر اساس این قرائت تبیین کنم.

خوانش استعلایی

بر اساس این خوانش، پروژه ویتگنشتاین در رساله، ادامه پروژه کانت است که در پی ترسیم حدود و ثغور و چگونگی پیدایی معرفت به جهان پیرامون بود؛ هرچند، پروژه کانت یک تفاوت بنیادین با پروژه ویتگنشتاین دارد. پرسش بنیادین کانت، یک پرسش معرفت‌شناسانه است، در واقع او در پی بررسی آن مؤلفه‌ها، مبادی و مبانی غیرتجربی است که در تکون معرفت مدخلیت دارند. به تعبیردیگر، موضوع تفکر فلسفی وی برشمردن شروط غیرتجربی ضروری برای تحقق تجربه و یا معرفت به جهان پیرامون است. کانت در پروژه فلسفی خود، چگونگی تکون اندیشه در عالم خارج و مؤلفه‌های قوام‌بخش معرفت را بررسی می‌کند.

اما به باور ویتگنشتاین، مسأله بنیادینی که در پروژه فلسفی کانت غایب است، پرداختن به ویژگی «قابل بیان بودن در زبان»^۵ اندیشه است. ما جهان پیرامون را از طریق اندیشه‌ها فهم می‌کنیم و اندیشه‌ها را از طریق بیان کردن؛ بنابراین، بحث و فحص فلسفی علی‌الاصول درباره اندیشه‌هایی ممکن است که صورت زبانی بیانی پیدا کرده‌اند. بر این اساس، زبان یک ابژه فلسفی است و تنها، ابزار انتقال داده‌ها نیست؛ حال آنکه کانت

1 . non-sense

2 . Vienna Circle's reading

3 . transcendental reading

4 . therapeutic reading

5 . expressible in the language

زبان را تنها ابزاری برای انتقال اندیشه می‌دانست و مدخلیتی در تکون اندیشه برای آن قائل نبود و اندیشه را پلی میان ذهن و جهان خارج می‌دانست. بنابر رأی ویتگنشتاین، تنها اندیشه‌های قابل فهم، اندیشه‌های بیان‌شدنی هستند. به عبارت دیگر، اندیشه همواره در زبان بروز و ظهور می‌یابد. بنابراین، سخن گفتن از مرزهای زبان به معنای سخن گفتن از مرزهای اندیشه است؛ تنها در زبان است که می‌توان مرزهای اندیشه را نشان داد. به این ترتیب، پروژه معرفت‌شناسانه کانت در دستان ویتگنشتاین تبدیل به یک پروژه دلالت‌شناسانه شد. وی نیز همانند کانت می‌خواست حدود و ثغور اندیشه را مشخص کند؛ اما از نظر او دو سوی مرز اندیشه دست‌نیافتنی است. ویتگنشتاین احراز این مرز را از طریق زبان میسر می‌دانست؛ یعنی از طریق واکاوی اندیشه بیان‌شدنی، چرا که اندیشه بیان‌ناشده ارزش بحث و فحص فلسفی ندارد. به همین ترتیب، تعیین مرزهای زبان، یعنی امکان تفکیک امور گفتنی^۱ از ناگفتنی^۲ به تعبیر دیگر، لازمه سخن ویتگنشتاین این است که هر جمله درست‌ساختی در زبان لزوماً معنادار نیست؛ بلکه، بر اساس نظریه مختار ما درباره معناداری است که می‌توان گزاره‌ها و جملات معنادار را از جملات و گزاره‌های بی‌معنا تفکیک کرد. این چنین می‌توان مرزهای زبان را مشخص کرد، مشخص کردن مرزهای زبان هم‌معنا با معین کردن مرزهای اندیشه است.

برخی از شارحان ویتگنشتاین بر این باورند که وی بدین معنا پروژه کانتی را یک گام به پیش برده است و با مشخص کردن مرزهای زبان، مرزهای اندیشه را معین کرده است. ابژه فلسفی در پروژه کانت «اندیشه» و در پروژه ویتگنشتاین، «زبان» است.

رساله با پرداختن به مبادی و مبانی وجودشناسانه آغاز می‌شود. در مرحله بعد، ویتگنشتاین نظریه مختار خود درباره معناداری، یعنی «نظریه تصویری معنا»^۳ را بر اساس این مفروضات وجودشناسانه بنا می‌کند. خواهیم دید که واژه «تصویر» اینجا در معنای استعاره‌ای به کار رفته است و به معنای «تصویر ذهنی»^۴ نیست.

مقومات نظریه تصویری معنا

درک صحیح «نظریه تصویری معنا» متوقف بر پذیرش سه تفکیک است:

- 1 . sayable
- 2 . showable
- 3 . picture theory of meaning
- 4 . mental image

۱. تفکیک میان شیء^۱ و امر واقع^۲

۲. تفکیک میان معنا^۳ و مدلول^۴

۳. تفکیک میان وضعیت امور ممکن^۵ و وضعیت امور موجود^۶

رساله اثری فلسفی در حوزهٔ زبان است که به بحث‌های دلالت‌شناسانه دربارهٔ نسبت میان گزاره با مدلول آن در عالم خارج و شروط احراز معناداری می‌پردازد. ویتگنشتاین نخست از تلقی خود از ساختار جهان پیرامون می‌آغازد؛ سپس، بر مبنای آن، نظریهٔ تصویری معنا را تقریر می‌کند؛ نظریه‌ای که ناظر به تناظر میان ساختار زبان و ساختار جهان خارج است. سویهٔ وجودشناسانهٔ رساله یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های ویتگنشتاین متقدم و متأخر است.

تفکیک میان شیء و امر واقع

ویتگنشتاین در فقرات ابتدایی رساله، جهان را از منظر وجودشناسانه این‌گونه ترسیم می‌کند:

۱. جهان عبارت است از همهٔ آنچه واقع است.

۱/۱ جهان تمامیت امور واقع است، نه تمامیت اشیاء.

۱/۲ جهان از طریق امور واقع معین می‌شود و از طریق اینکه اینها همهٔ امور واقع است.

۱/۳ چراکه تمامیت امور واقع است که تعیین می‌کند چه چیزی واقع است و نیز هرآن چیزی را که واقع نیست، تعیین می‌کند.

۱/۴ امور واقع در فضای منطقی جهان را تشکیل می‌دهند.

نگاه کل‌گرایانه^۷ به عالم، مؤلفهٔ وجودشناختی رسالهٔ ویتگنشتاین است. به تعبیر دیگر، عالم خصلت رابطه‌ای^۸ دارد، یعنی کوچکترین واحد وجودشناختی عبارت است از نسبت‌های میان امور و نه یک جزء جدا و مستقل از سایر اجزاء. نگاه کل‌گرایانه به عالم در مقابل نگاه اتمیستیک^۹ قرار دارد که در وجودشناسی فیلسوفانی چون اسپینوزا و لایب‌نیتس دیده می‌شود. نگاه اتمیستیک بدین معناست که امور مختلف، به‌نحو

1 . thing

2 . fact

3 . sense

4 . meaning

5 . possible state of affairs

6 . existing state of affairs

7 . holistic

8 . relational

9 . atomistic

مستقل از یکدیگر در عالم وجود دارند و می‌توان آنها را قطع نظر از امور دیگر مورد بحث و فحص فلسفی قرار داد. اما بر اساس نظریه مختار ویتگشتاین در رساله، عالم متشکل از اشیاء نیست؛ بلکه، متشکل از امور واقع است. به تعبیر دیگر، آنچه وجود دارد، عبارت است از نسبت میان اشیای مختلف. به نظر وی، شیء متفاوت از امر واقع است و در جهان خارج، اشیاء همیشه در مجموعه‌ای از نسب و روابط وجود دارند. بنابراین، آنچه در جهان خارج تحقق یافته، امر واقع است و نه شیء. البته، ویتگشتاین در رساله هیچ مثالی برای شیء زنده است، شیء یک فرض است که با لحاظ کردن آن دچار مشکل تسلسل نمی‌شود. به‌عنوان مثال، بر اساس نظریه ویتگشتاین، کتاب یک شیء نیست؛ بلکه، امر واقعی متشکل از مجموعه‌ای از نسب و روابط میان کاغذها، جلد، شیرازه، پشت جلد و... است.

درک عالم به‌صورت رابطه‌ای در فضای رساله متأثر از مفهوم تابع^۱ است و نسب‌نامه فرگه‌ای دارد. این تأثیر را می‌توان در تفکیک میان امر واقع و شیء دید. به عبارت دیگر، نگاه کل‌گرایانه ویتگشتاین متأثر از فرگه است. فرگه منطق جدید را با وام کردن مفهوم «تابع» در ریاضیات پی‌افکند. مفهوم تابع از ابداعات فرگه در منطق است. به باور وی، تنها با استفاده از مفهوم تابع است که می‌توان آنچه را که در ریاضیات اتفاق می‌افتد، توضیح داد. اساس مفهوم تابع در ریاضیات مبتنی بر مفهوم «رابطه» است. تابع با «رابطه» ارتباط مستقیمی دارد؛ بدین معنا که تنها در صورت وجود «رابطه» می‌توان از تابع سخن گفت.

فرگه بعدها این مفهوم را در صورت‌بندی آموزه‌های فلسفی خود درباره زبان به کار برد و با استفاده از این امر، منطق سه مؤلفه‌ای ارسطو را به منطق دو مؤلفه‌ای تحویل کرد. منطق ارسطو مبتنی بر سه مؤلفه موضوع، محمول و رابط است. اما در روایت فرگه، محمول و رابط در یکدیگر مندرج هستند؛ هرچند، می‌توان در ساختار زبانی آن دو را از یکدیگر تفکیک کرد، اما این تفکیک در عالم خارج ممکن نیست. موضوع، همان شناسه یا متغیر مستقل و رابط نیز همان متغیر وابسته در تابع است. به‌عنوان مثال، گزاره «سقراط داناست»، از سه مؤلفه «سقراط» در جایگاه «موضوع»، «دانا» در جایگاه «محمول» و «است» در جایگاه «رابط» تشکیل نشده؛ بلکه، این گزاره از دو مؤلفه «سقراط» به مثابه متغیر مستقل و «دانا بودن» به مثابه متغیر وابسته تشکیل شده است. این چنین فرگه مفهوم تابع را پی‌افکند و انقلابی در علم منطق پدید آورد. لودویگ جوان در تقریر مبانی رساله، آشکارا متأثر از آموزه‌های فرگه‌ای است.

1 . function

ویتگنشتاین جوان و نظریه تصویری معنا

در جستار ویتگنشتاین و رسالهٔ منطقی فلسفی، زمینه و زمانهٔ نگارش رسالهٔ منطقی فلسفی توضیح داده شد. علاوه بر آن، پروژهٔ دلالت‌شناسانهٔ ویتگنشتاین و تفاوت و تشابه آن با پروژهٔ معرفت‌شناسانهٔ کانت نیز کاویده شد؛ همچنین مقومات خوانش استعلایی از رساله با ذکر برخی تفکیک‌های مفهومی توضیح داده شد. در این نوشتار، با تفکیک میان «معنا» و «مدلول» از هم و «وضعیت امور ممکن» و «وضعیت امور موجود» از یکدیگر، دیگر مؤلفه‌های «نظریهٔ تصویری معنا» به بحث گذاشته می‌شود.

تفکیک میان معنا و مدلول

تفکیک میان معنا و مدلول در رساله بدین نحو صورت گرفته است. ۳/۳. فقط گزاره‌ها معنا دارند؛ فقط در بستر گزاره است که اسم مدلول دارد. در این فقره که از فقرات مهم رساله است، ویتگنشتاین صورت‌بندی جدیدی از «اصل یافت» فرغه ارائه می‌دهد. بر اساس این اصل، واژگان معانی خود را تنها در داخل گزاره‌ها می‌یابند. به‌عنوان مثال، معنای واژهٔ مداد تنها در گزاره‌ای نظیر «این مداد است» فهمیده می‌شود. در رساله نیز بر اساس این اصل، واحد معناداری جمله است. بر اساس آموزه‌های رساله، اسم‌ها «مدلول» دارند و گزاره‌ها «معنا». وقتی می‌گوییم «کتاب روی میز است»، کتاب و میز مدلول دارند، اما «روی» مدلول ندارد. مجموعهٔ واژگان «کتاب روی میز است»، یک گزاره است و معنا دارد؛ این تفکیک در فضای رساله از اهمیت بسیاری برخوردار است. بر اساس این آموزه، رابطه‌ای میان «معنا» و «عالم خارج» وجود ندارد و تنها مدلول است که در ارتباط با عالم خارج است. مدلول معنا ندارد؛ بلکه گزاره واجد معناست. معنای گزاره نسبتی با عالم خارج ندارد و در خود گزاره منطقی و مندرج است. همچنین می‌توان بر اساس این تفکیک نشان داد که گزاره‌های سالبه چگونه معنادار شده‌اند. هر گزارهٔ سالبه‌ای نقیض یک گزارهٔ موجب است؛ اگر گزارهٔ موجب واجد معنا باشد، گزارهٔ سالبه هم معنادار خواهد بود، در واقع،

گویی تصویر گزارهٔ موجب برگردانده و معکوس شده است. مثلاً گزارهٔ «کتاب روی میز نیست» معادل است با گزارهٔ «نه اینکه کتاب روی میز است». حال، چون گزارهٔ «کتاب روی میز است»، معطوف به یک وضعیت امور ممکن است و واجد تصویر و معنادار؛ نقیض آن نیز واجد تصویر است و معنادار، تصویری که معکوس شده است.

تفکیک میان وضعیت امور ممکن و وضعیت امور موجود

می‌توان به این پرسش که «وضعیت امور ممکن» در فضای رساله به چه معناست؟، با یک مثال پاسخ داد. در گزارهٔ «گره کنار بخاری است»، قرار گرفتن گره در کنار بخاری، فارغ از اینکه در حال حاضر اصلاً گره‌ای در عالم خارج در کنار بخاری وجود دارد یا خیر، یک وضعیت امور ممکن است. این وضعیت ناظر به امکان تعیین مدلول نام‌ها در جهان خارج و هم‌ریختی میان ساخت منطقی گزاره با ساختار عالم است. حال اگر این وضعیت امور، محقق شود، تبدیل به یک امر واقع می‌شود؛ اما اگر تنها یک امکان باشد و تحقق خارجی نداشته باشد، یک وضعیت امور ممکن خواهد بود. وضعیت امور ممکن، تقرر و تعیین وجودی کمتری نسبت به وضعیت امور موجود دارد. رابطه‌ای که در هیچ‌یک از دو موقعیت «وضعیت امور ممکن» و «وضعیت امور موجود» قرار نگیرد، علی‌الاصول نمی‌تواند جزئی از این عالم باشد. بنابر آموزه‌های رساله، عالم عبارت است از تمامیت امور واقع؛ بر این مبنا، رابطهٔ میان دو نامی که مدلولی در تمامیت امور واقع ندارند، اساساً نه می‌تواند ناظر به وضعیت امور موجود باشد و نه معطوف به وضعیت امور ممکن. به‌عنوان مثال، مطابق با این آموزه، گزارهٔ «راست‌گویی خوب است»، ناظر به هیچ وضعیت امور ممکن نیست؛ زیرا خصوصیتی اخلاقی چون «خوبی»، مدلولی در عالم خارج ندارد. بنابراین، علی‌الاصول هیچ رابطه‌ای نمی‌تواند میان «خوبی» و «راست‌گویی» وجود داشته باشد و رابطهٔ میان «راست‌گویی» و «خوبی» ناظر به هیچ امر ممکن نیست. لازمهٔ این سخن این است که گزارهٔ «راست‌گویی خوب است»، تصویر ندارد و فاقد معناست.

نظریهٔ تصویری معنا

موضوع اصلی رساله، طرح نظریهٔ دلالت‌شناسانهٔ ویتگشتاین دربارهٔ معناداری است؛ این نظریه ناظر به چگونگی رابطهٔ میان جهان، زبان و اندیشه است. برای انجام این امر مهم، صاحب رساله در ابتدا به تبیین امور و اصناف نسب و روابط میان آنها، از آن حیث که هستند، می‌پردازد. سؤال از اینکه «عالم مبتنی بر چه سنخ از روابط است»؟ به کار وی صبغهٔ وجودشناسانه می‌بخشد که پیش‌ازاین تبیین شد. با در نظر گرفتن این

مقدمات، اکنون به طرح مفهوم معناداری در فضای رساله و آنچه قوام‌بخش معناداری است، می‌پردازم:

مقدمه اول: زبان ماهیت گزاره‌ای دارد.

مقدمه دوم: گزاره ماهیت تصویری دارد.

نتیجه: زبان ماهیت تصویری دارد.

تصویر عبارت است از مصور شدن / کردن صورت منطقی مشترک میان گزاره و مدلول آن در عالم خارج در فضای منطقی. گزاره‌ای می‌تواند دارای تصویر باشد که صورت‌بندی آن علی‌الاصول معطوف به یک وضعیت امور ممکن باشد. وجود این صورت منطقی مشترک، گزاره را معنادار می‌کند و گرنه گزاره و مدلول آن در عالم خارج از یک سنخ نیستند؛ زیرا واژگان، در گزاره هویت زبانی دارند و امور واقع و اعیان جهان پیرامون، هیئت فیزیکی. بنابراین، ماهیت تصویر در فضای رساله عبارت است از صورتی که نشان‌دهنده هم‌ریختی میان ساخت منطقی گزاره و مدلول آن در عالم خارج است؛ این هم‌ریختی، ناظر به ساخت منطقی یک وضعیت امور ممکن است. از این رو، تفکیک میان «وضعیت امور ممکن» و «وضعیت امور موجود» در نظریه تصویری معنا بسیار مهم است، زیرا در فضای رساله گزاره‌ای معنادار است که معطوف به یک وضعیت امور ممکن باشد. به‌عنوان مثال، گزاره «گرچه روی میز است»، در صورتی معنادار خواهد بود که بتوان علی‌الاصول رابطه‌ای میان «گرچه بودن» و «میز بودن» تصور کرد. به عبارت دیگر، باید وضعیت امور ممکن قابل تصور باشد که بتوان در آن از رابطه میان «گرچه» و «میز» سخن گفت و سراغ گرفت.

منطق در رساله

در رساله منطق دربرگیرنده عالم است؛ به عبارت دیگر، منطق مرز این عالم است. نسبت میان منطق و جهان را می‌توان به نسبت میان داربست و ساختمان تشبیه کرد؛ داربست نه چیزی به ساختمان می‌افزاید و نه چیزی از آن کم می‌کند، اما ساخته شدن ساختمان منوط به وجود داربست است. ویتگنشتاین در رساله می‌گوید:

۴۷۳/۵ منطق باید از خود مراقبت کند... به معنای معینی، در منطق نمی‌توانیم اشتباه کنیم.

ویتگنشتاین پیش‌ازاین گفته بود که جهان تمامیت امور واقع است.^۱ حال می‌گوید

که منطق و فضای منطقی بخشی از این عالم نیستند، اما مرزهای عالمند. اینکه گزاره معطوف به وضعیت امور ممکن است، بدین معناست که امکان مصور شدن آن در فضای منطقی که از مرزهای عالم پرده برمی‌گیرد، وجود دارد. لودویگ جوان در رساله امکان مصور ساختن تصویر در فضای منطقی را «صورت تصویری»^۱ می‌نامد:

۲/۱۵۱ صورت تصویری عبارت است از این امکان که اشیاء به همان شیوه‌ای با یکدیگر مرتبط باشند که مؤلفه‌های تصویر با یکدیگر مرتبند.

۲/۱۵۱۱ این گونه است که تصویر به واقعیت گره می‌خورد؛ درست به واقعیت می‌رسد.

۲/۱۵۱۲۱ تصویر مانند یک پیمانه روی واقعیت قرار می‌گیرد.

در فضای رساله، ناظر به وضعیت امور ممکن بودن، قوام‌بخش معناداری است. اما معناداری با صادق و کاذب بودن متفاوت است؛ چراکه تنها گزاره معنادار متصف به اوصاف صادق و کذب می‌شود. صادق بودن گزاره منوط به مطابقت آن با یک وضعیت امور موجود است. مثلاً، گزاره «پلنگ‌های وحشی پرواز می‌کنند»، گزاره‌ای معنادار است؛ زیرا ناظر به یک وضعیت امور ممکن است. هرچند، تا جایی که می‌دانیم پلنگ‌ها پرواز نمی‌کنند؛ اما این امر ناظر به یک رابطه امکانی میان «پلنگ بودن» و «پرواز کردن» در جهان پیرامون است. از آنجا که هر دو مدلول، یعنی «پلنگ بودن» و «پرواز کردن» در جهان خارج تعیین دارند، علی‌الاصول می‌توان رابطه‌ای میان آن دو در فضای منطقی تصور کرد. از این رو، گزاره فوق، معنادار اما کاذب است. در نتیجه، مطابق با نظریه تصویری معنا، معنا در خود گزاره مندرج است و تنها برای احراز صادق و کذب آن باید به جهان خارج رجوع کرد.

بنابراین، باید میان شکل‌گیری تصویر و صادق و کذب آن تمایز قائل شد. تکون تصویر در فضای منطقی صورت می‌گیرد و امری امکانی است؛ یعنی ناظر به امکان ارتباط میان امور واقع با یکدیگر در عالم خارج است. به عبارت دیگر، تصویر، یک موقعیت ممکن را در فضای منطقی مصور می‌کند. اگرچه ویژگی دارای تصویر بودن، ناظر به یک امر امکانی در عالم خارج است اما در خود گزاره مندرج است و ناظر به هیچ امر عینی در عالم خارج نیست. بنابراین، معناداری یا واجد تصویر بودن یک گزاره، امری استعلایی و ضروری است. یعنی تکون آن منوط به تجربه و تحقق امور عینی در عالم خارج نیست اما صادق یک گزاره مشروط به رجوع به عالم خارج و مطابقت تصویر آن با واقعیتی است که در عالم خارج تعیین یافته است:

۲/۲۰۱ تصویر، با بازنمایی امکان وجود داشتن و وجود نداشتن وضعیت‌های امور،

واقعیت را تصویر می‌کند.

۲/۲۰۲ تصویر، موقعیت ممکن را در فضای منطقی بازنمایی می‌کند.

۲/۲۰۳ تصویر متضمن امکان موقعیتی است که آن را بازنمایی می‌کند.

۲/۲۱ تصویر یا با واقعیت وفق دارد یا ندارد؛ تصویر یا درست است یا نادرست، یا صادق است یا کاذب.

۲/۲۲ آنچه تصویر بازنمایی می‌کند، مستقل از صدق یا کذب آن، به وسیله صورت تصویری‌اش بازنمایی می‌شود.

۲/۲۲۳ برای اینکه در یابیم تصویری صادق است یا کاذب، باید آن را با واقعیت مقایسه کنیم.

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت تنها گزاره‌هایی معنادارند که ناظر به رابطه میان اموری باشند که علی‌الاصول قابل تصویر کردن در فضای منطقی‌اند. یک وضعیت امور ممکن، ترکیبی ممکن از اشیاء و امور واقع است.

ویتگنشتاین در رساله، قرار گرفتن اشیاء در کنار یکدیگر در یک وضعیت امور ممکن را به درهم‌تنیده شدن حلقه‌های زنجیر تشبیه می‌کند:

۲/۰۳ در یک وضعیت امور، اشیاء مانند حلقه‌های زنجیر در یکدیگر جفت‌وجور می‌شوند.

۲/۰۳۱ در یک وضعیت امور، اشیاء رابطه معینی با یکدیگر دارند.

۲/۰۳۲ نحوه پیوند اشیاء با یکدیگر در یک وضعیت امور، همان ساختار وضعیت امور است.

۲/۰۶۲ از وجود داشتن یا وجود نداشتن یک وضعیت امور نمی‌توان وجود داشتن یا وجود نداشتن وضعیت امور دیگری را استنتاج کرد.

هرچند شیء، واحدی وجودشناختی است که برای حل مشکل تسلسل مفروض گرفته شده، اما مثالی از آن در رساله ذکر نشده است؛ بنابراین کوچکترین واحد وجودشناختی که امکان تشخیص آن وجود دارد، «وضعیت امور ممکن» است. در زبان نیز واحد معناداری گزاره است که از کنار هم قرار گرفتن واژگان چندی تشکیل شده است. هم‌ریختی میان ساختار منطقی گزاره و مدلول آن در عالم خارج قوام‌بخش معناداری است. اگر یک رابطه زبانی علی‌الاصول قابل تصویر باشد، این رابطه ناظر به یک وضعیت امور ممکن است و گزاره‌ای که آن را تصویر می‌کند، معنادار است. در فضای رساله، هم‌ریختی میان صورت منطقی گزاره و وضعیت امور ممکن از منظر سوژه استعلایی احراز می‌شود که برخلاف سوژه تجربی بخشی از عالم نیست، بلکه در مرز آن قرار دارد.

باید توجه داشت معنایی که در اینجا از تصویر مراد می‌شود، استعاری است و هیچ‌گونه دلالت روان‌شناختی ندارد. مراد از تصویر، صورت منطقی گزاره در فضای منطقی است؛ نه تصویر ذهنی سوژه تجربی. در این میان، تصویر نسبتی با سوژه تجربی ندارد و محوریت با سوژه متافیزیکی است. تصویر منطقی در فضای منطقی شکل می‌گیرد، فضای منطقی مرز عالم است و نه جزئی از آن؛ بنابراین، تصویر منطقی نیز جزئی از عالم یا در عالم نیست. تصویر منطقی از منظر سوژه استعلایی و در فضای منطقی شکل می‌گیرد و متصف به اوصافی چون ضرورت و کلیت است.^۱ اما تصویر ذهنی در ذهن سوژه بدن‌مند تجربی شکل می‌گیرد و جزئی از اثانه این عالم است و شأن روان‌شناختی دارد. ویتگنشتاین متقدم به اقتفای فرگه مخالف هرگونه رویکرد روان‌شناسی گرایانه در فلسفه بود و امر روان‌شناختی را فاقد ارزش فلسفی می‌دانست.

۱. در رساله، قوانین منطق به این دلیل که پیشینی و ضروری‌اند، بی‌معنا هستند. این گزاره‌ها ناظر به هیچ وضعیت امور ممکن نیستند؛ از این رو، تصویر ندارند. در نتیجه، گزاره‌های معنادار همواره فاقد ضرورتند؛ زیرا ناظر به امور امکانی‌اند. در واقع، معناداری معطوف به یک امر ممکن است. ویتگنشتاین در فقره ۶/۳۷ می‌گوید: «تنها ضرورتی که وجود دارد، ضرورت منطقی است».

اخلاق، سوژهٔ متافیزیکی و فلسفه در رساله ویتگنشتاین

در دو جستار ویتگنشتاین و رساله منطقی فلسفی و ویتگنشتاین جوان و نظریهٔ تصویری معنا، زمینه و زمانهٔ نگارش رساله به بحث گذاشته شد؛ همچنین مؤلفه‌های مختلف نظریهٔ تصویری معنا تبیین گشت. در این نوشتار، پس از ذکر تکمله‌ای دربارهٔ مفهوم «تصویر»، به بحث از گزاره‌های اخلاقی، «سوژهٔ متافیزیکی» و ماهیت گزاره‌های فلسفی در نظام فلسفی رساله خواهیم پرداخت.

استفاده از استعارهٔ تصویر در رساله بدین منظور است که تأکید شود معنای گزاره نیز همانند معنای یک تصویر در هیچ‌یک از مؤلفه‌های آن به تنهایی یافت نمی‌شود. معنا نتیجهٔ کنار هم قرار گرفتن تمام مؤلفه‌های تشکیل دهندهٔ یک تصویر است:

۲/۱ ما امور واقع را برای خود تصویر می‌کنیم.^۱

۲/۱۴ آنچه تصویر را می‌سازد، عبارت است از اینکه مؤلفه‌های آن به شیوهٔ معینی به یکدیگر مرتبط‌اند.

«معنا» در خودِ تصویر و در خودِ گزاره مندرج است و هیچ مدلول بیرونی در شکل‌گیری و فهم معنای آن نقش ندارد. در عالم خارج و جهان پیرامون مدلول وجود دارد، نه معنا. برای فهم معنای یک تصویر، نیازی به مراجعه به تصاویر دیگر نیست؛ در صورت وجود چنین نیازی، فهم هر تصویر متوقف بر فهم تصویر دیگر می‌شود و ما را دچار تسلسل می‌کند. در مقابل، معنای هر تصویر از کنار هم قرار گرفتن مؤلفه‌های مختلف آن احراز می‌شود؛ بدین معنا، تصویر، معنای خود را نشان می‌دهد. معنای گزاره متوقف بر نحوهٔ چینش و کنار هم قرار گرفتن کلمات در یک گزاره است. برخی از مؤلفه‌های گزاره مدلول دارند و برخی دیگر ندارند. نحوهٔ چینش واژگان در یک گزاره معنادار، متناظر با نحوهٔ چینش مؤلفه‌های انتولوژیک در جهان پیرامون است:

۱۵. این واقعیت که مؤلفه‌های یک تصویر به شیوهٔ معینی به یکدیگر مربوط‌اند حاکی از این مطلب است که اشیاء نیز به همان شیوه به یکدیگر مربوط‌اند.

۱. چنان‌که پیش‌تر آمد، در اینجا مراد از تصویر، تصویر در فضای منطقی است.

معناداری گزاره‌های اخلاقی

پرسش از امکان معناداری گزاره‌های اخلاقی در فضای رساله، به معنای پرسش از امکان برقراری تناظر میان یک گزارهٔ اخلاقی و یک وضعیت امور ممکن است؛ یعنی پرسش از اینکه آیا رابطهٔ میان یک ارزش و امری در عالم خارج علی‌الاصول می‌تواند ناظر به یک وضعیت امور ممکن باشد؟ ویتگنشتاین در فقرات ۴۱.۶ و ۴۲.۶ به‌صراحت از وجود نداشتن ارزش‌ها در جهان پیرامون سخن می‌گوید. از نظر ویتگنشتاین، واژگانی که بر اوصاف اخلاقی دلالت می‌کنند، هیچ مدلولی در عالم خارج ندارند چراکه ارزش‌ها (اعم از ارزش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی)، جزئی از ائانهٔ عالم نیستند. از این رو، گزاره‌هایی که از رابطهٔ میان یک ارزش و یک امر واقع سخن می‌گویند، علی‌الاصول نمی‌توانند معطوف به یک وضعیت امور ممکن باشند. لازمهٔ این سخن این است که مطابق با آموزه‌های رساله، گزاره‌های اخلاقی فاقد معنا هستند.

ویتگنشتاین موضع مختار خود در این باب را در مقالهٔ «درباره اخلاق» با ذکر مثالی توضیح می‌دهد. گزارهٔ اخلاقی «کشتن یک انسان بی‌گناه بد است» و همچنین صحنهٔ قتل را که در آن یک انسان بی‌گناه کشته شده است، در نظر بگیرید. بنابر روایت ویتگنشتاین، اگر ما تمام شواهد موجود و جزئیات صحنهٔ قتل را بکاویم، با امر واقعی که صفت اخلاقی «بدی» بر آن دلالت داشته باشد، مواجه نمی‌شویم. در صحنهٔ قتل با امور واقعی چون بدن مقتول، خون ریخته شده، قفل در شکسته شده و... مواجه هستیم و لاغیر. به عبارت دیگر، هیچ امر واقعی که بتوان از آن تحت عنوان بدی یاد کرد، یافت نمی‌شود. بنابراین، گزارهٔ «کشتن انسان بی‌گناه بد است»، نمی‌تواند ناظر به یک وضعیت امور ممکن باشد. در نتیجه، این گزاره فاقد تصویر و بی‌معناست.

مدعای ویتگنشتاین را می‌توان بر اساس قاعدهٔ اکام نیز توضیح داد. بر اساس قاعدهٔ اکام، از میان تبیین‌های موجه و قانع‌کنندهٔ ممکنه که می‌توان از یک پدیده ارائه داد، تبیینی موجه‌تر و قابل پذیرش‌تر است که مبانی متافیزیکی کمتری را مفروض گرفته باشد. به نظر اکام، نباید بدون دلیل بر تعداد هویتهای عالم افزود. مطابق با تلقی ویتگنشتاین، مفروض گرفتن ارزش‌ها در تبیین پدیده‌ای نظیر پدیدهٔ فوق، غیرموجه است چراکه می‌توان این پدیده را بدون لحاظ کردن چنین فرضی به‌نحو کامل و دقیق توصیف و تبیین کرد. باور بدین امر که ارزش‌ها بی‌نسبت با امر واقع و یا «هست»ها هستند، نسب‌نامهٔ هیومی دارد. به باور هیوم، نمی‌توان از کنار هم قرار دادن گزاره‌های توصیفی و به‌اصطلاح «هست»ها، به «باید»ها و امور هنجاری رسید و از واقعیت‌ها به ارزش‌ها پل زد.

سوژهٔ متافیزیکی^۱

در نظام فلسفی رساله، سوژهٔ متافیزیکی مرز جهان است و هیچ تقرر و تعیینی در جهان ندارد اما تنها از آن منظر است که می‌توان دربارهٔ معناداری، زیبایی‌شناسی، اخلاق، منطق و ریاضیات سخن گفت. بنابراین، اگرچه سوژهٔ متافیزیکی در جهان یافت نمی‌شود، اما نسبتی ضروری با جهان پیرامون دارد و قوام‌بخش سخن گفتنِ معنادار است. به عبارت دیگر، بدون لحاظ کردن منظر استعلایی سوژهٔ متافیزیکی، سوژهٔ تجربی اساساً نمی‌تواند سخن معنادار بگوید و یا شروطی که معناداری را ممکن می‌سازد، برشمارد. سوژهٔ متافیزیکی به جهان از منظر استعلایی و به مثابهٔ یک کل نگاه می‌کند، اما سوژهٔ تجربی بخشی از جهان خارج است. بدن من بخشی از تمامیت امور واقع است:

۵.۶۳۲. سوژه جزو جهان نیست، بلکه مرز جهان است.

۵.۶۳۳. در کجای جهان سوژهٔ متافیزیکی یافت می‌شود؟^۲

۵.۶۳۱. چیزی تحت عنوان سوژه‌ای که فکر می‌کند یا تصویری دارد، وجود ندارد.

اگر کتابی تحت عنوان جهان آن گونه که یافتش می‌نوشتم، آنگاه باید در آن دربارهٔ بدنم نیز گزارشی می‌آوردم و می‌گفتم که کدام اعضاء تابع ارادهٔ من هستند و کدام اعضاء نیستند و غیره؛ این روشی است برای مجزا و منزوی کردن سوژه، یا نشان دادن این امر که به معنایی مهم سوژه وجود ندارد. چراکه تنها از این سوژه است که در این کتاب نمی‌توان ذکر می‌بیند.^۳

۵.۶۴۱. بنابراین، واقعاً در فلسفه به معنایی می‌توان دربارهٔ «من» به شیوهٔ غیرروان‌شناسانه سخن گفت.

آنچه «من» را وارد فلسفه می‌کند، این است که «جهان، جهان من است».

باید دانست که من فلسفی انسان نیست، بدن انسان نیست، یا روان انسان که روان‌شناسی به آن می‌پردازد؛ بلکه، سوژهٔ متافیزیکی است، مرز جهان نه بخشی از آن.

شوپنهاور نیز در تعبیری مشابه می‌گوید: «این جهان، جهان من است». یعنی، من اندیشنده یا من ناظر بر عالم، قوام‌بخش تکون معرفت و معناداری است. مراد از «من» در اینجا، «من» متافیزیکی است و نه «من» تجربی. سوژهٔ متافیزیکی در رسالهٔ پیش از هر امر دیگری، قوام‌بخش معناداری و در نتیجه تعیین کنندهٔ حدود و ثغور معناداری

1 . metaphysical subject

۲ . پاسخ این پرسش منفی است چراکه مطابق با مبانی رساله، سوژهٔ متافیزیکی در جهان پیرامون یافت نمی‌شود.

۳ . ویتگنشتاین در این فقره بیش از هر چیز، بر تفکیک میان سوژهٔ تجربی و سوژهٔ متافیزیکی تأکید دارد.

است و شأنی شبیه سوژه متافیزیکی کانتی دارد. در فلسفه کانت، شروط استعلایی، تکون تجربه را برای سوژه تجربی ممکن می‌سازد. این شروط، جزئی از عالم نیستند بلکه مرزهای عالم هستند؛ شروط استعلایی بیانگر حدود و ثغور تجربه هستند. سوژه متافیزیکی ویتگنشتاین نیز مرز عالم است و سخن گفتن معنادار را برای سوژه تجربی ممکن می‌سازد؛ در رساله، چگونگی سخن گفتن معنادار از منظر سوژه استعلایی تقریر شده است.

ویتگنشتاین با تشبیه سوژه متافیزیکی به چشم، به توضیح نسبت میان سوژه تجربی و سوژه استعلایی می‌پردازد؛ با این شرح که ما همه چیز را به کمک چشم می‌بینیم، اما هیچگاه خود چشم را نمی‌بینیم. تمام آنچه سوژه تجربی می‌بیند، در حکم میدان دید است که تنها توسط سوژه استعلایی (چشم) دیده می‌شود؛ اما خود سوژه استعلایی هرگز تجربه نمی‌شود.

کاری که سوژه متافیزیکی می‌کند، در زمره نشان‌دادنی‌هاست^۱ و نه گفتنی‌ها.^۲ امری که معطوف به یک وضعیت امور ممکن باشد، گفتنی است؛ یعنی می‌توان به نحو معناداری از آن سخن گفت. اما هنگامی که از منظر سوژه استعلایی و ناظر به کل عالم سخن می‌گوییم، گزاره‌ها معطوف به ارتباط میان دو امر مشخص نیستند؛ از این رو، این گزاره‌ها فاقد تصویر و در نتیجه بی‌معنا هستند؛ تمام گزاره‌های اخلاقی، زیبایی‌شناختی، فلسفی، دینی، منطقی و ریاضیاتی از این سخن‌اند. این گزاره‌ها حکایتگر نگرستن به عالم از وجهی ابدی هستند و از امور نشان‌دادنی سخن می‌گویند. نگرستن «از وجه ابدی»^۳، یعنی نگرستن از مرز عالم، از منظر سوژه استعلایی و تجربه کردن عالم به مثابه یک کل. سه مفهوم «سوژه متافیزیکی»، «امر رازآلود» و «نگرستن از وجه ابدی» که در رساله از آنها سخن به میان آمده است، ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند:

۴۴. نفس بودن این جهان رازآلود است، نه چگونگی واقع شدن اشیا در آن.

۴۵. نگاه کردن به جهان از وجه ابدی عبارت است از نظر کردن در آن به مثابه کل ولی کل کرانمند. احساس جهان به مثابه کل کرانمند این است آنچه رازآلود است.

معناداری گزاره‌های فلسفی رساله

چنان که آمد، امور گفتنی ناظر به وضعیت‌های امور ممکن هستند، وضعیت‌هایی که از نسبت و رابطه میان دو امر پرده برمی‌گیرند، به نحوی که می‌توان این روابط را در

1 . showable

2 . sayable

3 . sub specie eterni

فضای منطقی تصویر کرد. در مقابل، امور نشان‌دادنی ناظر به هیچ وضعیت امور ممکن نیستند؛ وضعیت اموری که بتوان آن را در فضای منطقی مصور کرد. امور نشان‌دادنی نتیجه نگرستن سوژه متافیزیکی به عالم از وجه ابدی و تجربه عالم به مثابه یک کل کرانمند است. امور نشان‌دادنی قابل تصویر در فضای منطقی نیستند و به همین دلیل نمی‌توان از آنها به‌نحو معنادار سخن گفت.

حال با توجه به این تفکیک، این پرسش مطرح می‌شود که گزاره‌های فلسفی رساله دارای چه شأنی هستند؟ نظریه تصویری معنا از منظر سوژه متافیزیکی مطرح شده است و عالم را به مثابه یک کل کرانمند در نظر می‌گیرد؛ بنابراین، گزاره‌های فلسفی ویتگنشتاین فاقد تصویر و در نتیجه فاقد معنا هستند. بر اساس قرائت درمان‌گرایانه از رساله، مشکل مطرح شده را می‌توان با توجه به مهمترین فقره رساله که فقره ۵۴. ۶ است و در انتهای کتاب و پیش از فقره پایانی بیان شده است، پاسخ داد:

۵۴. ۶ گزاره‌های من بدین طریق روشنگری می‌کنند: هرکس سخنان مرا درک کند، وقتی که آنها را به مثابه پله‌هایی به کار می‌گیرد تا از آنها بالا رود و به ورای آنها برسد، نهایتاً درمی‌یابد که این گزاره‌ها مهم‌اند. (او باید، به تعبیری، پس از بالا رفتن از نردبان آن را به دور افکند).

او باید از این گزاره‌ها فرا رود، آن وقت جهان را درست می‌بیند.

بر اساس قرائت درمان‌گرایانه، این فقره بیش‌از هر فقره دیگری متضمن ایده اصلی ویتگنشتاین در رساله است: ما نمی‌توانیم به مدد زبان طبیعی یک نظام فلسفی بنا کنیم. ویتگنشتاین رساله را بدین منظور نوشته است تا به ما نشان دهد که نمی‌توان فلسفید. به تعبیر دیگر، لودویگ جوان بر آن است تا توضیح دهد که نمی‌توان به مدد زبان طبیعی فلسفه‌ورزی کرد. با این توصیف، گزاره‌های فلسفی در فضای رساله به چه معنایی روشنگری می‌کنند؟

بر اساس قرائت درمان‌گرایانه، فلسفه شامل ایده‌های ایجابی درباره عالم نیست؛ یعنی، برخلاف درک متعارف از فلسفه، به علم ما درباره عالم نمی‌افزاید چراکه فلسفه بیش‌از آنکه متضمن ایده‌های محتوایی^۱ و مشت پرکن باشد، صیغه سلبی^۲ دارد. در واقع، تفلسف سبب می‌شود که فرد عالم را از منظری دیگر و به‌نحوی متفاوت ببیند و تجربه کند. بنابراین، اگرچه گزاره‌های فلسفی فاقد معنا هستند، (زیرا ناظر به کل عالم سخن می‌گویند و فاقد تصویرند)، اما دارای کارکرد هستند؛ لازمه این سخن آن است که کار

1 . substantive

2 . negative

فلسفی متضمن کشف و رفع کژتابی‌های زبان است و لاغیر. اما بر اساس قرائت استعلایی، فقره ۵۴. ۶ با دیگر فقرات کتاب ناسازگار است و رساله را دچار پارادوکس می‌کند. مطابق با قرائت استعلایی، آموزه اصلی رساله، «نظریه تصویری معنا» است و ویتگنشتاین در کسوت یک فیلسوف، یک نظریه فلسفی به دست داده است؛ حال آنکه بر اساس قرائت درمان‌گرایانه، رساله متضمن ایده‌های روشن و ایجابی نیست و سخنان ویتگنشتاین بیشتر سویه‌های سلبی و ایضاحی و درمان‌گرایانه دارد.

مرگ و سکوت در رساله ویتگنشتاین

در بخش‌های پیشین، زمینه و زمانه نگارش رساله به بحث گذاشته شد. همچنین مؤلفه‌های مختلف نظریه تصویری معنا تبیین گشت. علاوه بر این، تلقی ویتگنشتاین از «سوژه متافیزیکی»، «اخلاق» و ماهیت گزاره‌های فلسفی توضیح داده شد. در این نوشتار، به فقرات انتهایی رساله و مشخصاً تلقی لودویگ جوان از مفهوم «مرگ» خواهیم پرداخت، همچنین تلقی‌های مختلف از مفهوم «سکوت» در فقره آخر رساله و ناسازگاری درونی پروژه رساله به روایت نگارنده به بحث گذاشته خواهد شد. ویتگنشتاین در فقرات ۶/۴۳۱، ۶/۴۳۱۱ و ۶/۴۳۱۲ درباره پدیده مرگ سخن گفته است:

۶/۴۳۱ پس با مرگ هم جهان تغییر نمی‌کند، بلکه خاتمه می‌یابد.
 ۶/۴۳۱۱ مرگ رویدادی در زندگی نیست: ما زندگی نمی‌کنیم تا مرگ را تجربه کنیم. اگر ابدیت را بی‌زمانی معنا کنیم نه مدت زمانی نامحدود، آنگاه زندگی ابدی متعلق به کسانی است که در حال زندگی می‌کنند.

زندگی ما پایانی ندارد، همان‌طور که میدان دید ما مرزی ندارد.
 ۶/۴۳۱۲ نه تنها تضمینی برای فناپذیری زمانی روح انسان، یعنی زندگی ابدی آن پس از مرگ، وجود ندارد، بلکه این فرض، پیش از هر چیز، از به انجام رساندن هدفی که همیشه برای آن به کار رفته است، کاملاً ناتوان است. مگر با بقای ابدی من معمایی حل خواهد شد؟ آیا آن زندگی ابدی خودش همان قدر معماگونه نیست که زندگی کنونی؟ راه حل معمای زندگی در مکان و زمان بیرون از مکان و زمان واقع است.

(این مطمئناً راه حل هیچ‌یک از مسائل علم طبیعی نیست که مورد نیاز است).
 به گواهی رساله و روزنگاشت‌ها، که در فاصله بین سال‌های ۱۹۱۶-۱۹۱۴ نوشته شده، لودویگ جوان فیلسوفی مرگ‌اندیش بوده است. همچنین، سوبه‌های آگزیستانسیل و معنوی تأملات دوران نخست فلسفی او امری آشکار است. برای روشن شدن موضع ویتگنشتاین درباره مرگ، خوب است از تفکیک میان سوژه تجربی و سوژه متافیزیکی

استفاده کنیم. با توجه به این تفکیک، می‌توان به دو طریق دربارهٔ مرگ سخن گفت: مرگ سوژهٔ تجربی. مرگ بیولوژیک و طبیعی سوژهٔ تجربی، اتفاقی نظیر سایر اتفاقاتی است که در جهان پیرامونی رخ می‌دهد. مرگ سوژهٔ تجربی، یک «وضعیت امور موجود»^۱ است. بر اثر تأثیر پدیده‌های طبیعی بر روی یکدیگر، زمان مشخصی یک ارگانیسم از فعالیت طبیعی خود باز می‌ایستد. این وضعیت امور موجود، تغییری در جهان ایجاد نمی‌کند و همسنگ دیگر وضعیت‌های امور موجود است. از این منظر، می‌توان مرگ سوژهٔ تجربی را از منظر علمی و تجربی مورد بررسی قرار داد، منظری که اهمیت فلسفی ندارد.

مرگ مدّ نظر عارفان نیز اتفاقی است که در جهان رخ می‌دهد. از منظر وجودشناختی، مردن متضمن ترک کردن عالم کون و فساد و درنوردیدن عالم خیال و رسیدن به ساحت بی‌چون هستی است، همان‌که مولوی از آن به «عدم» یاد می‌کند و سپهری آن را «هیچ» و «هیچستان» می‌نامد:

پس عدم گردم چون ارغنون
گویدم کانا الیه راجعون^۲
(«ورفت تالِب هیچ / و پشت حوصلهٔ نورها دراز کشید / و هیچ فکر نکرد / که ما میان پریشانی تلفظ درها / برای خوردن یک سب / چقدر تنها ماندیم»^۳).

در نگرش عرفانی، مردن و روی در نقاب خاک کشیدن به معنای نیست و نابود شدن نیست؛ بلکه، متضمن عبور از جهان مادی و پای نهادن به هستی بی‌کران و بی‌نهایت است؛ از این رو، فرا رسیدن تجربهٔ مرگ با نوعی تحول وجودشناختی همراه است. همچنین، آنچه در زبان عرفا به «فناء فی الله» تعبیر شده است و متضمن از خود خالی شدن و از امر بی‌کران پر شدن و با او یگانه گشتن است، قرابتی با قرائت عرفانی از مرگ دارد.

۲. مرگ سوژهٔ استعلایی. تأمل فلسفی دربارهٔ مرگ به روایت ویتگنشتاین متضمن تأمل دربارهٔ این پدیده از منظر سوژهٔ متافیزیکی است و سوژهٔ استعلایی دارد. با محقق شدن مرگ از منظر سوژهٔ استعلایی، جهان فرد به پایان می‌رسد. به عبارت دیگر، جهان از منظری که بر فرد پدیدار می‌شود به پایان می‌رسد؛ حال آنکه جهان فیزیکی به کار خود ادامه می‌دهد. بنابراین، از منظر استعلایی با مرگ «من»، جهان «من» جهانی که بر «من» به مثابه سوژهٔ استعلایی پدیدار شده است از میان می‌رود. در اینجا، سخن از

1 . existing state of affairs

۲ . جلال‌الدین بلخی، مثنوی معنوی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، دفتر سوم، بیت ۳۹۰۵.

۳ . سپهری، سهراب، هشت کتاب، دفتر «حجم سبز»، شعر «دوست».

مرگ «منی» است که در مرز عالم است و نه در عالم. با مرگ «من»، جهان تغییر نمی‌کند زیرا آنچه علت مرگ است، از میان رفتن سوژهٔ متافیزیکی و «منی» است که با جهان و زندگی یکی شده است. با در رسیدن مرگ، جهان برای «منی» که با جهان یکی شده است، خاتمه می‌یابد؛ نه برای امور واقع و دیگر سوژه‌های تجربی که در جهان می‌زیند. با فرا رسیدن مرگ، جهان تغییر نمی‌کند؛ اما جهان کسی که مرگ با «من» او عجین است، به پایان می‌رسد.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست بر این باورند که تنها از این منظر می‌توان دربارهٔ مرگ و میرایی اندیشید و از آن آگاهی داشت. انسان تنها موجودی است که می‌داند می‌میرد. دیگر موجودات تنها به‌نحو غریزی درکی از مرگ و مردن دارند؛ تنها انسان است که «مرگ آگاهی» دارد و درک و تلقی او از پدیدهٔ مرگ مسبوق به مواجهه با جهان پیرامون و تفتن یافتن به این حقیقت است که روزی روی در نقاب خاک می‌کشد و صحنهٔ تئاتر هستی را ترک می‌کند. برای فهم ژرف‌تر مفهوم «زندگی ابدی» در فقرات ۶/۴۳۱۲ و ۶/۴۳۱۱ رساله، خوب است نقل قول دیگری از ویتگنشتاین را در نظر آوریم:

«باید در برابر دشواری زندگی بیرونی به بی‌اعتنایی برسیم... فقط کافی است به جهان بیرونی وابسته نباشی؛ آن‌وقت لازم نیست از آنچه در آن روی می‌دهد، بترسی... وابسته بودن به چیزها راحت‌تر است تا به انسان‌ها. فقط کسی که نه در زمان که در حال زندگی می‌کند، سعادت‌مند است. برای زندگی در حال، مرگی وجود ندارد.... انسان نمی‌تواند بی‌درنگ خود را سعادت‌مند سازد. کسی که در حال زندگی می‌کند، بدون ترس و امید زندگی می‌کند.... ترس از مرگ بهترین نشانهٔ زندگی نادرست یعنی زندگی بد است»^۱.

با مدنظر قرار دادن نقل قول فوق، می‌توان چنین انگاشت که «زندگی ابدی» در نظام ویتگنشتاینی متضمن سه مؤلفه است: «زندگی در حال»، «زندگی درونی» و «زندگی بی‌پرسش». زندگی ابدی اصیل متضمن آتش زدن در گذشته و آینده است؛ زندگی کردن در حال و «آب‌تنی کردن در حوضچهٔ اکنون». علاوه بر این، کسی که زندگی ابدی پیشه کرده، بیش از هر چیز دل‌مشغول احوال خویش است و تلاطم‌های وجودی خود را واکاوی می‌کند و زندگی درونی دارد. درعین حال، زندگی ابدی به روایت ویتگنشتاین، مشحون از پرسش‌های فلسفی و کلامی معماگونه نیست، پرسش‌هایی که نمی‌توان برای آنها پاسخ نهایی و فیصله‌بخشی یافت؛ بلکه، معطوف به زندگی اینجایی

۱. به نقل از: حسینی، مالک، ویتگنشتاین و حکمت، تهران، هرمس، ۱۳۸۸، صفحات ۱۶۵-۱۶۴.

اکنونی است.^۱ پس از طرح مفاهیم «زندگی ابدی» و «مرگ»، به «سکوت» می‌رسیم. ویتگنشتاین در آخرین فقره رساله می‌گوید:

«دربارۀ آنچه نمی‌توان سخن گفت، باید به سکوت گذشت.».

چنان‌که درمی‌یابم، می‌توان به چهار نحو این سکوت را فهمید و از آخرین فقره رساله پرده برگرفت:^۲

۱. سکوت سلبی: بر اساس خوانش حلقهٔ وین از رساله، آنچه نمی‌توان به نحو معنا دار از آن سخن گفت (امور نشان‌دانی به تعبیر ویتگنشتاین)، اساساً وجود ندارد؛ چرا که جهان عبارت است از «تمامیت امور واقع»^۳، تمامیت امور واقع نیز نسبت وثیقی با وضعیت‌های امور ممکن دارد. لازمهٔ این سخن این است که امور نشان‌دانی وجود ندارند.

۲. سکوت خشی: مرزهای زبان، مرزهای جهان نیز هستند. هنگامی که به مرزهای جهان می‌رسیم، زبان به تعطیلات می‌رود و نمی‌توان از اموری که معطوف به خارج از این مرزها هستند، به نحو معنا داری سخن گفت. لازمهٔ این سخن، اتخاذ موضع انتولوژیک دربارهٔ ورای مرزها نیست، نفیاً و اثباتاً؛ بلکه حکم به تعلیق حکم کردن است. مطابق با این تلقی از سکوت فقرهٔ پایانی رساله، ویتگنشتاین در مقام تأکید بر این امر است که زبان حدود و ثغوری دارد و بیرون از این مرز که ناظر به ورای جهان پیرامونی و «تمامیت امور واقع» است، قابل استفاده نیست. از این رو، در این قلمرو باید حکم به تعلیق حکم کرد و دم فرو بست و سکوت پیشه کرد.

۳. سکوت عرفانی: مطابق با این تلقی از سکوت، هجوم معانی به ذهن و ضمیر عارف به قدری عظیم است که زبان محمل مناسبی برای ابراز یافته‌ها و اذواق و مواجید شخصی با دیگران نیست. برای درک روشن‌تر این مطلب، می‌توان دست کم دو نوع سکوت عرفانی را از یکدیگر تفکیک کرد و بازشناخت:

الف. سکوت وجودشناختی: در اینجا سخن بر سر درنوردیده شدن مرز میان سالک و امر متعالی بی‌کراں است. گویی سالک، مستحیل در امر بی‌کراں می‌شود و دیگر خودی از او برجای نمی‌ماند، نظیر وحدت و یگانگی میان قطره و دریا. در واقع، به لحاظ وجودشناختی، غیریت سالک از مبدأ عالم از میان رخت برمی‌بندد و دیگر مرزی میان «من» و «او» بر جای نمی‌ماند:

۱. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: دباغ، سروش، ترجمه و شرح رسالهٔ منطقی فلسفی، تهران، هرمس، صفحات ۲۸۰-۲۷۲.

۲. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: دباغ، سروش، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفهٔ ویتگنشتاین، «سکوت در تراکتاتوس»، تهران، صراط، ۱۳۹۳، چاپ سوم، صفحات ۴۶-۲۳.

3. totality of facts

گفتی اسرار در میان آور کو میان اندر این میان که منم
 بحر من غرقه گشت هم در خویش بوالعجب بحر بی کران که منم
 گفتم ای جان تو عین مایی گفت عین چه بود در این عیان که منم^۱
 در این تلقی از سکوت عرفانی، «غیریت» و «تویی» و «مایی» در یکدیگر ادغام
 می‌شوند و مرزها و تعین‌ها به کنار می‌روند.

ب. سکوت دلالت‌شناختی: این سکوت پس از فرا رسیدن هوشیاری و سپری شدن
 تجربهٔ یگانگی و اتحاد سر برمی‌آورد. در اینجا، سالک در مقام صورت‌بندی تجارب
 نابِ اگزیستانسیل خود برمی‌آید، اما درمی‌یابد که قادر نیست چنان که باید، بر آن
 تجارب غیرزبانی جامه‌ای از الفاظ و عبارات بپوشاند و آنها را در قالب گزاره‌هایی چند
 صورت‌بندی کند. زیرا او موجودی کرانمند و محدود است، حال‌آنکه آنچه متعلق
 تجربه واقع شده است و سالک به سراغ آن رفته، بی‌کران است و «بحر بی‌کران در
 ظرف ناید». گلهٔ عرفان از تنگنای زبان ناظر به همین مقام است. به نظر می‌رسد عرفا
 در اینجا با موقعیت متناقضی مواجه‌اند. از یک سو، ابزار و محملی غیر از زبان برای
 ادای مقصود و دادوستد معنایی در جامعهٔ انسانی یافت نمی‌شود و جهت صورت‌بندی
 تجارب اگزیستانسیل، گریز و گزیری از به‌کار بستن زبان نیست. از سوی دیگر، آن
 معنایی بلندی که در تجارب عرفانی بر سالک مکشوف می‌شود، به‌طور کامل نمی‌تواند
 در زبان ریخته شود و در قالب عبارات درآید؛ گویی زبان، قصور ذاتی دارد. پس، کاش
 این واسطه کنار می‌رفت و هستی خود سخن می‌گفت:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
 هرچه گویی ای دم هستی از آن پردهٔ دیگر بر او بستی بدان
 آفت ادراکِ آن، فال است و حال خون به خون شستن محال است و محال^۲

۴. سکوت درمانی: مطابق با قرائت درمان‌گرایانه، ماحصل تأملات و نظریه‌پردازی‌های
 ویتگنشتاین در رساله، تفتن یافتن به بی‌معنایی گزاره‌هایی است که ناظر به کل هستی
 است. به نزد قائلان به این قرائت از فقرهٔ انتهایی رساله، لودویگ جوان در کل رساله
 نظریه‌پردازی کرده تا به مخاطب نشان دهد که باید سپر انداخت و نظریه‌پردازی فلسفی
 را فرو نهاد و به زبان طبیعی بازگشت.

چنان‌که درمی‌یابم، سکوت رساله، که هم‌عنان با امور نشان‌دادنی است و از دوگانهٔ
 «گفتنی / نشان‌دادنی» نشأت می‌گیرد، بیش‌از هر چیز معطوف به تغییر قواعد سخن

۱. جلال‌الدین بلخی، کلیات شمس، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، هرمس، ۱۳۸۶.

۲. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۴-۴۷۲۴.

گفتنِ معنا دار است. در جایی که این قواعد تغییر پیدا می‌کند، زبان دیگر ابزار مناسبی برای انتقال معنا و تخاطب زبانی نیست؛ نه اینکه مطابق با تلقی عرفانی از سکوت رساله، کاربر زبان از فرط پُری نتواند سخن بگوید. با عنایت به روح حاکم بر فضای رساله، «سکوت خنثی» در مقام قیاس با دیگر انواع سکوت، قرائت موجه‌تری از این مفهوم به دست می‌دهد.^۱

ناسازگاری درونی پروژه فلسفی رساله

بنابر آنچه آمد، «نظریه تصویری معنا» در رساله، واجد مفروضات وجودشناختی چندی است. رساله با تبیین ویژگی‌های جهانی پیش‌زبانی و مستقل از کاربر زبان آغاز می‌شود. علاوه بر آن، این نظریه صیغه استعلایی پررنگی نیز دارد و «سوژه متافیزیکی» را قوام‌بخش پیدایی معناداری می‌انگارد. سخن گفتن معنادار متوقف بر هم‌ریختی میان ساختار منطقی گزاره‌ها و وضعیت‌های امور ممکن در جهان پیرامون است. احراز این شروط تنها از منظر سوژه استعلایی متصور است؛ علاوه بر این، اندراج مفاهیم کلیت و ضرورت در نظام فلسفی رساله نیز تنها از منظر استعلایی متصور و امکان‌پذیر می‌شود. چنان‌که درمی‌یابیم، کنار هم قرار گرفتن مؤلفه‌های اتولوژیک و استعلایی رساله، نوعی ناسازگاری درونی در آن پدید آورده است. در واقع، ویتگنشتاین با مفروض گرفتن سوژه استعلایی، بر آن است تا از معناداری و کلیت و ضرورت آن سراغ بگیرد؛ که ضرورت فلسفی در جهان پیرامون یافت نمی‌شود؛ بلکه، در مرز عالم واقع شده است. از سوی دیگر، «هم‌ریختی» میان گزاره و مدلول آن در عالم خارج، قوام‌بخش نظریه معناداری در رساله است. ویتگنشتاین از «شیء» و «امر واقع» در فضای رساله به نحوی که تقرر و تعیین وجودشناختی و پیش‌زبانی دارند، سخن می‌گوید؛ هم‌زمان از سوژه‌ای متافیزیکی سخن می‌گوید که در مرز عالم واقع شده است و از لوازم پذیرش آن، نفی و نادیده انگاشتن «جهان پیش‌زبانی» است. ویتگنشتاین برای خروج از این ناسازگاری سه راه در پیش داشت:

۱. تنها به مبانی و مفروضات وجودشناختی رساله و نتایج منطقی برگرفتن آن ملتزم و وفادار بماند.
۲. تنها به آموزه «سوژه متافیزیکی» و لوازم منطقی مرتب بر پذیرش آن پایبند باشد.

۱. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به فایل‌های صوتی سیزده‌گانه «فلسفه ویتگنشتاین مقدم» در لینک زیر:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

۳. از فرض «سوژه متافیزیکی» عدول کرده، معناداری را صرفاً از منظر سوژه تجربی تبیین کند.

ویتگنشتاین در دوره دوم حیات فلسفی خویش، راه سوم را در پیش گرفت. پروژه فلسفی ویتگنشتاین متأخر از سوژه استعلایی سراغ نمی‌گیرد؛ در مقابل، سوژه تجربی با به کار بستن واژگان در سیاق‌های گوناگون در پیدایی معانی واژگان مشارکت می‌کند.^۱ ویتگنشتاین متقدم برای تبیین مسأله معناداری، به سروقت مرزهای عالم و سوژه متافیزیکی رفت اما ویتگنشتاین متأخر به سراغ سوژه تجربی رفت؛ سوژه‌ای که در عالم واقع شده است نه در مرز عالم و تعامل او با دیگر کاربران زبان و جهان پیرامون و «اشتغال به عمل ورزیدن»^۲ آن، قوام‌بخش معناداری است.

۱. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به فایل‌های صوتی سیزده گانه «فلسفه ویتگنشتاین متأخر» در لینک زیر:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

2 . being engage in practice

فلسفه ویتگنشتاین متأخر

کاوش‌های فلسفی^۱ مهم‌ترین کتاب در دوره دوم تفکر فلسفی ویتگنشتاین است. این اثر در سال ۱۹۵۳، دو سال پس از وفات وی، انتشار یافت. کتاب سرشار از بصیرت‌هایی است که وی هنگام تدریس به دانشجویان خود طرح کرده است. کاوش‌ها حالت روند و آیندی دارد و کل کتاب، گفت‌وگوی نویسنده با خودش است؛ تا آنجا که در برخی قسمت‌ها تشخیص مرجع ضمیر دشوار است. کاوش‌ها برخلاف رساله، نظم سیستماتیک ندارد؛ به همین دلیل، برخی از شارحان ویتگنشتاین معتقدند که در آن، موضوع منسجمی که ابتدا تا انتهای کتاب را به هم پیوند دهد، یافت نمی‌شود. در برخی از موارد یک فقره نقل شده است و چند صفحه بعد، بار دیگر نویسنده به آن بازگشته است. از این رو، باید با تقسیم‌بندی موضوعی و فقره‌بندی به مطالعه کتاب پرداخت.

لازم به ذکر است که ویتگنشتاین دو دوره فلسفی دارد: دوره متقدم و دوره متأخر.^۲ وی در سال ۱۹۳۳، امهات مطالبی را که در دوران نخست فلسفی خویش مطرح کرده بود، به کنار نهاد و به نقد آرای سابق خویش همت گمارد. رساله و یادداشت‌ها^۳ متعلق به دوران متقدم هستند و کاوش‌های فلسفی، برگه‌ها^۴، درباب یقین^۵، ملاحظاتی درباره مبانی ریاضیات^۶ و فرهنگ و ارزش^۷، نماینده دوران متأخر تفکر وی هستند.

«نظریه تصویری معنا»، نظریه مختار ویتگنشتاین متقدم در رساله است و متضمن این آموزه است که زبان ذاتی دارد. بر اساس «نظریه تصویری معنا»، زبان ماهیت گزاره‌ای دارد و گزاره ماهیت تصویری. بدین معنا، ویتگنشتاین متقدم زبان را دارای ذات می‌داند

۱ . *Philosophical Investigations* از این پس، به اختصار آن را کاوش‌ها خواهم خواند.

۲ . تنها کتاب ویتگنشتاین که در زمان حیاتش منتشر شد، رساله منطقی فلسفی است. سایر کتاب‌های وی بعد از وفات او چاپ شدند.

3 . *Notebook*

4 . *Zettel*

5 . *On Certainty*

6 . *Remarks on the Foundations of Mathematics*

7 . *Culture and Value*

و نظریه معناداری وی رویکردی ذات‌گرایانه دارد.

ویتگنشتاین در دوره دوم فلسفی خود به نقد «نظریه تصویری معنا» پرداخت. این نقد با تکیه بر نقش شهودهای زبانی در تکون معناداری سامان یافته است. براساس این آموزه، ویتگنشتاین در دوره دوم فلسفی خود، صورت‌بندی جدیدی از آراء و نظریات خویش ارائه کرد. او در این دوره قائل به وجود ذاتی برای زبان نبود و در امکانات زبان به دیده عنایت نگریست. در نتیجه «نظریه کاربردی معنا»^۱ را جایگزین «نظریه تصویری معنا» کرد. وی در این دوره کوشید تا شهودهای زبانی را بر اساس مفهوم «بازی زبانی»^۲ تبیین کند. اصطلاح «بازی زبانی» از مفاهیم کلیدی دوره دوم حیات فکری ویتگنشتاین است. او همچنین در تلاش برای ایضاح نحوه به کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف و تبیین چگونگی معناداری بود.

کاوش‌های فلسفی با نقدی بر نظریه آگوستین^۳ درباره زبان آغاز می‌شود. در فقره نخست کتاب نقل قولی از اعترافات آگوستین آمده است:

فقره^۴: «هنگامی که آنان (بزرگ‌ترها) چیزی را نام می‌بردند و در همان حال به‌سوی چیزی حرکت می‌کردند، این را می‌دیدم و می‌فهمیدم آوایی که ادا می‌کنند، چیزی را که می‌خواهند بدان اشاره کنند، صدا می‌زند. حرکات بدنی‌شان، نیت‌شان را نشان می‌داد، گویی این زبان طبیعی همه مردمان است: حالت بیانی چهره، بازی چشم‌ها، حرکت دیگر اعضای بدن و لحن صدا که حالت ذهنی ما را در هنگام جستن، داشتن، رد کردن یا اجتناب از فلان چیز بیان می‌کند. پس با شنیدن واژه‌هایی که مکرر در جایگاه درست خود، در جمله‌های مختلف به کار رفته‌اند، به تدریج یاد گرفتم که بفهمم به چه چیزهایی دلالت می‌کنند و پس از آنکه یاد گرفتم با دهانم این نشانه‌ها را شکل دهم، از آنها برای بیان خواست‌های خودم بهره گرفتم».

این سخن آگوستین، توصیف یک نحوه از یادگیری معانی واژگان و ارتباط الفاظ و مدلول آنها در عالم خارج است. پس از آن، ویتگنشتاین می‌کوشد رویکرد آگوستین نسبت به زبان را تبیین کند و سپس نقد نماید.

... به نظرم این سخنان، تصویری ویژه از ذات زبان انسانی به ما عرضه می‌کنند و آن این است: یک‌یک واژه‌های زبان چیزها را می‌نامند جمله‌ها ترکیب‌های این نام‌ها

1 . usage theory of meaning

2 . language game

3 . St. Augustine

۴ . تمام نقل‌قول‌ها از کاوش‌ها، از ترجمه فریدون فاطمی (نشر مرکز: تهران، ۱۳۸۱) با اندکی دخل و تصرف برگرفته شده است.

هستند. در این تصویر از زبان، ریشه‌های اندیشه زیر را می‌یابیم: هر واژه معنایی دارد. این معنا هم وابسته (متضایف) واژه است. چیزی است که واژه به‌جای آن می‌نشیند. آگوستین از اینکه تفاوتی میان انواع واژه وجود داشته باشد، سخن نمی‌گوید. اگر یادگیری زبان را به این طریق توصیف کنید، به عقیده من دارید در درجه اول به نام‌هایی چون «میز»، «صندلی»، «نان» و نام‌های کسان می‌اندیشید و نام‌های برخی از کنش‌ها و خواص را فقط در درجه دوم در نظر می‌گیرید و بقیه انواع واژه را هم به امان خدا رها کرده‌اید.

حال به کاربرد زیر از زبان بیندیشید. کسی را برای خرید می‌فرستم. تکه کاغذی به او می‌دهم که بر روی آن نوشته شده است: «پنج سیب سرخ». وی کاغذ را نزد مغازه‌دار می‌برد، مغازه‌دار کشویی را که روی آن «سیب» نوشته شده است، باز می‌کند؛ بعد، در یک جدول کلمه «سرخ» را پیدا می‌کند و می‌بیند جلوی آن کدام نمونه رنگ هست. بعد دنباله اعداد اصلی را می‌شمارد [یک، دو، سه، چهار، پنج...]. فرض می‌کنم که آنها را از بر است تا به واژه «پنج» برسد و برای هر عدد یک سیب از همان رنگ نمونه از کشو برمی‌دارد. به این روش و امثال آن است که با واژه‌ها عمل می‌کنند. «اما وی چطور می‌داند که کجا و چگونه باید دنبال واژه «سرخ» بگردد و با واژه «پنج» چه باید کند؟». خوب، فرض می‌کنم وی به گونه‌ای که وصف کردم عمل می‌کند. توضیحات جایی به پایان می‌رسد. اما معنای واژه «پنج» چیست؟ اصلاً چنین چیزی اینجا مطرح نیست، فقط این امر مطرح است که واژه «پنج» چگونه به کار می‌رود.

این رویکرد به زبان را «رویکرد تصویری» می‌نامند. باور به چنین دیدگاهی درباره زبان شایع است و آگوستین به‌عنوان نماینده این طرز تفکر معرفی شده است. فرگه، راسل و ویتگنشتاین در دوره ابتدایی تأملات فلسفی خود، رویکردی تصویری به زبان داشته‌اند.^۱ براساس این رویکرد، جایگاه هر واژه تنها در درون گزاره مشخص می‌شود، واژگان معطوف به مدلول‌های خود در عالم خارج‌اند و چینش واژگان در کنار یکدیگر قوام‌بخش معناداری است. در همین فقره ویتگنشتاین تئوری مشهور خود در رساله، یعنی «نظریه تصویری معنا» را مطرح کرده است و آن را نقد می‌کند. وی سعی دارد نشان دهد که برای نظام واژگانی ما، صورت دیگری از معناداری نیز وجود دارد. به باور وی بحث بر سر این نیست که واژگان، در زبان به چه مدلولی اشاره می‌کنند بلکه مهم این است که واژگان را کاربران زبان چگونه به کار می‌برند. ویتگنشتاین متأخر در

۱. رأی ویتگنشتاین مقدم درباره زبان متأخر از نظریه زبان آگوستین است. این تأثیرپذیری هم علل وجودی و هم علل کلامی مسیحی دارد. اگرچه ویتگنشتاین یک مسیحی به معنای متعارف نبود اما در آغوش سنتی مسیحی می‌زیست و کتاب اعترافات آگوستین را خوانده بود.

توضیح چگونگی معناداری به جای استفاده از تصویر، به بحث از چگونگی به کار بسته شدن واژگان در سیاق‌های مختلف می‌پردازد. نظریه کاربردی معنا، قوام‌بخش نگاه ویتگنشتاین متأخر به مسئله معناداری است.

استدلال ویتگنشتاین برای این مدعا چیست؟ ویتگنشتاین بر این باور است که اشاره کردن به تنهایی نمی‌تواند چگونگی تکوین معنا را توضیح دهد. او استدلال خود را بر شهودهای زبانی متعارف مبتنی می‌سازد. به نظر وی زمانی معنای یک واژه احراز می‌شود که به چگونگی کاربرد آن توسط کاربران زبان توجه کنیم. به عنوان مثال، برای احراز معنای واژه «پنج»، باید دید که کاربران زبان چگونه این واژه را در سیاق‌های گوناگون به کار می‌برند.

ویتگنشتاین متأخر با طرح بحث از «کاربرد» در تبیین معناداری، از رویکرد ذات‌گرایانه خویش درباره زبان عدول می‌کند. لازمه این نگرش این است که یک واژه در سیاق‌های گوناگون به معانی مختلف به کار بسته می‌شود. به عنوان مثال، از واژه «قرمز» ممکن است در یک سیاق رنگ قرمز مراد شود و در سیاق دیگر واژه «قرمزته»؛ به عبارت دیگر، ممکن است به طرفداران یک تیم اشاره داشته باشد. بنابراین، به جای توجه به ذات زبان، باید به کاربرد زبان در سیاق‌های مختلف توسط کاربران آن توجه کرد.

از نظر ویتگنشتاین، هنگام توصیف پدیده‌ای، توضیحات در جایی به پایان می‌رسد. به عنوان مثال، در پاسخ به پرسش از معنای واژه «میز» می‌گوییم: «میز بودن شامل مؤلفه‌های الف، ب، ج و... است». در واقع، کاربر زبان می‌خواهد با اشاره کردن به مصادیق متعدد، توضیح دهد که مفهوم «میز» از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده است و بر چه مصادیقی دلالت می‌کند. وی تعاریفی از این دست را تعریف اشاری^۱ می‌نامد. در این بین، پرسش ویتگنشتاین از این قرار است که «آیا وقتی به یک صندلی یا میز لقی یا شکسته اشاره می‌کنیم، به لقی بودن یا شکسته بودن آن نیز اشاره می‌کنیم؟» اگر معنای یک واژه متوقف بر تعریف اشاری باشد، این اشاره باید ضخامت، جنس و... میز را نیز شامل شود؛ امری که با شهودهای زبانی عرفی ما مطابقت ندارد چرا که احراز معنای واژه‌ای چون «میز»، فی‌المثل متوقف بر دانستن میزان ضخامت آن نیست. ویتگنشتاین با ذکر مثال‌های مختلف، نشان می‌دهد که تعریف اشاری قوام‌بخش پیدایی معنای یک واژه نیست. از نظر وی، مهم این نیست که کاربر زبان به چه چیزی اشاره می‌کند بلکه مهم این است که در چه شرایطی این کار را می‌کند. به عبارت دیگر، مهم این است که کاربر زبان چگونه از زبان استفاده می‌کند.

۱ . ostensive definition

به نظر ویتگنشتاین، برخلاف تصور اولیه کاربران زبان، معنای یک واژه متوقف بر تعریف اشاری نیست و نمی‌توان با توصیف صرف، به معنای یک واژه دست یافت. اگر تعریف اشاری ملاک معناداری باشد، آنگاه برای احراز معنای یک واژه باید به تمامی مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن اشاره کرد اما در مقام عمل کاربران زبان این چنین عمل نمی‌کنند. به عنوان مثال، با اشاره به یک میز به کودک می‌گوییم: «این میز است». آنچه در اینجا مدنظر است، لزوماً دسته‌دار بودن و یا رنگ میز و... نیست؛ به همین دلیل کودک می‌فهمد که واژه میز نه فقط به این میز خاص، بلکه به انواع میزهای شکسته، سه‌پایه و... نیز دلالت دارد.

تعریف اشاری نتیجه رویکرد آگوستینی به زبان است. ویتگنشتاین متقدم نیز معناداری را از طریق تعریف اشاری ممکن می‌دانست. اما در دوره دوم تفکر خویش با عنایت به شهودهای زبانی عرفی و نقش کاربر زبان در پیدایش معنا، دریافت که احراز معنای واژگان، متوقف بر توصیف تمام خصوصیات یک پدیده نظیر میز، درخت، صندلی و... نیست. تأمل ویتگنشتاین در شهودهای زبانی عرفی به نتایج نوینی انجامید و آنچه تاکنون از فرط وضوح دیده نمی‌شد، جلوه‌گر شد و بر اساس آن ارائه صورت‌بندی متفاوتی از امور ممکن گردید.

ویتگنشتاین در فقرات بعدی از نقش ابزارگونه واژگان و مترتب شدن معانی مختلف بر آنها در کاربست‌های مختلف سخن می‌گوید. وی با واکاوی تخاطب زبانی میان بنا و شاگرد آموزه خود را توضیح می‌دهد.^۱ به نظر ویتگنشتاین ادوات زبانی یا واژگان، مانند ابزارهایی هستند که یک نجار یا خیاط یا غیره از آنها برای پیشبرد اهداف خود استفاده می‌کند. نمی‌توان گفت ابزاری مانند اژه، تنها دارای یک کاربرد است بلکه از آن در سیاق‌های مختلف استفاده می‌شود و آثار و نتایج مختلفی بر آن بار می‌شود. بنابراین، معنای واژگان در نسبت با کاربرد آنها سر برمی‌آورد؛ یعنی، معنای واژگان بسته به کاربرد آنها تغییر می‌کند.

فقره ۲: آن مفهوم فلسفی معنا در اندیشه‌ای ابتدایی درباره طریقه کارکرد زبان جای خود را دارد. اما همچنین می‌توان گفت این [نه اندیشه‌ای ابتدایی بلکه] درباره زبانی ابتدایی‌تر از زبان ماست.

زبانی را فرض کنیم که برای آن توصیفی که آگوستین عرضه کرده است، درست باشد. قصد آن است که این زبان به کار ارتباط میان یک بنا که وی را (الف) می‌نامیم

۱. برخی از شارحان بر این باورند که این فقرات حاصل دوران فترت فلسفی ویتگنشتاین است. وی در این دوران مشغول ساختن خانه‌ای برای خواهرش بوده است.

و دستیارش (ب) بیاید. (الف) با چهار جور آجر کار می‌کند: «درسته»، «راسته»، «تخت» و «نیمه». (ب) باید آجرها را به (الف) برساند، البته به همان ترتیبی که وی نیاز دارد. به این منظور از زبانی بهره می‌گیرند که شامل واژه‌های «درسته»، «راسته»، «تخت» و «نیمه» باشد. (الف) هر کدام را که می‌خواهد صدا می‌زند؛ (ب) نوعی از آجر را که یادگرفته است با این یا آن صدا بیاورد، می‌آورد. فرض کنید این یک زبان ابتدایی کامل است.

فقره ۳: می‌توانیم بگوییم آگوستین یک نظام ارتباط را وصف می‌کند اما این را هم باید گفت که هر چیزی که زبان نامیده می‌شود، چنین نظامی نیست و در بسیاری از موارد که این پرسش پیش می‌آید که «آیا این توصیف مناسبی است یا خیر؟» پاسخ این است که «بله، مناسب است، اما فقط برای محدوده‌ای تنگ و باریک، نه برای کل آنچه مدعی توصیف آن بودید».

این چنین است که به عنوان مثال کسی می‌گفت: «بازی عبارت است از حرکت دادن چیزهایی روی یک صفحه طبق قاعده‌ای معین...» و ما پاسخ می‌دادیم: گویا شما به فکر بازی‌های صفحه‌ای هستید، اما بازی‌های دیگری هم هستند. شما می‌توانید با محدود کردن صریح تعریف خود به آن بازی‌های معین، تعریف‌تان را تصحیح گردانید. در فقره دو ویتگنشتاین با تصور کردن یک تعامل زبانی، می‌خواهد توضیح بیشتری درباره فقره یک ارائه دهد. اگر معناداری بر اساس مفهوم تعریف اشاری به درستی تبیین می‌شد، آنگاه زبان ابتدایی یا بازی زبانی خاص میان بنا و شاگرد شکل نمی‌گرفت. اگر معانی واژگان از پیش تعیین شده باشند، تنها گزاره‌های معنادار منجر به عمل شاگرد می‌شوند. فرض کنید بنا در ابتدا بگوید: «یک آجر راسته به من بده» و بار بعد بگوید «راسته». واژه «راسته» خلاصه شده کدام جمله است؟ چه نسبتی میان آنها برقرار است؟ آیا هم‌معنی هستند؟ ویتگنشتاین معتقد است مهم نیست که ببینیم این واژه به چه چیزی در عالم خارج اشاره می‌کند؛ مهم این است که ببینیم در چه سیاقی و چگونه به کار بسته می‌شود. بر اساس تعریف اشاری واژه «راسته» تنها هنگامی متضمن معناست که به یک «راسته» در عالم خارج اشاره می‌کند اما در این بازی زبانی، «راسته» یعنی «یک راسته به من بده». در این سیاق از تعامل زبانی میان بنا و شاگرد این معنا بر واژه «راسته» بار می‌شود اما این معنی هرگز از خود واژه «راسته» به دست نمی‌آید. اگر قرار است این واژه صرفاً به یک مدلول در عالم خارج دلالت کند، نباید در یک سیاق، دارای یک معنا و در سیاقی دیگر واجد معنایی دیگر باشد. در واقع، ویتگنشتاین با ذکر این مثال نشان می‌دهد که چگونه واژگان، در سیاق‌ها و بازی‌های زبانی گوناگون، معانی متفاوتی می‌یابند.

تفاوت آرای تجربه‌گرایان انگلیسی و فیلسوفان تحلیلی متقدم دربارهٔ زبان

مباحث مربوط به فلسفهٔ زبان در طول تاریخ فلسفه مطرح بوده است. البته، پیش از قرن بیستم، پرداخت فلسفی به زبان و امر زبانی ذیل رویکرد عام فلسفی بود و فیلسوفانی چون لاک و هیوم و... تفتن چندانی به زبان به مثابهٔ ابژه فلسفی نداشتند. از اواخر قرن نوزدهم و در نتیجهٔ تلاش‌های فیلسوفان تحلیلی، رفته‌رفته زبان تبدیل به ابژهٔ فلسفی شد. لاک، بارکلی و هیوم متعلق به سنت تجربه‌گرایی هستند. این فیلسوفان برای زبان تنها نقشی ابزاری در انتقال اطلاعات و بیان تأملات قائل بودند. زبان نزد ایشان، صرفاً ابزاری برای انتقال اندیشه است و خود هیچ‌گونه مدخلیتی در شکل‌گیری اندیشه‌ها ندارد. بر اساس این رأی می‌توان ذهن را به جعبهٔ سیاهی تشبیه کرد که زبان، تنها راه دسترسی به محتویات آن است. این تلقی کلاسیک دربارهٔ زبان است. در نگرش جدید، زبان در تکوین معنا مدخلیت و محوریت دارد. این دو رویکرد به زبان در تقابل با یکدیگرند؛ در یک رویکرد زبان تنها ابزار است و طریقت دارد و در رویکرد دیگر، هم محوریت دارد و هم مدخلیت.

در تلقی اول زبان چیزی به معنا نمی‌افزاید. از نظر فیلسوفانی چون لاک، در مقام تمثیل، زبان نقش یک گاری را دارد که محتویات خود را جابه‌جا می‌کند. حالات ذهنی‌ای^۱ در ذهن محقق شده‌اند که مشتمل بر باورها، احساسات، عواطف و... است؛ زبان این حالات ذهنی را به بیرون منتقل می‌کند. به‌عنوان مثال، من می‌دانم که درد دارم؛ این حالت در محفظهٔ ذهن تحقق می‌یابد و سپس توسط زبان منتقل می‌شود. اما در نگرش متأخر، زبان در تکوین معانی واژگان محوریت و موضوعیت دارد. بنابراین، تکوین معانی واژگان، متوقف بر تصویر ذهنی^۲ آنها نیست. در تلقی کلاسیک، مفهوم «شبهت»^۳ از اهمیت بسیاری در پیدایی معانی برخوردار است. در این تلقی، من زمانی واژه «کتاب» را به‌نحو معناداری به کار می‌برم که مدلول آن مطابق با تصویر ذهنی من از آن باشد؛ یعنی، زمانی واژه «کتاب» معنادار است که تصویر ذهنی من با مدلول بیرونی شبهت داشته باشد. در کتاب آبی^۴ ویتگشتاین توضیح می‌دهد که باید از خلط میان روان‌شناسی و فلسفه بر حذر بود و برای کاری که کاربران زبان با واژگان انجام می‌دهند، اهمیت دلالت‌شناختی قائل شد. لازمهٔ این مدعا این است که

1 . mental states
2 . mental image
3 . resemblance
4 . *The Blue Book*

برخلاف گذشتگان، مفاهیم «مشابهت» و «تصویر ذهنی»، مدخلیتی در پیدایی معانی واژگان ندارند. از این رو، مفاهیمی چون «بازی» و «بازی زبانی» که در نظام فلسفی ویتگنشتاین متأخر اهمیت دارند، نسبتی با «تصویر ذهنی» ندارند. در عین حال، نبود «تصویر ذهنی»، مانع از این نمی‌شود که کاربران زبان، واژه «بازی» را در سیاق‌های گوناگون به نحو معناداری به کار برند:

فقره ۶۵: در اینجا مسئله‌ای مهم مطرح می‌شود که پشت تمام این ملاحظات نهفته است. چون ممکن است کسی به من اعتراض کند که «شما راه آسان را پیدا کرده‌اید! درباره همه جور بازی زبانی صحبت می‌کنید، اما هیچ‌جا نگفته‌اید ذات بازی زبانی و لذا ذات زبان، چیست؟: چه چیز در همه آن فعالیت‌ها مشترک است و چه چیز آنها را به زبان یا بخش‌هایی از زبان تبدیل می‌کند. پس خودتان را از همان قسمت بررسی که زمانی بیشترین دردسر را برای شما فراهم کرد، خلاص کرده‌اید و آن قسمتی است درباره شکل عام گزاره‌ها و زبان».

و این درست است. به جای پیدا کردن چیزی که در همه آنچه زبان خوانده می‌شود مشترک است، می‌گویم این پدیده‌ها یک چیز مشترک ندارند که ما را وادارد تا برای تمام آنها یک واژه را به کار گیریم اما به بسیاری طرق متفاوت با یکدیگر مربوط هستند. و به دلیل این رابطه یا این روابط است که همه آنها را «زبان» می‌نامیم.

فقره ۶۵ اولین فقره کاوش‌های فلسفی است که در آن ویتگنشتاین صراحتاً ذات زبان را نفی می‌کند. منظور وی در بخش اول این فقره این است که نمی‌توان ماهیتی برای بازی زبانی قائل شد. به اعتقاد وی میان اتفاقاتی که در زبان می‌افتد، شبکه‌ای از روابط وجود دارد و به کار بستن این شبکه همان زبان است. نمی‌توان به نحو پیشینی درباره ماهیت بازی زبانی سخن گفت یا حدود و ثغور و تمام مؤلفه‌های آن را مشخص کرد. در این تلقی، زبان فقط شأن توصیفی ندارد چرا که ما در زبان، تشبیه می‌کنیم، تعریف می‌کنیم، ناسزا می‌گوییم، شعر می‌گوییم، امر می‌کنیم، خواهش می‌کنیم، گزاره‌های مطابق با واقع می‌گوییم و...؛ زبان مجموعه‌ای از تمام اینهاست. زبان مانند ابزاری است که در سیاق‌های مختلف نقش‌های گوناگون دارد. به طور خلاصه می‌توان گفت بر اساس تلقی کلاسیک، آگاهی ما محتوایی دارد که از طریق زبان به دیگران انتقال می‌یابد؛ در حالی که، ویتگنشتاین به اقتضای فرگه و دیگر آباء فلسفه تحلیلی بر این باور است که تصاویر ذهنی مدخلیتی در پیدایی معانی ندارند. در مقابل، کاربران زبان در پیدایی معانی واژگان، نقش مهم و بی‌بدیلی دارند؛ به کار بسته شدن واژگان در سیاق‌های گوناگون در این میان دست بالا را دارد.

تعریف بازی

فقره ۶۶: مثلاً، جریاناتی را در نظر بگیرید که آنها را «بازی» می‌نامیم. منظورم بازی‌های صفحه‌ای، بازی‌های ورق، بازی‌های توپ، بازی‌های المپیک و غیره است. چه چیز در همه آنها مشترک است؟ نگوئید: «باید چیز مشترکی باشد وگرنه «بازی» نامیده نمی‌شدند». درست نشان بدهید که چیزی مشترک در همه آنهاست. چون اگر به آنها نگاه کنید، چیزی نخواهید یافت که در همه آنها مشترک باشد بلکه همانندی‌ها و روابط را خواهید یافت و آن‌هم به مقدار فراوان. تکرار می‌کنم: فکر نکنید، نگاه کنید! مثلاً، به بازی‌های صفحه‌ای با رابطه‌های گوناگون آنها نگاه کنید. حال بروید سراغ بازی‌های ورق. اینجا مطابقت‌های بسیاری با گروه نخست هست. اما بسیاری از وجوه مشترک حذف می‌شود و وجوهی دیگر پیدا می‌شوند. هنگامی که به بازی‌های توپ می‌رسیم خیلی از چیزهای مشترک حفظ می‌شود اما خیلی چیزها نیز از دست می‌رود. آیا همه آنها «سرگرم کننده» هستند؟ شطرنج را با دوزبازی مقایسه کنید. آیا همیشه بردوباختی در کار است، یا رقابت در میان بازیکنان؟ صبورانه ببینید. در بازی‌های توپ بردوباخت هست اما وقتی بچه‌ای توپش را به دیوار می‌زند تا به دستش برگردد این وجه ناپدید می‌شود. به نقشی که مهارت و اتفاق دارند توجه کنید و به تفاوت میان مهارت در شطرنج و مهارت در تیس. اکنون، به بازی‌هایی مانند استپ رقص فکر کنید؛ اینجا عنصر سرگرمی هست اما چند وجه خصلت‌نمای دیگر از میان رفته‌اند! و می‌توانیم بسیاری گروه‌های دیگر بازی‌ها را به همین طریق بررسی کنیم؛ می‌بینیم همانندی‌ها چگونه پیدا و ناپدید می‌شوند. و نتیجه این بررسی چنین است: شبکه‌ای پیچیده از همانندی‌ها می‌بینیم که هم‌پوشانی و تقاطع دارند؛ گاه همانندی‌های کلی، گاه همانندی در جزئیات.

ویتگنشتاین از شهودهای زبانی مدد می‌گیرد تا نشان دهد نمی‌توان مفهوم بازی را به مدد فهرستی از تمام «اوصاف بازی‌ساز»^۱ تعریف کرد. مدعای وی این است که اگر بخواهیم مفهومی مانند بازی را به نحوی تعریف کنیم که مشتمل بر تمام اوصاف بازی‌ساز باشد، آن تعریف چنین خواهد بود:

اگر پدیده x حاوی مؤلفه‌های $g_1, g_2, g_3, \dots, g_n$ باشد، آنگاه x یک بازی است. ویتگنشتاین بر این باور است که چنین مؤلفه یا مؤلفه‌های مشترکی میان بازی‌های مختلف وجود ندارد، اما این امر مانع از نام بردن مصادیق مختلف مفهوم «بازی» نمی‌شود. به‌عنوان مثال، چند بازی و مؤلفه‌های آنها را در نظر بگیریم:

1 . game - making features

فوتبال: توپ، تیم، دروازه، بردوباخت و تور...

بسکتبال: توپ، تیم، بردوباخت و سبد...

شطرنج: مهره، صفحه و بردوباخت...

آیا می‌توان مجموعه‌ای از اوصاف بازی‌ساز را که قوام‌بخش مفهوم بازی‌اند، نام برد که در تمام این بازی‌ها مشترک باشند؟ پاسخ منفی است. در واقع، به‌رغم وجود مجموعه‌ای از شباهت‌ها و تفاوت‌ها در میان بازی‌های یاد شده، همه این پدیده‌ها بازی نامیده می‌شوند. اسنوکر، واترپلو و... را در نظر بگیریم و یا پسرپچه‌ای که توپی را به دیوار می‌زند و آن را می‌گیرد و یا دخترپچه‌ای که عروسکی را نوازش می‌کند. هیچ مؤلفه‌ای که در میان تمام این پدیده‌ها مشترک باشد، وجود ندارد. باین‌حال، تمام آنها بازی نامیده می‌شوند؛ هرچند، تعریف از پیش تعیین شده‌ای مشتمل بر فهرستی از تمام اوصاف بازی‌ساز وجود ندارد. می‌توان نتیجه گرفت که به‌رغم وجود فهرستی از تمام اوصاف بازی‌ساز، پدیده‌های متکثر و متنوع یاد شده، «بازی» انگاشته می‌شوند.

بر اساس تلقی سنتی، دلالت واژه بازی بر پدیده‌های مختلف، بر اساس یک «الگوی زبانی از پیش موجود»^۱ است. مطابق با این نگرش، می‌توان فهرستی از تمام مؤلفه‌های سازنده یک مفهوم را به دست داد. ویتگنشتاین این نگرش دلالت‌شناسانه را نقد می‌کند. به نظر وی، هیچ الگوی زبانی از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد که با توسل بدان، معانی واژگان را دریابیم. استدلال وی مبتنی بر شهودهای زبانی عرفی است.

فقره ۶۹: چگونه باید برای کسی توضیح دهیم که بازی چیست؟ فکر می‌کنم باید بازی‌ها را برای وی توصیف کنیم و می‌توانیم بیفزاییم: «این و چیزهای همانند آن «بازی» نامیده می‌شوند» و آیا خود ما درباره آن چیزی بیش از این می‌دانیم؟ آیا فقط دیگرانند که نمی‌توانیم به آنها دقیقاً بگوییم بازی چیست؟ اما این نادانی نیست. ما مرزها را از آن‌رو نمی‌شناسیم که اصلاً رسم نشده‌اند. تکرار کنم ما می‌توانیم مرزی برای مقصودی ویژه رسم کنیم. آیا این بدانجا می‌انجامد که مفهوم کاربردپذیر شود؟ ابداً خیر! (مگر برای آن منظور ویژه). همان قدر که تعریف: «۱ قدم = ۷۵ سانتی متر» سبب می‌شود معیار یک قدم برای طول، کاربردپذیر شود. و اگر بخواهید بگویید: «خوب، به‌هرحال این تعریف پیش‌ازاین معیار دقیقی برای طول نبود»، پاسخ می‌دهم که بسیار خوب! معیار نادقیقی بود. هرچند بازهم شما یک تعریف برای دقت به من بدهکارید.

ویتگنشتاین در این فقره این امر را تبیین می‌کند که چگونه برای کسی توضیح می‌دهیم بازی چیست. آیا یک الگوی زبانی از پیش موجود که شامل تمام اوصاف بازی‌ساز

1 . pre - existing linguistic pattern

است، در این میان محوریت دارد و نقش ایفا می‌کند؟ پاسخ منفی است. در غیاب وجود چنین الگویی، به مخاطب می‌گوییم: «این پدیده را ببین، این یک بازی است.»، «آن را ببین، آن یک بازی است» و... تمام آنچه در این میان از ما دستگیری می‌کند، «دیدن شباهت‌ها»^۱ و عدم شباهت‌ها و «اشتغال به عمل ورزیدن»^۲ است. آنچه بازی‌های متعدد را به کاربر زبان می‌شناساند، دیدن شباهت‌ها و اشتغال به عمل ورزیدن است. وی با دیدن اینکه کاربران زبان چگونه واژه بازی را در سیاق‌های مختلف به کار می‌برند و با قیاس کردن شباهت‌ها و عدم شباهت‌ها با یکدیگر، می‌آموزد که این واژه را چگونه به کار برد. کاربر زبان، تنها به مدد دیدن نمونه‌های مختلف در سیاق‌های گوناگون و عمل ورزیدن است که معنای واژه «بازی» را احراز می‌کند. مفهوم «شباهت خانوادگی» در فقره ۶۷ کاوش‌های فلسفی این امر مهم را توضیح می‌دهد. به عبارت دیگر، ویتگنشتاین از منظر سلبی معتقد است یک الگوی زبانی از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد که با توسل بدان بتوان معانی واژگان را دریافت. اما از منظر ایجابی، «شباهت خانوادگی» متکفل تبیین چگونگی سربرآوردن معانی واژگان است:

فقره ۶۷: برای بیان خصلت این همانندی‌ها عبارتی بهتر از «شباهت خانوادگی» نمی‌توانم بیابم، چون شباهت‌های گوناگون میان اعضای یک خانواده همچون قد و قامت، چهره، رنگ چشم، طرز راه رفتن، خلق و خو و غیره به همین طریق هم‌پوشانی و تقاطع دارند. و خواهم گفت: «بازی‌ها» یک خانواده را تشکیل می‌دهند. مثلاً، انواع اعداد به همین نحو خانواده‌ای تشکیل می‌دهند. چرا چیزی را «عدد» می‌نامیم؟ خوب، شاید به این دلیل که رابطه‌ای مستقیم با چیزهای متعددی دارد که تا کنون عدد خوانده شده‌اند و می‌توان گفت این رابطه‌ای نامستقیم با چیزهای دیگر که به همین نام می‌خوانیم، می‌بخشد. و ما مفهوم عدد خود را همان‌گونه بسط می‌دهیم که در بافتن ریسمان، رشته‌ای را بر رشته دیگر می‌پیچیم. و قدرت ریسمان در این واقعیت نیست که فلان رشته در تمام طول آن امتداد دارد؛ بلکه، در این است که رشته‌های متعدد هم‌پوشانی دارند.

اما اگر کسی بگوید «در همه این ساختار چیزی مشترک هست» و آن گسیختگی همه وجود مشترک آنهاست باید جواب می‌دادم: حالا فقط دارید با واژه‌ها بازی می‌کنید. یکی هم ممکن است بگوید: «در کل این ریسمان چیزی امتداد دارد، و آن هم‌پوشانی مداوم آن رشته است.»

1 . seeing similarities

2 . practice

فقره ۷۱: می‌توان گفت مفهوم «بازی»، مفهومی با لبه‌های نامشخص است. «اما آیا مفهوم نامشخص، اصلاً مفهوم است»؟ [پاسخ آن است که] آیا یک عکس نامشخص و مبهم اصلاً تصویری از شخص است؟ حتی، آیا همیشه جایگزینی تصویر واضح به جای مبهم مزیتی است؟ آیا تصویر نامتمایز اغلب دقیقاً همان نیست که نیاز داریم؟

فرگه مفهوم را با منطقه مقایسه می‌کند و می‌گوید: منطقه‌ای با حدود مبهم را اصلاً نمی‌توان منطقه نامید. لابد این یعنی، نمی‌توانیم هیچ کاری با آن بکنیم. اما آیا بی‌معناست که بگوییم «تقریباً آنجا بایست»؟ فرض کنید، با کسی در میدان شهر ایستاده‌ام و این را می‌گویم. هنگام گفتن آن هیچ‌گونه مرزی رسم نمی‌کنم اما شاید با دستم اشاره‌ای کنم انگار که یک نقطه خاص را نشان می‌دهم و درست به همین صورت است که می‌توان برای کسی توضیح داد بازی چیست. نمونه‌هایی ارائه می‌شود و مقصود این است که به طریق خاصی برداشت شود. اما منظورم این نیست که فرض می‌شود وی در آن نمونه‌ها آن چیز مشترکی را ببیند که من به دلیلی توانستم بیان کنم؛ بلکه، منظورم این است که وی اکنون باید آن نمونه‌ها را به طریقی خاص به کار گیرد. در اینجا، ارائه مثال‌ها، وسیله غیرمستقیم توضیح در غیاب وسیله‌ای بهتر نیست. زیرا هر تعریف عامی را نیز می‌توان بد فهمید. نکته این است که ما بازی را این‌گونه بازی می‌کنیم. (منظورم بازی زبانی با واژه «بازی» است).

تلقی ایجابی ویتگنشتاین متأخر درباره چگونگی تکوین معناداری را با وام کردن مفهوم «بازی زبانی» بهتر می‌توان توضیح داد. چنان‌که آمد، از نظر ویتگنشتاین، زبان فاقد ذات است و به‌سان توپ چهل تکه‌ای است و هر بخشی از آن یک بازی زبانی به‌حساب می‌آید. کاربران زبان، واژگان را در بازی‌های زبانی گوناگون به کار می‌برند: بازی زبانی علم، بازی زبانی سیاست، بازی زبانی دین، بازی زبانی اقتصاد و... بدون اینکه دقیقاً بتوانیم بگوییم هر یک از این بازی‌ها دارای چه مؤلفه‌ها و مقومات از پیش موجودی است، به‌انحاء مختلف بدان‌ها اشتغال داریم.

شباهت خانوادگی

چنان‌که آمد، مبحث «شباهت خانوادگی»، در نظام فلسفی ویتگنشتاین درباره چگونگی پیدایی معانی واژگان، صبغه ایجابی دارد. وی با ردّ ذات‌گرایی ارسطویی، بحث از شباهت خانوادگی را پیش می‌کشد و مطرح می‌کند. ذات‌گرایی ارسطویی دو سویه دارد: سویه وجودشناختی و سویه دلالت‌شناختی. نومیالیسم^۱ نیز، که در مقابل

۱ . nominalism

ذات‌گرایی قرار می‌گیرد، دو سویه وجودشناختی و دلالت‌شناختی دارد. «ذات‌گرایی وجودشناختی»^۱ متضمن این امر است که پدیده‌هایی مانند آب، میز، درخت و... واجد ذاتند؛ ذاتی که حاوی مؤلفه‌ها و خصوصیات چند است و در جهان پیرامون یافت می‌شود. به‌عنوان مثال، به‌لحاظ وجودشناختی، درخت‌ها واجد مؤلفه‌هایی مشترک‌اند که در میان تمام درختان یافت می‌شود. «ذات‌گرایی دلالت‌شناسانه»^۲ بر این امر تأکید می‌کند که تعیین مراد کردن از مفهومی مانند «درخت» به سبب دلالت کلی‌ای به نام «درخت» بر مصادیقش در عالم خارج است. در مقابل ذات‌گرایی، نومینالیسم قرار دارد. «نومینالیسم وجودشناختی»^۳ قائل به وجود کلی‌ها در عالم نیست؛ درعین حال، «نومینالیسم دلالت‌شناختی» تأکید می‌کند که آنچه قوام‌بخش دلالت واژگان بر مصادیق متعدد است، مفاهیم کلی نیست. یعنی، فی‌المثل، دلالت کلی‌ای به نام «لیوان» بر لیوان‌های متعدد نیست که قوام‌بخش معنای مفهوم «لیوان» است. به‌عبارت‌دیگر، اگر کسی قائل به وجود کلی‌ها در عالم باشد، آنگاه یک ذات‌گرا به لحاظ وجودشناختی است، اما اگر معتقد باشد دلالت واژه «سرو» بر یک مدلول خارجی به مدد کلی «سرو» محقق می‌شود، آنگاه از منظر دلالت‌شناختی یک ذات‌گرا خواهد بود.

در سنت امریسیستی، تفکیک میان جنبه وجودشناختی و جنبه دلالت‌شناختی دوگانه ذات‌گرایی نومینالیسم اهمیت چندانی نداشت. به‌عنوان مثال، لاک هم به معنای وجودشناختی و هم به معنای دلالت‌شناختی، نومینالیست است. در نیمه دوم قرن بیستم، کرییکی^۴ استدلال کرد که می‌توان از نوعی ذات‌گرایی دفاع کرد؛ آنچه مدنظر کرییکی است، ذات‌گرایی دلالت‌شناختی است و نه ذات‌گرایی وجودشناختی. وی با طرح بحث سمنتیک «جهان‌های ممکن»^۵، از ذات‌گرایی دلالت‌شناختی دفاع کرد، روایتی از ذات‌گرایی که متوقف بر ذات‌گرایی اتولوژیک نیست. «شباهت خانوادگی» ناظر به نومینالیسم دلالت‌شناختی است؛ ویتگنشتاین در کاوش‌های فلسفی، قرائتی

1 . ontological essentialism

2 . semantic nominalism

3 . ontological nominalism.

۴ . سائول کرییکی، فیلسوف آمریکایی، در دهه‌های اخیر مباحثی درباب ضرورت و امکان طرح کرده، به ادبیات «فلسفه تحلیلی» افزوده است، به‌نحوی که نام‌گذاری و ضرورت او اکنون به اثری کلاسیک بدل شده است. یکی از دلایل اهمیت یافتن «استدلال تبعیت از قاعده» ویتگنشتاین، انتشار اثر ویتگنشتاین درباب قواعد و زبان خصوصی به قلم کرییکی در سال ۱۹۸۲ بوده است. وی در این اثر، صورت‌بندی جدیدی از مبحث «استدلال تبعیت از قاعده» به‌دست داده است؛ قرائتی که صبغه و سویه شکاکانه دارد.

5 . possible worlds

از نومیالیسم دلالت‌شناختی را پیش می‌کشد و از آن دفاع می‌کند؛ نومیالیسمی که دلالت‌واژگان بر مصادیق را متوقف بر تبعیت از مفاهیم کلی و الگوهای زبانی از پیش موجود نمی‌داند.^۱

شباهت خانوادگی

خانوادهٔ پنج نفری F را در نظر بگیرید که پنج عضو

دارد: f۱، f۲، f۳، f۴ و f۵

F۱ دارای خصوصیات a و b است؛

F۲ دارای خصوصیات b و c است؛

F۳ دارای خصوصیات c و d است؛

F۴ دارای خصوصیات d و e است؛

F۵ دارای خصوصیات e و g است.

f۱ و f۲ در «f۲»، «b» و f۳ در «c» و f۳ و f۴ در «d» مشترک‌اند. f۱ با f۳ و f۱ با f۴ خصوصیت مشترکی ندارند. اما f۱ از طریق f۲ با f۳ و از طریق f۳ با f۴ مربوط می‌شود. فرض کنید b خصوصیت موی فروری و c خصوصیت فرورفتگی چانه و d خصوصیت پیشانی بلند و... باشد؛ آنگاه، می‌توان شباهت‌هایی را میان اعضای خانوادهٔ F سراغ گرفت؛ هرچند، لزوماً مؤلفهٔ مشترکی میان تمام اعضاء خانواده یافت نشود. آنچه مطمح نظر ویتگنشتاین است، محوریت مفهوم «ورزیدن» در این میان است؛ شباهت‌ها و عدم شباهت‌ها، میان اعضای یک خانواده، از طریق اشتغال به عمل ورزیدن مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، همان‌گونه که نحوهٔ دلالت مفهوم «بازی» بر مصادیق متعدد آن از طریق دیدن شباهت‌ها محقق می‌شود، شباهت میان اعضای یک خانواده نیز از طریق دیدن شباهت‌ها و عدم شباهت‌ها سر برمی‌آورد.

سه قرائت از مفهوم «شباهت خانوادگی»

تلقی اول: کسانی مانند پتیت^۲ و جکسون^۳ این تلقی را بسط داده‌اند. بنابر نظر آنها،

۱. برای بسط بیشتر ربط و نسبت میان انواع نومیالیسم و انواع ذات‌گرایی به روایت نویسنده، نگاه کنید به:

دباغ، سروش و دباغ، حسین. «نومیالیسم وجودشناختی و فلسفه تحلیلی»، امر اخلاقی، امر متعالی: جستارهای فلسفی، تهران، نشر پارسه، ۱۳۹۲، چاپ دوم، صفحات ۲۰۴-۱۹۱.

۲. Philip pettit

۳. Frank Jackson

شبهات خانوادگی، یک نظریهٔ نومینالیستی دلالت‌شناختی است؛ بدین معنا، شبهات خانوادگی در تقابل با ذات‌گرایی دلالت‌شناسانه است، درعین حال، منافاتی با ذات‌گرایی وجودشناختی ندارد.

مطابق با این تلقی، کاربران زبان از صورت‌بندی زبانی تمام خصوصیات مشترک در میان مصادیقی مفهومی، نظیر «بازی» ناتوان هستند. به عبارت دیگر، به علت پیچیدگی زبان، کاربران زبان با به‌کارگیری شهودهای زبانی خود از ارائه دادن و به دست دادن تبیینی که متضمن تمام اوصاف بازی‌ساز باشد، ناتوان‌اند. عالم پیرامون پیچیده و تو بر توست؛ این امر مانع از برشمردن تمام مؤلفه‌ها و مقومات مفهومی نظیر «بازی» می‌شود. در این تلقی، بیش از هر چیز بر ناتوانی کاربر زبان در احصای تمام مؤلفه‌ها و خصوصیات سازندهٔ یک مفهوم تأکید می‌رود.

تلقی دوم: مطابق این دیدگاه، هرچند کاربر زبان از تعریف یک مفهوم برحسب جنس و فصل آن ناتوان است اما این ناتوانی مورد توجه و تأکید ویتگنشتاین نبوده؛ بلکه، مسئلهٔ مهم چگونگی کاربست واژه در سیاق‌های مختلف است، امری که قوام‌بخش پیدایی معانی واژگان است.

تلقی دوم، برخلاف تلقی اول، سویه‌ای جماعت‌گرایانه^۱ دارد. مطابق با این تلقی، برای احراز نحوهٔ دلالت واژگان بر معانی، راهی به جز فهم نحوهٔ به‌کار بسته شدن واژگان در سیاق‌های گوناگون توسط سایر کاربران زبان نداریم. در واقع، کاربر زبان مانند کسی است که به یک بازی دعوت می‌شود و در آن بازی از سایر کاربران زبان می‌آموزد که چگونه واژگان را در سیاق‌های مختلف به‌کار برد. به‌عنوان مثال، کسی که با زبان فارسی آشنا می‌گردد، در ابتدا متوجه می‌شود که کاربران زبان فارسی، واژه «آبی» را چگونه و در چه معنایی به‌کار می‌برند. مدتی بعد، می‌آموزد که همین واژه را طرف‌داران یک تیم به‌صورت «آبیته» به‌کار می‌برند و در دایرهٔ معنایی مفهوم «آبی»، سعه و فراخی پدید آورده‌اند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که در تلقی دوم، بحث از «جامعهٔ زبانی» و مفهوم «کاربرد» محوریت دارد و این دو مفهوم تمام آن چیزی است که در بحث از معناداری از ما دستگیری می‌کند.

دیوید بلور^۲ که از مدافعان این رویکرد است، با سخن گفتن از مجموعه‌ای از وقایع ساختاری^۳ بر این باور است که جدا از کاربران زبان یا جامعهٔ زبانی واقعیتی نداریم. فی‌المثل، «میز» واقعیتی دارد که کاربران زبان در مکالمات روزمرهٔ خود بدان ارجاع

1 . communitarian

2 . David Bloor

3 . institutional facts

می‌دهند. در این تلقی، جامعهٔ زبانی محوریت دارد و کاربر زبان منفعل^۱ است. به عبارت دیگر، وی به درون یک بازی دعوت شده است و توسط دیگر کاربران زبان از مفاهیم و چگونگی استفادهٔ از آنها پر می‌شود. در این تلقی، فرد تحت تأثیر جامعهٔ زبانی منفعل است و از قواعد درون بازی‌های زبانی تبعیت می‌کند. این تلقی، متضمن قرائت غیرفعال از کاربر زبان است؛ چراکه در آن، فعالیت و مشارکت شخص صرفاً محدود به دقت در یادگیری کاربرست وازگان در سیاق‌های مختلف است. در این تلقی، جامعهٔ زبانی و قواعد جاری در آن، «منشأ هنجارمندی»^۲ و ملاک تشخیص کاربرست درست از نادرست وازگان است. چیزی بیرون از جامعهٔ زبانی وجود ندارد؛ و جامعهٔ زبانی را نمی‌توان با محک‌های بیرونی سنجید. به همین دلیل، این تلقی غیرواقع‌گرایانه^۳ است. سائول کرییکی در ویتگنشتاین در باب قواعد و زبان خصوصی^۴ کوشیده است تا قرائتی جماعت‌گرایانه از ویتگنشتاین متأخر به دست دهد. از منظر وی، این تلقی از معناداری که ارتباط وثیقی با «استدلال تبعیت از قاعده»^۵ دارد، به «تلقی شکاکانه از معنا»^۶ منتهی می‌شود. در این تلقی، معانی وازگان، «شروط صدق»^۷ ندارند؛ بلکه، «شروط اظهارپذیری»^۸، قوام‌بخش پیدایی معانی است. در واقع، امری بیرون از جامعه وجود ندارد که ملاک و محک معناداری باشد. همچنین، مرجعی وجود ندارد که هنجارهای زبانی جامعه را تصحیح کند؛ بلکه، هنجارهای زبانی و معانی وازگان توسط جامعهٔ زبانی و تمام کاربران زبان اصلاح می‌شود.

تلقی سوم: تفاوت این تلقی با تلقی دوم، در فعال^۹ در نظر گرفتن کاربر زبان است. در این تلقی، مفهوم کاربرد در معنای هنجاری^{۱۰} به کار می‌رود، نه توصیفی. به عبارت دیگر، کاربر زبان، در تکوین الگوهای زبانی مدخلیت دارد و مانند تلقی دوم منفعل و پرتاب شده در جامعهٔ زبانی نیست. الگوهای زبانی مدنظر تلقی سوم، از جنس «الگوهای

1 . passive

2 . source of normativity

۳ . این تلقی ضدواقع‌گرایانه است. بدین معنا که وازگان در زبان لزوماً به یک مدلول بیرونی ارجاع نمی‌دهند؛ در واقع، در این تلقی آنچه مهم است کاربرد وازگان در جامعهٔ زبانی است.

4 . Wittgenstein on Rules and Private Language

5 . rule – following argument

6 . skeptical account of meaning

7 . truth-conditions

8 . assertability conditions

9 . active

10 . normative

زبانی بروز و ظهورکننده^۱ است، نه الگوهای زبانی از پیش موجود. هرچند، کاربر زبان در تعامل با جامعه زبانی، معانی واژگان را احراز می‌کند، در عین حال، خود نیز در پیدایی هنجارهای زبانی و الگوهای بروز و ظهورکننده مدخلیت دارد.

در ذات‌گرایی دلالت‌شناختی، الگوهای زبانی از پیش موجود وجود دارد. در مقابل، در نومینالیسم دلالت‌شناختی، الگوهای زبانی از پیش تعیین شده نداریم. در تلقی دوم، از مفهوم «شبهات خانوادگی»، کاربر زبان کم‌وبیش نظیر لوح سفیدی است که توسط جامعه پر شده است و قویاً متأثر از دیگر کاربران زبان است. در مقابل، در تلقی سوم، چنان‌که آمد، کاربر زبان فعال است و با اشتغال به عمل ورزیدن، در پیدایی معانی نقش مهمی ایفا می‌کند. در واقع، تلقی سوم صغحه و سویه فردگرایانه^۲ دارد و بر ظرفیت‌های زبانی کاربر زبان، در وهله نخست انگشت تأکید می‌نهد، بدون اینکه منکر سویه جماعت‌گرایانه مباحث ویتگنشتاین متأخر باشد. برخی از شارحان ویتگنشتاین، تلقی سوم از «شبهات خانوادگی» را «واقع‌گرایی حداقلی»^۳ نامیده‌اند؛ بدین معنا که کاربر زبان، نه به جهان پیشا زبانی پیرامونی، که در فلسفه ویتگنشتاین متأخر محلی از اعراب ندارد، بلکه به الگوهای زبانی بروز و ظهورکننده پاسخ‌گوست^۴؛ لازمه این سخن این است که هرچند کاربر زبان مشارکت و مساهمتی جدی در پیدایی معانی واژگان دارد، اما فعال ما یشاء نیست و نمی‌تواند هر معنایی را به واژگان ببخشد. به عبارت دیگر، در این تلقی، کاربر زبان در به کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف به الگوهای زبانی بروز و ظهورکننده پاسخگوست.

نقدی بر شبهات خانوادگی

از انتقاداتی که بر مفهوم «شبهات خانوادگی» در ادبیات طرح شده، چگونگی تبیین شبهات میان مصادیق مختلف یک مفهوم است. سؤال بر سر چگونگی صورت‌بندی حدود و ثغور مفاهیم و تمایز نهادن میان آنهاست. به عبارت دیگر، آیا نقطه افتراقی^۵ میان مصادیق مفهومی چون «بازی» و آنچه «بازی» نیست، وجود دارد؟ اگر پاسخ منفی باشد و حدّ یقینی در این میان وجود نداشته باشد، مرز میان «بازی» و «غیر بازی» مخدوش می‌شود و این پرسش مطرح می‌شود که تا کجا «بازی» هست و از کجا به

-
- 1 . emerging linguistic patterns
 - 2 . individualistic
 - 3 . minimal realism
 - 4 . answerable
 - 5 . cut - off point

بعد دیگر «بازی» نیست؟ شهودهای زبانی ما می گوید که پدیده های فوتبال، بسکتبال، والیبال، اسنوکر، مارپله و دوز، مصادیقی از مفهوم بازی اند. فوتبال آمریکایی و گلوبازی و جودو و کاراته نیز مصادیق دیگری از «بازی» اند. درعین حال، نبرد تن به تن در میدان جنگ که از نگاه ناظر بیرونی قرابت زیادی با جودو و کاراته دارد، «بازی» نیست. در واقع، به رغم شباهت های چشمگیری که میان پدیده های جودو، کشتی و نبرد تن به تن در میدان جنگ دیده می شود، شهودهای زبانی ما، «نبرد تن به تن در میدان جنگ» را بازی قلمداد نمی کند. حال، سؤال مهم این است که یک ناظر بیرونی چگونه می تواند جودو و کاراته را از رویدادی که در آن دو نفر در حال منازعه و کشتن یکدیگرند، تفکیک کند؟ نقطه افتراق کجاست و چگونه دیده می شود و به دست می آید؟ هرچند، موضع نومیالیستی ویتگنشتاین، متضمن نقد کردن و به زیر کشاندن جنس و فصل در معنای ارسطویی کلمه است، اما این امر مانع از این نمی شود که تبیینی از حدود و ثغور پیدایی معنای مفاهیم و تمایز دایره مصادیق آنها از یکدیگر به دست دهد. چنان که درمی یابیم، می توان با تفکیک میان تلقی مرتبه اول^۱ و تلقی مرتبه دوم^۲ از مفهوم «ورزیدن»، توضیح داد که چگونه با اشتغال به عمل ورزیدن، می توان در مقام عمل، «نقطه افتراق» را که برخلاف تلقی ارسطویی، از پیش تعیین شده و موجود نیست، احراز کرد و شناخت.^۳ ویتگنشتاین متأخر، برخلاف فرگه، قائل به وجود عینی مفاهیم در وعائی شبه افلاطونی نیست. همچنین، وی در مباحث دلالت شناسانه خود، فرایند واسطه گری الفاظ در پیدایی معنا را متوقف بر تصویر ذهنی نمی داند. ویتگنشتاین واسطه گری تصویر ذهنی در فرایند دلالت کردن واژگان بر معانی را به کنار می نهد. مبحث «شباهت خانوادگی» متکفل تبیین موضع ویتگنشتاین است در مقام پاسخ به این سؤال که: «چگونه می توان معانی واژگانی را که آنها را در مکالمات روزمره در سیاق های مختلف به کار می بندیم، احراز کرد و به دست آورد».

استدلال تبعیت از قاعده^۴

تصور می کنید تبعیت از قواعد چگونه رخ می دهد؟ چه زمانی می توان گفت که من

1 . first order account

2 . second order account

۳ . برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: دباغ، سروش، زبان و تصویر جهان: مقولاتی در فلسفه ویتگنشتاین، مقالات «شباهت خانوادگی و ابهام دلالت شناختی آن» و «هنجارمندی، درمان و ورزیدن»، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳، چاپ سوم.

۴ . به باور یکی از شارحان ویتگنشتاین، استدلال تبعیت از قاعده در کاوش های فلسفی، آموزه ای کاملاً بدیع و بی سابقه است. موضوع این استدلال چگونگی پیروی کاربران زبان از قواعد است. سؤال

به نحوی موجه از قاعده‌ای پیروی می‌کنم؟ ویتگنشتاین بر آن است تا در کاوش‌های فلسفی چگونگی تبعیت از قواعد و ربط و نسبت آن با پیدایی و فهم معانی واژگان را بررسی کند. به عنوان مثال، یک معلم چگونه درمی‌یابد که دانش آموز، نحوه تبعیت درست از یک قاعده ریاضی را فهمیده است؟ ویتگنشتاین در فقره ۱۸۵ مثالی می‌زند. فرض کنید که اعداد زیر به دانش آموزی داده شده است و از او خواسته شده که آن را ادامه دهد:

۲، ۴، ۶، ۸، ۱۰، ...، ۱۰۰۰

وی زنجیره اعداد را این چنین ادامه می‌دهد:

۴، ۱۰۰۸، ...، ۲۰۰۸، ۲۰۱۶

وی در توضیح عمل خود می‌گوید، تا کنون فقط اعداد زیر ۱۰۰۰ را دیده است و فکر می‌کرده که باید از هزار به بعد را چهار تا چهار تا و از ۲۰۰۰ به بعد را هشت تا هشت تا اضافه کند. وقتی او این چنین پاسخ می‌دهد، خواهیم گفت که دانش آموز نظم حاکم بر این قاعده را نفهمیده است. اما چه دلیلی برای داوری خود در دست داریم؟ هرچند، تلقی وی از چگونگی تبعیت از قاعده «عدد ۲ را اضافه کن»، با ما متفاوت است، اما چرا این تلقی ناموجه است؟؟ فقرات دیگر کاوش‌های فلسفی را که ناظر به چگونگی تبعیت از قواعد است، در نظر آوریم:

فقره ۵۰۶: آدم حواس پرتی که با فرمان «به راست راست!» به چپ می‌پیچد و سپس درحالی که سرش را می‌خاراند، می‌گوید: «آه! به راست» و به راست می‌پیچد چه چیز متوجهش کرده؟ یک تفسیر؟

فقره ۲۸۹: «هنگامی که می‌گویم، «درد می‌کشم» به هر صورت پیش خودم موجه هستم». یعنی چه؟ آیا یعنی: «اگر کسی دیگری می‌توانست آنچه را که من «درد» می‌نامم، بداند، قبول می‌کرد که دارم از این واژه به درستی استفاده می‌کنم»؟ واژه‌ای را بدون توجیه به کار بردن، به معنی کاربرد نابجای آن نیست.

فقره ۱۴۳: اکنون بیایید نوع دیگری از بازی زبانی را وارسی کنیم. هنگامی که (الف) به (ب) دستور می‌دهد، دنباله علامت را طبق یک قاعده معین بنویسد، نخستین دنباله قرار است دنباله اعداد طبیعی در دستگاه ده‌دهی (اعشاری) باشد. چگونه به فهم این نمادگذاری می‌رسد؟ پیش از همه دنباله اعداد برای او نوشته می‌شود و از وی خواسته می‌شود که آنها را تقلید کند. (در مورد عبارت دنباله اعداد مکث نکنید. اینجا غلط

ویتگنشتاین از میزان ارزش فلسفی این موضوع است. آثار بسیاری درباره استدلال تبعیت از قاعده نوشته شده است؛ از جمله کارهای کریپکی و مک‌داول.

به کار نرفته است). و اینجا پیشاپیش یک واکنش بهنجار و یک واکنش نابهنجار از سوی یادگیرنده وجود دارد. شاید نخست برای نوشتن اعداد ۰ تا ۹ دست وی را بگیریم اما سپس امکان اینکه به فهم آن برسد، بستگی به این خواهد داشت که در ادامه کار، اعداد را بدون کمک بنویسد. و اینجا، مثلاً می‌توانیم تصور کنیم که وی ارقام را بدون کمک تقلید می‌کند، اما نه با ترتیب درست: به طوری کتره‌ای (اتفاقی) گاه این و گاه آن یکی را می‌نویسد. و آنگاه ارتباط در این نقطه متوقف می‌شود. یا آنکه در ترتیب اعداد «اشتباه» می‌کند. البته، تفاوت بین این حالت و حالت نخست تفاوت در بسامد خواهد بود. یا یک اشتباه «نظام‌مند» می‌کند؛ مثلاً، به جای هر عدد، عدد بعدی را تقلید می‌کند، یا دنباله ۰، ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ... را این جور تقلید می‌کند: او ۰ و ۳ و ۲ و ۵ و ۴ و ... اینجا تقریباً وسوسه می‌شویم که بگوییم او غلط فهمیده است. اما توجه کنید که میان یک اشتباه کتره‌ای و یک اشتباه نظام‌مند تمایز بُرایی نیست. یعنی، میان آنچه شما دوست دارید «کتره‌ای» بنامید و آنچه دوست دارید «نظام‌مند» بنامید.

شاید ممکن باشد او را از اشتباه نظام‌مند به درآوریم (مثل ترک دادن یک عادت بد). یا شاید شیوه تقلید وی را بپذیریم و سعی کنیم شیوه خودمان را به عنوان یک شاخه فرعی، یک بدیل، برای شیوه خودش به او بیاموزیم و اینجا نیز ممکن است ظرفیت یادگیری شاگرد ما به پایان رسد.

این فقره بر این امر تأکید دارد که چه هنگام مجازیم واژه «دانستن» را به کار ببریم. به لحاظ دلالت شناختی و معرفت‌شناختی، چه زمانی من می‌توانم بگویم نظم حاکم بر فلان قاعده را فهمیده‌ام؟

فقره ۱۴۴: وقتی می‌گویم «اینجا ظرفیت یادگیری شاگرد ما ممکن است به پایان رسد»، منظورم چیست؟ آیا این را از تجربه خودم می‌گویم؟ البته نه، (حتی اگر چنین تجربه‌ای داشته باشم). پس با گفتن آن جمله دارم چه می‌کنم؟ خوب، لابد دوست دارم بگویم: «بله، درست است، می‌توانید تصور این را هم بکنید، این اتفاق [آپایان یافتن ظرفیت شاگرد] نیز ممکن است!» اما آیا من سعی داشتم توجه کسی را به این واقعیت جلب کنم که می‌تواند این را تصور کند؟ [نه بلکه] می‌خواستم آن تصویر را پیش روی او بگذارم، و پذیرش تصویر توسط وی عبارت از این است که اکنون مایل است یک حالت مفروض را به گونه‌ای متفاوت بنگرد: یعنی آن را با این و نه آن مجموعه تصویرها مقایسه کند. من طریقه نگرش او به چیزها را تغییر داده‌ام. (ریاضی دانان هندی می‌گویند: «به این بنگر»).

فقره ۱۴۷: «اما چطور می‌تواند [کاربرد، معیار فهمیدن] باشد؟ وقتی می‌گویم قاعده

یک دنباله را می‌فهمم، به یقین به این علت چنین نمی‌گویم که دریافته‌ام تا اینجا فرمول جبری را به فلان طریق به کار بسته‌ام! در مورد خودم به هر صورت مسلماً می‌دانم که فلان دنباله را در نظر داشته‌ام؛ مهم نیست که عملاً تا کجا آن را به پیش برده‌ام». پس فکر شما آن است که کاربست قاعدهٔ دنباله را می‌دانید و این دانستن کاملاً از به یاد آوردن کاربست‌های بالفعل آن روی اعداد ویژه جداست. و شاید خواهید گفت: «البته! چون دنباله نامتناهی است و تکه‌ای از آن که من می‌توانم به آن برسم متناهی است».

فرض کنید دانش‌آموز تا کنون اعداد محدودی را دیده است و تا آنجا که وی این اعداد را می‌شناخته، چنین نظمی داشته‌اند. او نظم پس از آن را نمی‌داند است و ندیده بوده؛ حال سؤال مهم این است که فرآیند فهمیدن کجا اتفاق می‌افتد؟ من چگونه می‌فهمم وی به‌نحو درستی از قاعده تبعیت کرده است؟ دانش آموز، این قاعده را که «عدد ۲ را اضافه کن»، تا ۱۰۰۰ فهمیده اما از ۱۰۰۰ به بعد را به‌نحو دیگری عمل کرده چون فکر می‌کرده قاعده تنها ناظر به اعدادی است که وی تاکنون می‌شناخته، نه همهٔ اعداد موجود و متصور. از این رو، در اعداد بزرگتر از ۱۰۰۰، به‌نحو دیگری عمل کرده است و از قاعدهٔ «عدد ۲ را اضافه کن» به‌نحو دیگری تبعیت کرده است. چه دلیلی می‌توان اقامه کرد که نحوهٔ تبعیت او از قاعدهٔ «عدد ۲ را اضافه کن»، در باب اعداد بزرگتر از ۱۰۰۰ نادرست است؟

فقرهٔ ۱۴۸: اما این دانستن عبارت از چیست؟ بگذارید بپرسم: می‌شما آن کاربست را می‌دانید؟ همیشه؟ روز و شب؟ یا فقط هنگامی که دارید عملاً به آن قاعده فکر می‌کنید؟ یعنی، آن را همان‌گونه می‌دانید که الفبا و جدول ضرب را می‌دانید؟ یا آنچه «دانش» می‌نامید حالتی از آگاهی یا یک فرآیند است به‌عنوان مثال، اندیشه‌ای از چیزی، یا مانند آن؟

فقرهٔ ۱۵۱: اما واژهٔ «دانستن» این کاربرد را نیز دارد: می‌گوییم: «حالا من می‌دانم!» و به گونه‌ای مشابه «حالا می‌توانم!» و «حالا می‌فهمم!»

بیاید مثال زیر را تصویر کنیم. (الف) دنباله‌ای از اعداد را می‌نویسد؛ (ب) وی را تماشا می‌کند و می‌کوشد قانونی برای توالی اعداد پیدا کند. اگر موفق شود فریاد برمی‌دارد: «حالا می‌توانم ادامه بدهم!» پس این توانایی، این فهم، چیزی است که در یک لحظه ظاهر می‌شود. پس بیاید بکشیم و ببینیم آنچه اینجا ظاهر می‌شود چیست. (الف) اعداد ۱، ۵، ۱۱، ۱۹، ۲۹ را نوشته است. در این نقطه (ب) می‌گوید که می‌داند چگونه ادامه دهد. اینجا چه اتفاقی افتاد؟ اتفاق‌های گوناگونی ممکن است افتاده باشد. مثلاً، درحالی که (الف) داشت آهسته اعداد را یکی پس از دیگری می‌نوشت، (ب) مشغول

آزمون فرمول‌های جبری گوناگون روی اعدادی بود که نوشته می‌شدند. بعد از اینکه (الف) عدد ۱۹ را نوشت (ب) فرمول $n^2 = n + 1 - n$ را آزمود و عدد بعدی فرضیه او را تأیید کرد. یا اینکه (ب) به فرمول فکر نمی‌کند. با حالت تنش نگاه می‌کند که (الف) عددهایش را بنویسد، و همه‌جور اندیشه‌های مبهم از سرش می‌گذرد. سرانجام از خود می‌پرسد: «دنباله تفاوت‌ها چیست؟» دنباله ۴، ۶، ۸ و ۱۰ را پیدا می‌کند و می‌گوید: حالا می‌توانم ادامه دهم. یا نگاه می‌کند و می‌گوید: «بله، آن دنباله را می‌شناسم» و آن را ادامه می‌دهد، درست چنان که اگر (الف) دنباله ۱، ۳، ۵، ۷ و ۹ را نوشته بود، عمل می‌کرد.

یا اصلاً چیزی نمی‌گوید و به سادگی دنباله را ادامه می‌دهد. شاید آنچه را می‌توان احساس «آسان است!» خواند، داشته باشد. (مثلاً، احساس کشیدن یک نفس کوتاه سبک، هنگامی که شخص کمی جاخورده، چنین احساسی است).

ذکر این مثال‌ها برای فهم چگونگی تبعیت درست و موجه از قواعد توسط کاربران زبان در سیاق‌های گوناگون است. ویتگنشتاین به سبب انس و علاقه‌اش به ریاضیات، مثال‌هایی از قواعد و دنباله‌های ریاضیاتی می‌زند؛ درعین حال، علی‌الاصول می‌توان قواعد را از حوزه‌های دیگر نیز طرح و تقریر کرد.

فقره ۱۵۲: اما آیا فرایندهایی که اینجا توصیف کرده‌ام، فهمیدن هستند؟ «ب اصل حاکم بر این دنباله را می‌فهمد»، مسلماً به سادگی بدان معنا نیست که «ب» متوجه « $an = \dots$ » می‌شود.

بلکه کاملاً تصویرپذیر است که فرمول به فکرش برسد و او با وجود این نفهمد. «او می‌فهمد» باید چیزی بیش از این در خود داشته باشد که: فرمول به فکرش می‌رسد. و همین‌سان، چیزی بیش از ملازمات یا تجلی‌های مختص فهم باید داشته باشد.

فقره ۱۵۳: اکنون داریم سعی می‌کنیم به فرآیندهای ذهنی فهم، که به نظر می‌رسد پشت ملازم‌های زمخت‌تر و بنابراین آسان‌تر مشهود پنهان است، دست پیدا کنیم. اما موفق نمی‌شویم. یا به اندازه یک تلاش واقعی پیش نمی‌رویم. چون حتی به فرض اینکه چیزی پیدا کرده باشیم که در همه آن موارد فهم رخ می‌داد، چرا این باید فهم باشد؟ و چگونه فرایند فهم می‌تواند پنهان بوده باشد، درحالی که من به این دلیل که می‌فهمیدم می‌گفتم «حالا می‌فهمم»؟! و اگر بگویم پنهان است، پس چگونه می‌دانم دنبال چه باید بگردم؟ گیج‌وویج شده‌ام.

به باور ویتگنشتاین، دانستن قواعد یک بازی همان اشتغال به عمل بازی کردن است. آیا من زمانی نظم یک قاعده را می‌فهمم که در حال تأمل و تفکر درباره آن قاعده هستم یا زمانی که بدان فکر نمی‌کنم نیز قاعده را می‌دانم؟ نمی‌توان درباره قواعد بازی

شطرنج، توضیحی بیش از آنچه بازیکنان هنگام بازی انجام می‌دهند، داد. نحوه تبعیت از قواعد است که در مقام عمل به کاربران زبان می‌آموزد چگونه شطرنج بازی کنند و لاغیر. آنچه در این میان از کاربران زبان دستگیری می‌کند، اشتغال به عمل ورزیدن است و بس.

با توجه به فقره ۱۵۳، اولاً، نباید فرایند فهم را به صورت یک فرایند ذهنی مشتمل بر مجموعه‌ای از الگوهای از پیش موجود، در نظر گرفت. ثانیاً، به نظر می‌رسد یک قاعده را می‌توان به طرق متعدد تفسیر کرد. آیا لازمه این سخن این است که راه درست تفسیر یک قاعده یا احراز نظم حاکم بر یک قاعده وجود ندارد؟ پاسخ منفی است، چرا که مراد ویتگنشتاین در فقرات ۱۵۵ و ۱۵۰، تبیین این امر مهم است که فهمیدن نظم حاکم بر یک نظام را نباید به یک مکانیزم ذهنی نسبت داد. در عین حال، به باور وی، فهم درست از چگونگی تبعیت از یک قاعده می‌تواند در یک لحظه اتفاق بیفتد. به عنوان مثال، شخص حواس‌پرتی که با قاعده «به راست راست» به چپ می‌پیچد، در یک «آن» متوجه می‌شود که اشتباه کرده است، نه به مدد یک «تفسیر»؛ تفسیری که در قالب واژگان و عبارات زبانی صورت‌بندی و تبیین می‌شود؛ تفسیر یک قاعده، نحوه موجه پیروی از آن را لزوماً نشان نمی‌دهد.

به نظر ویتگنشتاین، اگر شما بخواهید چگونگی «فهمیدن» یک قاعده را نظام‌مند کنید، باید ابتدا خود آن تفسیر نظام‌مند شده را که در ذیل آن شما امکان فهم قاعده را پیدا می‌کنید، بفهمید. مجدداً برای فهم این تفسیر نظام‌مند شده به تفسیر و قاعده نظام‌مند شده دیگری نیاز دارید و الی آخر. این فرآیند، حد یقینی نداد و متضمن تسلسل است. به عبارت دیگر، نمی‌توان چگونگی فهمیدن قواعد را صورت‌بندی نظری کرد؛ زیرا، فهمیدن این صورت‌بندی نظری خود مستلزم به کار بردن یک قاعده دیگر است و این فرایند نهایت و حد یقینی ندارد. مدلول سخن ویتگنشتاین این نیست که هیچ نظمی بر قواعد حاکم نیست؛ بلکه، تأکید بر این امر است که نحوه صحیح تبعیت از یک قاعده از طریق «تفسیر» به دست نمی‌آید. به عنوان مثال، کسی می‌پرسد: «چگونه می‌توانم به سینما بروم؟» و من با انگشت اشاره دست خود به وی آدرس را نشان می‌دهم. اگر وی آدرس را اشتباه بفهمد و بگوید فکر کردم منظور شما جهتی است که انگشت اشاره را به مچ وصل می‌کند و نه جهتی که مچ دست را به انگشت اشاره وصل می‌کند، چه باید گفت؟ چرا ما فکر می‌کنیم اشتباه کرده است؟ چرا به اشتباه از قاعده تبعیت کرده است؟ چون برخلاف تلقی رایج، در راستای جهتی که انگشت اشاره را به مچ وصل می‌کند، حرکت کرده است؟ اما این امر که برای ناموجه انگاشتن تلقی وی درباره چگونگی تبعیت از این قاعده دلیل نمی‌شود. حداکثر می‌توان گفت که

خلاف عرف عمل کرده است و خلاف عرف عمل کردن، لزوماً ناموجه بودن را نشان نمی‌دهد. وی چگونه باید نحوه صحیح تبعیت از قاعده را متوجه شود؟ ویتگنشتاین معتقد است «فهمیدن» چگونگی تبعیت از یک قاعده متضمن بهره گرفتن از یک «صورت‌بندی نظریه از پیش موجود» نیست؛ بلکه، امری وابسته به سیاق و بی‌واسطه است؛ نحوه تبعیت درست از یک قاعده، خارج از سیاق و از پیش معلوم و متعین نیست؛ در مقابل، احراز نظم حاکم بر یک قاعده در تعامل کاربر زبان با قاعده و اشتغال به عمل ورزیدن تحقق می‌یابد و صبغه دیالکتیکی و روند و آیندی دارد.

فقره ۱۹۸: «اما چگونه قاعده می‌تواند آنچه را در این نقطه از بازی باید انجام دهم نشان دهد؟ بنا به تفسیری، هرچه می‌کنم مطابق قاعده است». آنچه باید بگوییم این نیست؛ بلکه، هر تفسیری همراه با آنچه تفسیر می‌شود، هنوز در هوا معلق است و هیچ پشتیبانی‌ای از آن نمی‌تواند بکند. تفسیرها به تنهایی معنا را تعیین نمی‌کنند.

«پس هرچه را انجام می‌دهیم، می‌توان با قاعده مطابق ساخت»؟ بگذارید پرسیم: بیان یک قاعده گیریم یک علامت راهنما قرار است بر کنش‌های من چه اثری داشته باشد؟ چه جور پیوندی اینجا وجود دارد؟ خوب، شاید این: من یاد گرفته‌ام به طریقی خاص به این نشانه واکنش نشان دهم، و الان این‌گونه بدان واکنش نشان می‌دهم.

فقره ۱۹۹: آیا آنچه «پیروی از یک قاعده» نامیده می‌شود، چیزی است که ممکن بود فقط یک نفر انجام دهد و فقط یک بار در عمرش انجام دهد؟ این البته نکته‌ای است درباره دستور زبان عبارت «پیروی از یک قاعده».

امکان ندارد که فقط یک موقعیت وجود داشته باشد که در آن کسی از یک قاعده پیروی کرده باشد. امکان ندارد که فقط یک موقعیت بوده باشد که در آن گزارشی داده شده باشد، دستوری داده یا فهمیده شده باشد و غیره. پیروی از یک قاعده، دادن گزارش، دادن دستور، شطرنج‌بازی کردن، رسم هستند (عادت، نهاد).

فهمیدن یک جمله یعنی فهمیدن یک زبان. فهمیدن یک زبان یعنی احاطه بر یک فن. فقره ۲۰۱: ناسازه ما این است: هیچ مسیری از عمل را نمی‌توان با یک قاعده تعیین کرد؛ زیرا، می‌توان کاری کرد که هر مسیری از عمل با این قاعده وفق دهد. پاسخ این است: اگر بتوان کاری کرد که همه چیز با قاعده مطابق باشد، پس می‌توان کاری کرد که با آن مطابق نباشد. پس اینجا نه تطابقی در کار است و نه عدم تطابق.

می‌توان دید که اینجا صرف این واقعیت که در گذر استدلال‌مان تفسیرها را یکی پس از دیگری ارائه کردیم، گویی که هریک دست‌کم در یک لحظه قانع‌مان می‌کند، تا

به فکر تفسیر دیگری در پشت آن بیفتیم، یک بدفهمی پدید می‌آورد. آنچه این واقعیت نشان می‌دهد این است که برای درک یک قاعده طریقی هست که تفسیر نیست؛ بلکه، در آنچه ما در موارد بالفعل «پیروی از قانون» و «رعایت نکردن آن» می‌نامیم، نمایش داده می‌شود.

فقره ۲۰۱ می‌گوید که می‌توان به‌انحاء مختلف از یک قانون پیروی کرد. آیا می‌توان نتیجه گرفت که در این صورت هیچ نظم و نسقی در کار نیست؟ هرآنچه هست، اینجایی کنونی است و مشخص نیست در آینده چه می‌شود و به این دلیل نمی‌توان نحوهٔ درست تبعیت از قاعده را صورت‌بندی کرد. اگر چنین است، آنگاه اساساً قاعده چه موضوعیت و مدخلیتی دارد؟ آیا مدلول کلام ویتگنشتاین این است که علی‌الاصول نحوهٔ پیروی موجه از قواعد دست‌نیافتنی است؟ آیا باید دربارهٔ احراز نحوهٔ درست تبعیت از قواعد شکاک باشیم؟

کریکی در ویتگنشتاین درباب قواعد و زبان خصوصی به همین موضوع اشاره می‌کند و می‌کوشد قرائتی شکاکانه از بحث «استدلال تبعیت از قاعده» در کاوش‌های فلسفی به‌دست دهد. فرض کنید در یک جامعهٔ زبانی مجموعه‌ای از علامت‌ها وجود دارد و من می‌خواهم بدانم این علائم چه معنایی دارند و بر چه اموری دلالت می‌کنند. به‌عنوان کاربر زبان برای فهم معانی، به کاربرد علامت‌ها در جامعهٔ زبانی توجه می‌کنم. حال اگر بخواهم چگونگی تبعیت از قواعد برای احراز معانی آن علائم را صورت‌بندی کنم، چگونه می‌توانم بفهمم چه معنایی در آینده بر هریک از آنها مترتب است؟ تمام آنچه می‌توانم بدانم و ادعا کنم، ناظر به کاربست معانی این علائم توسط کاربران زبان جامعه تا کنون است و لاغیر، دربارهٔ چگونگی تبعیت از این قواعد برای احراز معانی در آینده چیزی نمی‌دانم و نمی‌توانم بگویم. کریکی معتقد است مدلول استدلال تبعیت از قاعده، «شکاکیت در معنا»^۱ است؛ اینکه به‌انحاء گوناگون می‌شود از یک قاعده تبعیت کرد. اما به باور وی، یک قاعده زمانی می‌تواند رهگشا و مؤثر باشد که یک نحوهٔ درست تبعیت از آن وجود داشته باشد، نه انحاء گوناگون؛ درحالی‌که، مطابق با «استدلال تبعیت از قاعده»، به‌انحاء گوناگون می‌توان از یک قاعده تبعیت کرد. به‌عبارت‌دیگر، نحوهٔ تبعیت کاربران زبان از قواعد مختلف از «قیود هنجاری»^۲ مشخص و معینی پیروی نمی‌کند.

می‌توان قرائت کریکی از مبحث «استدلال تبعیت از قاعده» را این‌چنین صورت‌بندی

1 . meaning skepticism

2 . normative constraints

کرد:

مقدمه اول: معنا عبارت است از نشانه^۱ + تفسیر^۲،

مقدمه دوم: چیزی تحت عنوان تفسیر مشخص و معین وجود ندارد.

نتیجه: چیزی تحت عنوان معنای معین وجود ندارد.

از منظر کرییکی، فقرات ۱۹۸ تا ۲۰۲ بر این امر دلالت می‌کند که طریقه مشخص و تفسیر از پیش معینی برای چگونگی تبعیت از یک قاعده وجود ندارد و می‌توان به طرق گوناگون از یک قاعده پیروی کرد. به عبارت دیگر، بنابر قرائت کرییکی هیچ قاعده از پیش مشخصی برای تبعیت از قواعد وجود ندارد. وی در نام گذاری و ضرورت^۳ می‌نویسد:

«هیچ واژه‌ای نمی‌تواند هیچ معنایی داشته باشد. هر بار که واژه‌ای را به کار می‌بریم تیری در تاریکی پرتاب می‌کنیم، مقصود کنونی ما [از به کار بستن آن واژه] می‌تواند به گونه‌ای تفسیر شود که با هر آنچه خود می‌خواهیم، مطابقت داشته باشد. بنابراین [در به کار بردن یک واژه]، نه مطابقتی [با کاربردهای قبلی آن] در کار است و نه مغایرتی»^۴. عنایت داشته باشیم که ماهیت فهم یک قاعده ریاضی و چگونگی تبعیت از آن تفاوتی با فهم معانی علائم انگشتان یک کاربر زبان ندارد. بر همین سیاق، جنس آن از فهم قواعدی که متضمن تبیین معانی واژگان‌اند، متفاوت نیست.

علامت «+» را در نظر بگیرید. می‌دانیم که علی‌الاصول دو عددی که در دو سوی این علامت قرار می‌گیرند، باید با یکدیگر جمع شوند. علامتی چون «+»، علامت مرده است، یعنی از پیش خود واجد معنایی نیست و بسته به اینکه ذیل چه قاعده‌ای و به چه نحوی تفسیر شود، معنا دار می‌گردد. این علامت تا به حال به معنای جمع کردن بوده است اما بر اساس «استدلال تبعیت از قاعده» هیچ دلیلی وجود ندارد که اکنون نیز، علامت «+» بر جمع کردن دلالت داشته باشد. به عنوان مثال، اگر کسی در مقام پاسخ به عبارت ریاضی $۷۶ + ۵۶$ بنویسد ۵۰، آنگاه می‌توان فرض کرد که آن شخص فکر کرده است، حاصل هر دو عدد بالای ۵۰ که در دو سوی «+» قرار می‌گیرند، برابر با ۵۰ خواهد بود. آنچه مهم است، نحوه دلالت علامت «+» بر معنای خود است.

به باور کرییکی، مدلول «استدلال تبعیت از قاعده» در کاوش‌های فلسفی این است که هر آنچه من درباره علامت «+» می‌دانم، معطوف به نحوه دلالت آن بر معنای خود

1 . dead sign

2 . interpretation

3 . Naming and Necessity

۴ . سائول کرییکی، نام گذاری و ضرورت، ترجمه کاوه لاجوردی، هرمس: تهران، ۱۳۸۱.

در گذشته است؛ درعین حال، هیچ هنجارمندی و ضابطه‌مندی مشخصی دربارهٔ کاربرد آن در آینده وجود ندارد. به عبارت دیگر، هرآنچه دربارهٔ کاربرد این علامت می‌دانیم مربوط به گذشتهٔ آن است و هیچ قید و بند هنجاری‌ای در دست نیست که کاربرد آن در آینده را محدود و معین کند. مطابق با تلقی کرییکی، معنا محصول جاندار کردن^۱ و تفسیر یک نشانهٔ مرده است؛ تفسیری که حد یقینی بر آن مترتب نیست. وی با استناد به فقرات مختلف کاوش‌های فلسفی قرائت خود از مبحث «استدلال تبعیت از قاعده» را صورت‌بندی می‌کند. به روایت کرییکی، استدلال ویتگنشتاین متضمن دو بخش است:

۱. استدلال شکاکانه^۲

۲. راه حل شکاکانه^۳

استدلال شکاکانه، استدلال بر ضد معناست؛ مطابق با این استدلال، چیزی تحت عنوان معنا وجود ندارد. استدلال شکاکانه متضمن تلقی دو جزئی یا دو بخشی از معناداری^۴ است. بنابراین، تلقی معنا عبارت است از؛ نشانه به اضافهٔ تفسیر. کرییکی استدلال تبعیت از قاعده را به گونه‌ای قرائت می‌کند که متضمن استدلال علیه وجود معناست. به عبارت دیگر، ما در به کار بستن واژه در سیاق‌های مختلف «شروط صدق» نداریم؛ یعنی، نمی‌دانیم چه هنگام می‌توانیم به کار بستن درست یک واژه را از به کار بستن نادرست آن تفکیک کنیم.

مرحلهٔ دوم، متضمن به‌دست دادن راه حل شکاکانه است. اگر چیزی تحت عنوان معنا نداریم، آنگاه تخاطب و مفاهمه چگونه صورت می‌گیرد؟ زیرا با توجه به استدلال شکاکانه، نمی‌توانیم کاربرد صحیح یک واژه را از کاربرد ناصحیح آن تفکیک کنیم؛ یعنی، شروط صدق نداریم. کرییکی معتقد است، از منظر ویتگنشتاین، اگرچه در این میان شروط صدق نداریم، اما به جای آن «شروط اظهارپذیری»^۵ داریم. در واقع، چیزی در ذهن که معنای یک واژه را معین کند وجود ندارد؛ درعین حال، می‌توان از طریق توجه به دیگر کاربران زبان و نحوهٔ کاربرد واژگان توسط ایشان، معانی واژگان را دریافت. به عبارت دیگر، استعدادهای کاربر زبان از طریق دیگر کاربران زبان بالفعل

1 . animate
2 . skeptical argument
3 . skeptical solution
4 . bipartite account of meaning
5 . assertibility conditions

می‌شود تا او نیز بتواند نظیر دیگران، معانی واژگان را دریابد و به ممد آنها عبارت‌پردازی کند. در واقع، کاربران زبان، شروط اظهارپذیری را با بودن در یک جامعهٔ زبانی و اشتغال به عمل ورزیدن درمی‌یابند؛ ایشان در تعامل با دیگر اعضای یک جامعهٔ زبانی، معانی واژگان در سیاق‌های گوناگون را احراز می‌کنند:

فقرهٔ ۱۹۸: «اما قاعده چگونه می‌تواند آنچه را در این نقطه از بازی باید انجام دهم نشان دهد؟ بنا به تفسیری، هرآنچه انجام دهم مطابق قاعده است». آنچه باید بگوییم این نیست، بلکه: هر تفسیری همراه با آنچه تفسیر می‌شود هنوز در هوا معلق است و هیچ پشتیبانی از آن نمی‌تواند بکند. تفسیرها به تنهایی معنا را تعیین نمی‌کنند.

نقد قرائت کریپکی از ویتگنشتاین

قرائت کریپکی از ویتگنشتاین در ادبیات، توسط ویتگنشتاین‌پژوهان متعددی نقد شده است. بر اساس این نقد، استنتاج کریپکی به لحاظ صوری، استنتاج منتجی است. یعنی اگر مقدمهٔ اول و دوم پذیرفته شود، آنگاه باید نتیجهٔ آن را نیز پذیرفت. به عبارت دیگر، عبور وی از مقدمات به نتیجه موجه است. اما ناقدان، مقدمهٔ اول استدلال کریپکی را کاذب می‌دانند. لازمهٔ این سخن این است که این استدلال هرچند معتبر^۱ است، اما استوار و معرفت‌بخش نیست.^۲

بر اساس تلقی کریپکی از ویتگنشتاین، معنا دو مؤلفه دارد: نشانهٔ مرده و تفسیر؛ اما بر اساس رأی ویتگنشتاین‌پژوهان ناقد کریپکی، معناداری عبارت است از: «نشانه در کاربرد»^۳. به عبارت دیگر، یک علامت مرده در یک جامعهٔ زبانی آن‌قدر به کار بسته

۱ . valid

۲ . اعتبار یعنی از مقدمات صادق یا کاذب به یک نتیجهٔ صادق یا کاذب برسیم. در اعتبار مهم این است که عبور از مقدمات به نتیجه، به لحاظ صوری درست باشد. به‌عنوان مثال، اگر بگوییم: سقراط انسان است.

انسان فانی است.

در نتیجه سقراط فانی است.

این عبور از مقدمات به نتیجه موجه است. از این رو، این استدلال معتبر است اما soundness یعنی، علاوه بر اینکه عبور از مقدمات به نتیجه باید موجه باشد، خود مقدمات نیز باید صادق باشند. مثال:

مقدمهٔ اول: حسین در شیراز زندگی می‌کند.

مقدمهٔ دوم: شیراز پایتخت ایران است.

نتیجه: حسین در پایتخت ایران زندگی می‌کند.

این استدلال به لحاظ صوری درست است؛ حد وسط در آن رعایت شده است اما استوار (sound) نیست، چون مقدمهٔ دوم صادق نیست. پس اگر استدلالی بخواهد موجه باشد باید هم معتبر باشد و هم استوار.

3 . sing in use

می‌شود تا جاندارا گردد. از نظر منتقدانی چون لانتلی، ویتگنشتاین بر آن است تا با وام کردن مفهوم «ورزیدن»، از هنجاری سخن گوید که بر اثر تعامل کاربر زبان با «علامت مرده» در سیاق‌های گوناگون سر برمی‌آورد.^۲ برخلاف «تلقی دو جزئی از معنا»، این قرائت از ویتگنشتاین، متضمن «تلقی یک جزئی از معناست»^۳. در این روایت از معناداری، قاعده‌ای وجود ندارد که علامت مرده ذیل آن معنادار شود؛ بلکه، کاربرست علامت مرده در سیاق‌های گوناگون، فی‌نفسه، قوام‌بخش هنجارمندی و معناداری است.

از منظر نققدان کریپکی، مسئله اصلی، مقدمه اول استدلال است؛ یعنی، دو جزئی بودن معنا. به نظر آنان، موضع مختار ویتگنشتاین، تلقی دو جزئی از معنا نیست؛ بلکه، قرائت یک جزئی و وحدت‌گرایانه از معناست. مطابق با تلقی وحدت‌گرایانه از معناداری، هنجارمندی و ملاک صحت و سقم کاربرست واژگان در سیاق‌های گوناگون، از پیش تعیین شده نیست؛ بلکه، به اندازه‌ای که کاربران زبان به عمل ورزیدن اشتغال دارند، معانی واژگان بروز و ظهور پیدا می‌کند. در این تلقی، مفهوم «ورزیدن» در آثار ویتگنشتاین متأخر را باید در معنای هنجاری فهمید نه در معنای توصیفی.^۴ فقرات ذیل از کاوش‌های فلسفی را در نظر بگیرید:

فقره ۲۰۱: این واقعیت نشان می‌دهد که برای فرا چنگ آوردن و درک یک قاعده راهی هست که تفسیر نیست؛ بلکه، در آنچه ما در موارد بالفعل «تبعیت از قانون» یا «رعایت نکردن آن» می‌نامیم، نمایش داده می‌شود.

فقره ۲۱۱: چگونه او می‌تواند بداند چگونه باید الگویی را خودش ادامه دهد هرچه آموزش به وی بدهید؟ خوب، من چگونه می‌دانم؟ اگر این بدین معنی باشد که «آیا دلیلی دارم؟» پاسخ این است: دلایلم به‌زودی ته می‌کشد و آنگاه بدون دلایل عمل خواهم کرد.

فقره ۵۰۶: آدم حواس‌پرتی که با دستور «به راست راست!» به چپ می‌پیچد و سپس درحالی که سرش را می‌خاراند می‌گوید: «آه! به راست» و به راست می‌پیچد چه چیز متوجهش کرده؟ یک تفسیر؟

1 . animate

۲ . برای بسط این مطلب، نگاه کنید به:

Michael Luntley (2003) *Wittgenstein: Meaning and Judgment* (Blackwell: Oxford), chapters 1&4.

3 . unitarian account of meaning

۴ . برای بسط بیشتر این مطلب از منظر نگارنده، رجوع کنید به: سکوت و معنا، "فرگه، ویتگنشتاین و استدلال زبان خصوصی"، تهران، صراط، ۱۳۹۳، چاپ سوم.

ویتگنشتاین متعقد است فهم یک قاعده متضمن تفسیر آن نیست؛ به همین سبب، کسی می‌تواند به‌رغم ته کشیدن و در دست نداشتن دلائلی که از جنس تفسیر قاعده است، به‌نحو موجهی از قاعده‌ای تبعیت کند. در مثالِ آدم حواس‌پرت و فرمان به راست راست، سربازِ حواس‌پرت بدون رجوع به یک تفسیر، متوجه اشتباهش می‌شود و به راست می‌پیچد. در واقع، فهمیدنِ چگونگی تبعیت درست از یک قاعده متوقف بر تفسیر نیست؛ بلکه، یک رابطهٔ غیراستنتاجی و مبتنی بر تحول گشتالتی^۱ است. نمی‌توان چگونگی تبعیت از یک قاعده را ضابطه‌مند (بدین معنا که آن را ذیل یک قاعده بیرید) کرد؛ هرچند، می‌توان از آن سخن گفت اما نمی‌توان آن را صورت‌بندی و مدون کرد. بلکه، «در یک آن»^۲، به‌نحو بی‌واسطه و بدون مدد گرفتن از تفسیر و صورت‌بندی نظری می‌توان نحوهٔ تبعیت موجه از یک قاعده را فهمید و از پی آن روان شد. در واقع، مهم این است که شیوه‌ای برای پیروی از قاعده وجود دارد اما این روش از طریق تفسیر به دست نمی‌آید و در یک آن خود را نشان می‌دهد. به‌عبارت‌دیگر، نحوهٔ تبعیت از قواعد امری است که علی‌الاصول به زبان نمی‌آید، نه بدین معنا که رازآلود است و ناگفتنی^۳؛ بلکه، بدین معنا که امری است که باید در عمل دیده شود. کاربر زبان با اشتغال به عمل ورزیدن در سیاق‌های مختلف، در یک آن، چگونگی تبعیت موجه از یک قاعده را درمی‌یابد.

درعین حال، این نکته را نیز باید در نظر داشت: مادامی که کاربر زبان، حداقلی از بلوغ ذهنی و زبانی را در به‌کار بستن واژگان در سیاق‌های مختلف احراز نکرده است، نمی‌تواند وارد تعامل با دیگر کاربران زبان شود، لازمهٔ این سخن این است که فهم و نحوهٔ تبعیت او از فلان و بهمان قاعده نیز ارزش معرفتی ندارد. به‌عنوان مثال، مردی را در نظر بگیرید که روی زمین افتاده است و سرش در حال خون آمدن است؛ می‌توان چنین انگاشت که او تصادف کرده یا جسم سختی به سر وی اصابت کرده است؛ از این رو، وقتی که بر روی زمین می‌غلطد و از این سو به آن سو می‌شود و دست خود را تکان می‌دهد؛ درک و تلقی ما این است که تقاضای کمک می‌کند. درعین حال،

۱. تحول گشتالتی بدین معناست که شبی را که تا کنون به شکل طبیعی می‌دیدید، بر اثر یک اتفاق طور دیگری ببینید؛ این تحول قابل صورت‌بندی نظری نیست. نقاشی مشهور ادراک خرگوش را در نظر آورید که هم اقتضای خرگوش‌وارگی دارد و هم اقتضای اردک‌وارگی؛ در ابتدا تحت عنوان خرگوش دیده می‌شود و تجربه می‌شود اما با درنگ و تأمل بیشتر، می‌توان آن را تحت عنوان اردک نیز تجربه کرد. تحول گشتالتی به همین معناست؛ چیزی که تا کنون به‌نحو تجربه شده است، در یک آن، به‌نحو بی‌واسطه و مستقیم و بدون مدد گرفتن از یک قاعده، به‌نحو دیگری فهمیده می‌شود.

2 . in a flash

3 . ineffable

یک کودک چهار ساله ممکن است به وی بگوید: «تو در خیابان دست مادرت را رها کردی و به همین دلیل این طور شدی»؛ و متوجه جدی بودن مسئله و در خطر بودن جان فرد مصدوم نشود. در واقع، تکان دادن دست فرد مصدوم در این سیاق، به دو نحو تفسیر و فهم می‌شود؛ یکی تفسیر متعارف که مطابق با آن، تکان دادن دست دلالت بر نیاز فرد به کمک می‌کند و دیگری تفسیر کودک چهار ساله؛ فهم و تلقی کودک چهار ساله به سبب بلوغ ذهنی و زبانی نامکفی‌اش، نباید لحاظ شود و به حساب آید.

استدلال علیه زبان خصوصی

امکان یا عدم امکان زبان خصوصی یکی از جدی‌ترین موضوعات فلسفی ویتگنشتاین است که بحث‌های فراوانی را میان فیلسوفان برانگیخته است. صورت مسئله از این قرار است که آیا می‌توان زبان خصوصی داشت؟ آیا می‌توان زبانی ابداع کرد که به نحو خصوصی و دلخواهی به احساسات و عواطف یک کاربر زبان ارجاع دهد؟ فرض کنید یک رابینسون کروزوئه مادرزاد که واجد توانایی‌های یک انسان است، در جزیره‌ای دورافتاده زندگی می‌کند. یکی از قابلیت‌های وی قدرت ساختن مفاهیم است. سؤال این است که آیا امکان دارد وی به مدد مفاهیمی که می‌سازد، برای خود زبانی خصوصی بسازد؟ پاسخ ویتگنشتاین به این پرسش منفی است. وی در کاوش‌های فلسفی استدلالی را در رد امکان‌پذیری زبان خصوصی اقامه کرده است و مدعای خود را این گونه تبیین می‌کند:

کاربر زبانی، دارای احساسی است که می‌توان آن را در زبان S نامید و در جایی یادداشت کرد. در آینده وقتی کاربر زبان با چنین احساسی مواجه شود، با استفاده از حافظه خود می‌کوشد تا تشخیص دهد که آیا می‌تواند احساس کنونی را نیز S بنامد. بنابراین، او در آینده می‌تواند احساس‌های مشابه S را از غیر آن تشخیص دهد. برای چنین تشخیصی، یک معیار و محک هنجاری وجود دارد که همانا حافظه او و قیاس تجربه کنونی او با تجارب پیشین است. در واقع، وی می‌تواند با این ضابطه تشخیص دهد که S نامیدن احساس کنونی صحیح است یا خیر. اکنون پرسش درباره نخستین باری است که کاربر زبان، احساسی را S نامیده است. به عبارت دیگر، فرد چگونه می‌تواند بداند که در S نامیدن این احساس موجه است؟ درستی و نادرستی موارد آینده را می‌توان بر اساس هنجار شکل گرفته در گذشته تشخیص داد اما برای تشخیص درستی و نادرستی نخستین کاربرد، هیچ هنجاری در دست نیست. بدون در دست داشتن چنین هنجاری، تفکیک میان کاربرد صحیح و ناصحیح علائم و واژگان زبانی بی‌معنا می‌شود. به تعبیر ویتگنشتاین، در دست نداشتن معیار و هنجاری بیرونی، جهت

تشخیصِ صحت و سقمِ کاربردِ واژگان، مانند آن است که برای احراز صحت مطالب یک روزنامه، به یک نسخهٔ دیگر از همان روزنامه مراجعه کنیم. بنابراین، در تأسیس یک زبان خصوصی هیچ‌گونه ضابطه‌مندی‌ای وجود ندارد و می‌توان در زبان هر نامی را بر هر احساسی نهاد. هرچند، می‌توان برای کاربردِ واژگان در آینده ضابطه‌ای به دست داد، اما برای نخستین کاربرد، هیچ‌گونه ضابطه‌ای وجود ندارد. بدون وجود ضابطه، تفکیک میان «صحیح / آنچه صحیح به نظر می‌رسد»، از میان می‌رود و در نتیجه، تخاطب، مفاهمه و سخن گفتن معنادار غیرممکن می‌شود. سخن گفتن معنادار زمانی امکان‌پذیر است که به لحاظ دلالت‌شناسی بتوان تفکیکی میان «صحیح / آنچه صحیح به نظر می‌رسد»، به دست داد. گویی وجود چنین تفکیکی از شروط استعلایی سخن گفتن معنادار است. با این اوصاف کسی نمی‌تواند خود، به عواطف و احساسات خویش در زبان ارجاع دهد. به عبارت دیگر، اگرچه وجود چنین ارجاعی متصور است، این ارجاع، قوام‌بخش تأسیس یک زبان نیست. در واقع، اگرچه کسی نمی‌تواند رابینسون کروزوئه مادرزاد را از نام نهادن بر احساسات خود باز دارد، اما مجموعهٔ این نام‌ها قوام‌بخش یک زبان نیستند؛ زیرا، شکل‌گیری زبان، متوقف بر امکان تفکیک میان «صحیح / آنچه صحیح به نظر می‌رسد»، است چراکه در زبان باید تشخیص کاربرد درست و نادرست یک واژه از یکدیگر متصور و امکان‌پذیر باشد. کاربرد زبان نمی‌تواند به تنهایی منبع هنجارمندی باشد، نمی‌توان فرد را با خودش تطبیق داد و بر مبنای این تطابق تشخیص داد که آیا کاربردِ واژه صحیح بوده است یا ناصحیح. هنجاری که کاربرد زبان بدان ارجاع می‌دهد و بر اساس آن رفتارِ زبانیِ خویش را محک می‌زند، باید مستقل از او باشد. اگر برای زبان ماهیت جمعی قائل باشیم، آنگاه جامعهٔ زبانی و معیارهای زبانی بین‌الذهانی آن، خطاها را تصحیح می‌کند.

می‌توان مدعای فردِ قائل به زبان خصوصی و استدلال ویتگنشتاین در نقد آن را این‌چنین صورت‌بندی کرد:

مدعا: من می‌توانم به‌نحو خصوصی به احساسات و عواطف خصوصی خود در زبان ارجاع دهم.

استدلال: اگر این امر امکان‌پذیر باشد، آنگاه تفکیک میان «صحیح / آنچه صحیح به نظر می‌رسد» که تفکیکی دلالت‌شناسانه است، از میان رخت برمی‌بندد. ویتگنشتاین از اینجا حرکت می‌کند و نشان می‌دهد که تالی آن مدعا فاسد است و تأکید می‌کند که چون نمی‌توان تالی فاسد را پذیرفت، پس مدعای اولیه ناموجه است.

مسیر استدلال از این قرار است:

فرض کنیم زبان خصوصی وجود داشته باشد و کاربرد زبان بتواند در آن به‌نحو

خصوصی به احساسات و عواطف خود ارجاع دهد. لازمه این فرض آن است که تفکیک میان «صحیح / آنچه صحیح به نظر می‌رسد»، از میان برود.

حال آنکه شرط قوام‌بخش سخن گفتن معنادار و مخاطبه، لحاظ کردن تفکیک دلالت‌شناسانه میان «صحیح و آنچه صحیح به نظر می‌رسد»، است. بنابراین، فرض نخست ما نادرست است و نمی‌توان در زبان به‌نحو خصوصی به احساسات و عواطف ارجاع داد:

فقره ۲۵۸: ... به یقین تعریف برای تثبیت معنای یک واژه کاراست. خوب، این کار دقیقاً با متمرکز کردن توجه من انجام می‌شود. چون به این طریق، من رابطه میان نشانه و احساس را در (ذهن) خودم حک می‌کنم. اما معنای «حک کردن در (ذهن) خود» می‌تواند فقط این باشد که: این فرایند سبب می‌شود این ارتباط را در آینده به‌درستی به یاد بیاورم. اما برای مورد کنونی، ضابطه و معیاری برای صحت آن ندارم. آدم وسوسه می‌شود که بگوید: هرچه به نظر من درست بیاید درست است. و معنی این حرف، تنها این است که در اینجا نمی‌توان از «درست» سخن گفت.

فرض کنید کسی غمگین است؛ غم یک حالت ذهنی اوست.^۱ در بحث از زبان خصوصی، مراد از ارجاع دادن، ارجاع به حالات ذهنی‌ای چون غمگین بودن در زبان است؛ یعنی، احساسات و عواطفی که با آنها دست‌به‌گریبان هستیم و صورت‌بندی زبانی می‌یابند.

فقره ۲۴۳: انسان می‌تواند خود را تشویق کند، به خود دستور دهد، از خود اطاعت کند، خود را سرزنش یا تنبیه کند، از خود پرسش کند و پاسخ آن را بدهد. حتی می‌توانیم انسان‌هایی را تصور کنیم که فقط در تک‌گویی سخن می‌گویند. فعالیت‌های خود را با سخن گفتن با خود همراهی می‌کنند کاشفی که آنها را تماشا کند و به صحبت‌شان گوش کند، ممکن است در ترجمه زبان آنها به زبان ما توفیق یابد. (این امر او را قادر می‌سازد تا اعمال این کسان را به‌درستی پیش‌بینی کند، چون او تصمیم گرفتن‌های آنان را نیز می‌شنود).

اما آیا می‌توانستیم زبانی را نیز تصور کنیم که در آن شخص بتواند تجربه‌های درونی خود را احساس‌ها و حال و هوا و... برای کاربرد شخص خویش بنویسد یا به آن بیان

۱. ذهن با مغز (brain) که مورد نظر فیزیولوژیست‌ها و نوروفیزیولوژیست‌هاست، متفاوت است. زمانی درباره حالات فیزیکی (physical states) صحبت می‌کنیم و زمانی دیگر، درباره حالاتی ذهنی چون، من میل دارم، من غم دارم، من آرزو دارم و... یکی از مسائل مهم فلسفی عبارت است از: ربط و نسبت میان حالات فیزیکی و حالات ذهنی؛ در این باب، در فلسفه ذهن، نظریات متعددی ارائه شده است.

شفاهی ببخشد؟ خوب مگر نمی‌توانیم در زبان معمولی خود این کار را کنیم؟ اما منظور من این نیست. واژه‌های منفرد این زبان قرار است به آنچه فقط برای شخص سخن‌گو می‌تواند دانسته شود، ارجاع دهد.

ممکن است ما با خودمان صحبت کنیم. جنس حرف زدن با خود، متفاوت از سخن گفتن با دیگر کاربران زبان نیست. علاوه بر این، انسان می‌تواند به خود دستور بدهد و از یک هنجار پیروی کند. سؤال ویتگنشتاین این است که «آیا می‌توان زبانی را تصور کرد که شخص در آن به احساسات و عواطف شخصی خود دسترسی مستقیم داشته باشد؟» در مثال رابینسون کروزوئه، سؤال اصلی عبارت است از: امکان‌پذیری تأسیس یک زبان خصوصی توسط کاربر زبان:

فقره ۲۴۴: واژه‌ها چگونه به احساسات ارجاع می‌دهند؟ اینجا به نظر نمی‌رسد مسئله‌ای وجود داشته باشد؛ آیا هر روز درباره احساسات صحبت نمی‌کنیم و به آنها نام نمی‌دهیم؟ اما چگونه میان نام و چیز نامیده شده، پیوند برقرار می‌شود؟ این پرسش برابر است با اینکه: چگونه انسان معنای نام‌های احساسات را مثلاً، معنای واژه «درد» را یاد می‌گیرد؟ یک امکان وجود دارد: واژه‌ها با بیان‌های ابتدایی و طبیعی احساس پیوند دارند و به‌جای آنها به کار می‌روند. بچه‌ای افتاده است و گریه می‌کند اما سپس بزرگسالان با او صحبت می‌کنند و در این تعامل جمله‌ها را به او می‌آموزند. «رفتار درد»، واژه جدیدی را به کودک می‌آموزد.

پس می‌گویید واژه درد در واقع به معنای گریه کردن است؟ اما عکس آن است، بیان شفاهی درد، جانشین گریه می‌شود و آن را توصیف نمی‌کند.

فقره ۲۴۵: زیرا چگونه می‌توانم تا آنجا جلو بروم که بکوشم از زبان برای وساطت میان درد و بیان آن استفاده کنم؟

فقره ۲۴۶: احساسات من به چه مفهومی خصوصی هستند؟ خوب، فقط خودم می‌توانم بدانم آیا به‌راستی دچار درد هستم یا نه؛ شخص دیگر فقط می‌تواند آن را حدس بزند. این از یک حیث غلط است و از حیث دیگر بی‌معنا. اگر واژه «دانستن» را به همان طریقی که معمولاً به کار می‌رود، به کار می‌بریم (و به چه طریقی دیگری می‌توان آن را به کار برد)؟ پس دیگران اغلب اوقات می‌دانند که من کی دچار درد هستم. بله، اما نه با همان قطعیتی که من خود می‌دانم! ابداً نمی‌توان در مورد من (مگر به‌صورت شوخی) گفت که می‌دانم دچار درد هستم.

نمی‌توان گفت دیگران فقط با رفتار من از احساسات من مطلع می‌شوند چون نمی‌توان گفت من از آنها مطلع می‌شوم. من آنها را دارم.

حقیقت این است: درباره دیگران گفتن اینکه شک دارند آیا من دچار درد هستم

مفهومی دارد، اما گفتن این دربارهٔ خودم، نه.

ویتگنشتاین در فقرهٔ ۲۴۶، دربارهٔ گرامر واژهٔ «دانستن» بحث می‌کند. کاربست صحیح واژهٔ «دانستن» چیست؟ در اینجا، گرامر عبارت است از؛ شرایطی که به کار بستن صحیح واژهٔ «دانستن» را به لحاظ دلالت‌شناختی امکان‌پذیر می‌کند. به کار بستن واژهٔ «دانستن»، هنگامی رواست که متعلق دانستن را علی‌الاصول بتوان ندانست یا به عبارت دیگر، بتوان در آن شک کرد. می‌توان گزاره‌های «سقراط معلم افلاطون بود» یا «ناپلئون در جنگ واترلو شکست خورد» را علی‌الاصول ندانست. ممکن است من ندانم ناپلئون در جنگ واترلو شکست خورد، اما آیا می‌توانم بگویم «شک دارم که درد دارم»؟ آیا ممکن است متعلق احساسات و عواطف مورد شک واقع شود؟ سؤال از اینکه «از کجا می‌دانید ناپلئون در جنگ واترلو شکست خورد»؟ سؤال معناداری است. اما اگر من بگویم «من درد دارم» و شما بپرسید «از کجا می‌دانی که درد داری»؟ سؤال معناداری نیست؛ زیرا در اینجا، بحث بر سر منبع معرفتی درون‌نگری^۱ و رجوع به عواطف و احساسات شخصی است.^۲

جنس سؤال از اینکه از کجا می‌دانم که درد دارم، با این سؤال که از کجا می‌دانم فرمان مشروطیت توسط مظفرالدین شاه امضا شده است، متفاوت است. به عنوان مثالی دیگر، فرض کنید کودکی که معلمش او را دعوا کرده است، به مادر خود می‌گوید: «خوشحالم از اینکه در درس ریاضی نمرهٔ یازده گرفته‌ام و معلم مرا دعوا کرده است». مادر می‌گوید: «پس چرا می‌گویی خوشحالم؟ باید بگویی غمگینم». این مثال نشان‌دهندهٔ این امر است که کودک مهارت زبانی مکفی ندارد و جامعهٔ زبانی دارد وی را تصحیح می‌کند. ویتگنشتاین می‌گوید: ممکن است دیگران بدانند یا ندانند که من درد دارم اما خودم نمی‌توانم بگویم می‌دانم یا نمی‌دانم که درد دارم. زیرا آنچه متعلق درد واقع می‌شود، نمی‌تواند مشمول شک واقع شود. بنابراین، اگر من به عواطف و احساسات خود ارجاع می‌دهم، باید به خاطر داشته باشم که مطابق با استدلال علیه زبان خصوصی ویتگنشتاین، نحوهٔ ارجاع به احساسات و عواطف به نحو خصوصی امکان‌پذیر نیست. وقتی با استفاده از زبان، پادرد داشتن خویش را اظهار می‌کنم، درعین حال، هیچ دسترسی ویژه‌ای^۳ به احساس درد داشتن خود ندارم. به عبارت دیگر،

1 . introspection

۲ . دربارهٔ منبع معرفتی «درون‌نگری» و ربط و نسبت آن با استدلال زبان خصوصی، در دورهٔ «معرفت‌شناسی و تفکر نقادانه» به تفصیل سخن گفته‌ام. فایل‌های صوتی این دوره در لینک ذیل قابل دسترسی است:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

3 . privileged access

اگرچه این پای من است که درد می‌کند اما از آنجا که درد ترجمان زبانی پیدا کرده است، من هیچ دسترسی ویژه‌ای به صورت‌بندی زبانی آن ندارم؛ دیگران نیز این گزاره را همان‌گونه می‌فهمند که خود من می‌فهمم.

فرض کنید، رابینسون کروزوئه مادرزاد با آزمون‌وخطا می‌فهمد که اگر روزی هفت یا هشت نارگیل بخورد، زنده می‌ماند. بنابراین، وی قاعده‌ای دارد که طبق آن باید روزی هفت یا هشت نارگیل بخورد. اکنون اگر بخواهد قاعده خود را به صورت زبانی بیان کند، نمی‌تواند جملاتی معنادار بسازد زیرا منبع هنجارمندی خود اوست و ضابطه‌ای برای کاربست صحیح و سقیم واژگان، بیرون از او وجود ندارد؛ حال آنکه، معناداری علی‌الاصول متوقف بر به دست دادن ضابطه‌ای جهت تفکیک «صحیح» و «ناصحیح» واژگان از یکدیگر است.

نکته دیگر اینکه جامعه زبانی فقط تصحیح دلالت‌شناختی نمی‌کند بلکه تصحیح معرفت‌شناختی نیز می‌کند. ممکن است رابینسون کروزوئه مادرزاد به‌نحو تجربی و به ممد آزمون‌وخطا دریابد که باید روزی هشت نارگیل بخورد تا انرژی مکفی برای زندگی کردن در جزیره را داشته باشد؛ در عین حال، در ادامه، در تعداد نارگیل‌ها اشتباه کند، مثلاً، شش و یا نه نارگیل بخورد؛ تنها جامعه زبانی می‌تواند وی را به جهت معرفتی تصحیح کند. جامعه زبانی، کودکی را که نمی‌داند از احساس خود در زبان به شادی یا غم تعبیر کند و یا می‌داند اما اشتباه به کار می‌برد (نه به دلیل نداشتن مهارت زبانی؛ بلکه، در اثر خطا، نظیر مثال رابینسون کروزوئه مادرزاد و نارگیل)، هم تصحیح دلالتی می‌کند و هم تصحیح معرفتی. در واقع، در برخی از موارد، کاربر زبان باورهای نادرستی دارد که باید از منظر معرفت‌شناختی اصلاح شوند. اگر این خطای معرفتی تصحیح نشود کاربر زبان دچار اشکال می‌شود. قدرت تصحیح خطاها علی‌الاصول بر عهده دیگر کاربران زبان است. پس، دیگر کاربران زبان کمک می‌کنند تا تفکیک میان «صحیح» / آنچه صحیح به نظر می‌رسد»، در جامعه زبانی محقق شود. لازمه این سخن این است که حضور دیگر کاربران زبان در یک جامعه زبانی، هم ارزش دلالت‌شناختی دارد و هم ارزش معرفت‌شناختی.

دو قرائت از استدلال علیه زبان خصوصی در ادبیات موجود است: قرائت ضعیف^۱ و قرائت قوی^۲. مطابق با قرائت قوی، ذهن و ضمیر انسان کاملاً خالی است؛ مانند لوح سپیدی که توسط جامعه پُر می‌شود. کاربر زبان خود فی‌نفسه قابلیت ندارد و تمام

1 . weak account of private- language argument

2 . strong account of private- language argument

آنچه در زمره قوای شناختی و زبانی ما انگاشته می‌شود، توسط جامعه القاء شده است. علاوه بر این، مطابق با قرائت ضعیف، در وهله نخست، کاربر زبان واجد قابلیت‌های چندی است. این قابلیت چه به لحاظ دلالت‌شناختی و چه به لحاظ معرفت‌شناختی بر اثر قرار گرفتن در جامعه به فعلیت می‌رسد. به عبارت دیگر، از منظر قائلان به قرائت ضعیف، ویتگنشتاین در مقام زدن تفکیک میان بیرون^۱ و درون^۲ است. به نزد ایشان، استدلال علیه زبان خصوصی بیش از هر چیز، بر این امر مهم تأکید می‌کند که کاربر زبان واجد قابلیت‌ها و استعدادهایی است که بر اثر تعامل با دیگر کاربران زبان، به فعلیت می‌رسد.

در مقابل، رفتارگرایان^۳ قائل به قرائت قوی از استدلال علیه زبان خصوصی هستند. بنا به رأی رفتارگرایان، انسان چیزی نیست جز رفتارهایی که از وی سر می‌زند. در فقرة ۲۴۴ خواندیم که درد به رفتار توأم با درد تبدیل می‌شود که از فرد صادر می‌شود. از منظر رفتارگرایان، ویتگنشتاین بر این باور است که واژه «درد» به معنای گریه کردن است؛ در واقع، بیان شفاهی درد جانشین آن می‌شود.

ویتگنشتاین و فلسفه‌ورزی

از منظر ویتگنشتاین، فلسفه‌ورزی نوعی فعالیت و روش است و بیش از آنکه صبغه و آثار و نتایج ایجابی داشته باشد، سوئیة سلبی دارد. به عبارت دیگر، فلسفه بیش از آنکه به مجموعه معتقدات ما بیفزاید، نظام اعتقادات را ایضاح می‌کند. می‌توان چنین انگاشت که ویتگنشتاین، فلسفه را به عنوان فرایندی درمان‌گرایانه در نظر می‌گیرد و برای تفلسف شأنی معرفت‌بخش قائل نیست. فلسفه به مثابه درمان متضمن این امر است که فیلسوف در کسوت درمانگر، کژتابی‌های زبان را پالایش کند. البته، ویتگنشتاین در دوران نخست فلسفی خود نیز بدین امر پرداخته، اما مفهوم درمانگری در رساله مطرح نشده است. واژه «کاوش» در کاوش‌های فلسفی، بار معنایی واژه investigation در زبان انگلیسی و معادل آلمانی آن را کم‌وبیش منتقل می‌کند. کاوشگری هم متضمن فعالیت^۴ است، هم متضمن درمانگری. فعالیت کردن و درمانگری در مقابل نظریه‌پردازی و به دست دادن نظام فلسفی ایجابی است. از نظر ویتگنشتاین، فلسفیدن متضمن کار سلبی کردن و دیدن کژتابی‌ها و محدودیت‌های قلعه هزارتوی زبان و از پی رفع آنها روان شدن است.

1 . outer
2 . inner
3 . behaviorists
4 . activity

مفروض نگرش ویتگنشتاین به فلسفه از این قرار است: مسائل فلسفی، مسائل واقعی و معنادار نیستند؛ بلکه، بسیاری از آنها حاصل کژتابی‌های زبان‌اند. به عبارت دیگر، تمام مسائل فلسفی، چیستان‌های زبانی و محصول رهنی‌های زبان است. در واقع، آنچه مسائل فلسفی می‌نامیم، با واکاوی زبان، به جای حل شدن، منحل می‌گردند.

فلسفه یک بازی زبانی در عداد دیگر بازی‌های زبانی است؛ بازی زبانی‌ای که در آن کوشیده می‌شود با ایضاح کلمات، کاربست صحیح و رهگشای واژگان از کاربست نادرست آنها تفکیک شود. به عنوان مثال، اگر گرامر واژگان «دانستن»، «علت»، «ذات»، «وجود» و... دانسته شود، کثیری از مسائل فلسفی حل می‌گردد. مثلاً، در زبان طبیعی، همیشه «وجود» یا «وجود داشتن» را در جایگاه محمول به کار می‌بریم. وقتی می‌گوییم «درختی در این کوچه وجود دارد» یا «پانصد جلد کتاب در قفسه موجود است»؛ «وجود داشتن» در این گزاره‌ها شأن محمولی دارد. از منظر ویتگنشتاین، کاربرد نادرست «وجود» در جایگاه موضوع، کثیری از مسائل فلسفی را به وجود می‌آورد.^۱ در فلسفه ویتگنشتاین، «خطای گرامری»^۲ به معنای واکاوی قلعه هزارتوی زبان و نشان دادن این امر است که کثیری از مسائل فلسفی، مسئله نیستند؛ بلکه، مسئله‌نمایند. ویتگنشتاین بر این باور است که واژگان در یک سیاق و بازی زبانی، معنای مشخصی را افاده می‌کنند که در دیگر سیاق‌ها و بازی‌های زبانی، متضمن آن معنا نیستند. مطابق با روش درمان‌گرایانه، بیرون آوردن یک مفهوم از سیاقی و قرار دادن آن در سیاقی دیگر که با شبکه مفهومی و بازی زبانی دیگری هم‌عنان است، به لحاظ دلالت‌شناسانه و فلسفی، خطا و رهن است. بیرون آوردن یک مفهوم علمی یا دینی از سیاق خود و به کار بردن آن در سیاق و بازی زبانی دیگر، متضمن ارتکاب خطای گرامری است. به عنوان مثال، ویتگنشتاین در درسگفتارهایی دربارهٔ باور دینی،

۱. کانت شبیه این استدلال را بدون به کار بردن اصطلاح «خطای گرامری» در آثار خویش طرح کرده است. به باور کانت وقتی که ما از اتصاف صفت وجود به خدا صحبت می‌کنیم، این سخن از سخن اتصاف رنگ سبز به برگ نیست. وقتی می‌گوییم «برگ سبز است»، برگ در جایگاه موضوع واقع شده است؛ درعین حال، «سبز بودن» در «برگ» مندرج نیست و محمول سبز بودن در گزاره «برگ سبز است» بر آن بار می‌شود و از اتصاف وصف سبزی به برگ خبر می‌دهد. حال آنکه، واژه «وجود» در گزاره «خدا وجود دارد»، شأن محمولی ندارد و مندرج در موضوع است؛ هرچند، در جایگاه محمول قرار گرفته است. پس زمانی که می‌گویید «خدا وجود دارد»، ادعای تازه‌ای نکرده‌اید و از اتصاف وصف وجود به خدا خبر نداده‌اید. این استدلال، به نزد کانت، سوبه وجودشناختی دارد، درعین حال، می‌توان آن را صورت‌بندی دلالت‌شناختی نیز کرد.

2 . grammatical mistake

زیبایی‌شناسی و روان‌شناسی، پدر اوهارا، از آباء کلیسا را، از این منظر نقد می‌کند. به روایت ویتگنشتاین، پدر اوهارا، برخی از مفاهیم علمی را از زمینه و شبکه مفهومی خود به درآورده، در سیاق دینی به کار برده است و از این طریق در پی موجه کردن دعاوی دینی برآمده است، روشی که متضمن خطای گرامری است. در فلسفه ویتگنشتاین، نمی‌توان «خطای گرامری» را با بحث و فحص و نظریه‌پردازی کشف کرد؛ بلکه، با پرتوافشانی بر قلعه هزارتوی زبان و به مدد «ورزیدن» می‌توان بدان نائل شد.

لازم به ذکر است که مفهوم «گرامر» در بحث کنونی، متفاوت با گرامر به معنای دستور زبان است. گرامر، در این سیاق عبارت است از؛ واکاوی و برشمردن شروطی که سخن گفتن معنادار را امکان‌پذیر می‌کند. گزاره «من می‌دانم که درد دارم»، از جهت گرامری به معنای دستور زبانی، درست است اما از منظر گرامری به معنای دلالت‌شناسانه، خطاست چراکه کسی علی‌الاصول نمی‌تواند نداند که درد دارد و چیزی که مشمول شک و ندانستن واقع نمی‌شود، مشمول «دانستن» نیز واقع نمی‌شود. از این رو، در گزاره فوق، کلمه «دانستن» حشو است و باید آن را حذف کرد و گزاره را این چنین نوشت: «من درد دارم». یکی از وظایف فیلسوف، در کسوت درمانگر، عبارت است از؛ تشخیص خطاهای گرامری و احراز و احصای شرایطی که سخن گفتن معنادار را ممکن می‌سازد. در همین راستا، ویتگنشتاین این گزاره را مثال می‌زند که «الان در خورشید ساعت چند است؟». این گزاره از لحاظ دستور زبانی مشکلی ندارد اما به جهت گرامری خطاست چراکه معنای واژه «ساعت»، ارتباط وثیقی با نسبت زمین با خورشید دارد. لازمه این سخن این است که اگر کسی در خورشید ایستاده باشد، نمی‌تواند واژه «ساعت» را در معنایی به کار ببرد که ما در زبان متعارف بر روی زمین به کار می‌بندیم و از آن افاده معنا می‌کنیم. هرچند، این جمله به ظاهر و به لحاظ دستور زبانی معنادار است اما با واکاوی قلعه هزارتوی زبان، می‌توان دریافت که به لحاظ گرامری خطاست و افاده معنا نمی‌کند.

چنان که آمد، رویکرد ویتگنشتاین به فلسفه در هر دو دوره فلسفه‌ورزی، درمان‌گرایانه است؛ هرچند، تفاوت‌هایی در نوع درمان‌گرایی وی در این دو دوره به چشم می‌خورد. در ادامه، می‌کوشم با استناد به برخی از فقرات رساله و کاوش‌های فلسفی، تلقی ویتگنشتاین از تفلسف را در دو دوره موسوم به متقدم و متأخر شرح دهم.^۲

۱ . Father O'hara

۲ . ترجمه فقرات رساله، از منبع زیر برگرفته شده است:
لودویگ ویتگنشتاین، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه و شرح: سروش دباغ، تهران، هرمس، ۱۳۹۴، چاپ دوم.

فقره ۴/۱۱۱: فلسفه هیچ‌یک از علوم طبیعی نیست. (واژه «فلسفه» باید بر امری دلالت کند که فراتر یا فروتر از علوم طبیعی جای دارد، نه در کنار آنها).

فقره ۴/۱۱۲: هدف فلسفه عبارت است از؛ ایضاح منطقی اندیشه‌ها. فلسفه مجموعه‌ای از آموزه‌ها نیست؛ بلکه، نوعی فعالیت است. اثر فلسفی از لحاظ ماهیت، متشکل از ایضاحات است. نتیجه فلسفه «گزاره‌های فلسفی» نیست بلکه روشن شدن گزاره‌هاست. بدون فلسفه، اندیشه‌ها گویی مه‌آلود و نامتمایزند. وظیفه فلسفه عبارت است از؛ روشن‌سازی و مشخص کردن مرزهای دقیق اندیشه‌ها.

فقره ۴/۱۱۲۱: روان‌شناسی همان نسبتی را با فلسفه دارد که هریک از دیگر علوم طبیعی، نه بیشتر.

فقره ۴/۱۱۳: فلسفه بر قلمرو قابل مناقشه علوم طبیعی حد و مرز می‌نهد.

فقره ۴/۱۱۴: فلسفه باید برای آنچه می‌تواند اندیشیده شود، مرز تعیین کند و بدین طریق برای آنچه نمی‌تواند اندیشیده شود، فلسفه باید برای امر اندیشیدنی و از طریق آن برای امر نااندیشیدنی تعیین مرز کند.

از نظر ویتگنشتاین، دو مفهوم «روشن‌سازی» و «فعالیت» از مقومات فلسفه‌ورزی است. تفلسف از جنس آموزه و دکترین و واجد مؤلفه‌های معرفت‌بخش نیست؛ بلکه، فعالیتی است جهت وضوح بخشی به گزاره‌هایی که به مدد زبان بیان می‌شوند.

فقره ۶/۵۴: گزاره‌های من [در رساله] بدین طریق روشن‌گری می‌کنند: هرکس سخنان مرا درک کند، وقتی که آنها را به مثابه پله‌هایی به کار می‌گیرد تا از آنها بالا رود و به ورای آنها برسد، درمی‌یابد که این گزاره‌ها مهم‌اند. (او باید، به تعبیری، پس از بالا رفتن از نردبان آن را به دور افکند). او باید از این گزاره‌ها فرا رود، آن‌وقت جهان را درست می‌بیند.

ویتگنشتاین بر این امر تأکید دارد که ایضاح معنا در دستور کار فیلسوف است. واژه illustration برگرفته شده از واژه luc در زبان لاتین، به معنای نور و روشنایی است. بر همین سیاق، lucifer به معنای شیطان (از میان‌برنده نور) است. واژه lux فرانسوی و نیز luxury با واژه luc هم‌خانواده‌اند. illustrate یعنی وضوح و روشنایی بخشیدن، امری است که چیزی به موضوع اضافه نمی‌کند بلکه به بهتر دیده شدن آن مدد می‌رساند. از نظر ویتگنشتاین، کار فلسفی متضمن illustration و وضوح بخشیدن به امور است که تا کنون دیده نشده‌اند. بدین معنا، تلقی وی از حدود و ثغور تفلسف در دو دوره فلسفه‌ورزی با یکدیگر هم‌عنان است. مفاهیم «ورزیدن» و «اشتغال به عمل ورزیدن» که از برساخته‌های ویتگنشتاین متأخرند نیز چیزی به عالم اضافه نمی‌کنند بلکه بر میزان

روشنایی و وضوح می‌افزایند. از نظر ویتگنشتاین، برخی از امور از فرط وضوح دیده نمی‌شوند، مانند کسی که عینک به چشم دارد اما آن را نمی‌بیند و در جستجوی آن همه جا را می‌گردد. فقرات ۱۳۰-۹۰ کاوش‌های فلسفی متضمن نگرش ویتگنشتاین به فلسفه است:

فقره ۹۰: احساس می‌کنیم که گویی بایستی در پدیده‌ها رخنه می‌کردیم؛ اما واریسی ما نه متوجه پدیده‌ها بلکه می‌توانیم بگوییم متوجه «امکان‌های» پدیده‌هاست. به عبارت دیگر، نوع گزاره‌ای را که درباره پدیده‌ها بیان می‌کنیم به خود یادآوری می‌کنیم. کما اینکه آگوستین گزاره‌های متفاوتی را که درباره تداوم، گذشته، حال یا آینده رویدادها بیان می‌شود به خاطر می‌آورد. (البته اینها گزاره‌های فلسفی درباره زمان، گذشته، حال و آینده نیستند).

بنابراین، واریسی ما یک واریسی دستور زبانی است. چنین واریسی‌ای با روشن کردن بدفهمی‌ها بر مسئله ما روشنایی می‌افکند. بدفهمی‌های مربوط به کاربرد واژه‌ها، که از جمله ناشی از برخی مشابهت‌ها بین شکل‌های بیان در مناطق متفاوت زبان هستند برخی از آنها را می‌توان با جایگزین کردن یک شکل بیان به جای دیگری برطرف کرد؛ این را می‌توان «تحلیل» شکل‌های بیانی ما نامید، چون این فرایند گاه مانند فرایند تفکیک یک چیز است.

فقره ۹۲: این در پرسش‌هایی از قبیل پرسش از ذات زبان، گزاره‌ها، اندیشه، بیان می‌یابد. چون اگر ما هم در این پژوهش‌ها می‌کوشیم ذات زبان را کار ویژه‌اش را، ساختارش را بفهمیم، این همان چیزی نیست که آن پرسش‌ها در نظر دارند. زیرا آنها در ذات چیزی را که پیشاپیش در معرض دید باشد و با تربیت مجدد یافتن مشاهده‌پذیر شود، نمی‌بینند بلکه چیزی را می‌بینند که زیر سطح جای دارد. چیزی در درون، که هنگامی آن را می‌بینیم که به درون چیز بنگریم، و آن را تحلیل به در می‌کشد.

ذات از ما پنهان است: این شکلی است که اکنون مسئله ما به خود می‌گیرد. می‌پرسیم: «زبان چیست؟»، «گزاره چیست؟». و پاسخ این پرسش‌ها را باید یک بار برای همیشه داد؛ و مستقل از هر تجربه آینده.

ویتگنشتاین در فقره ۱۰۹ می‌افزاید:

مسائل نه با دادن اطلاعات تازه، بلکه با مرتب کردن آنچه همیشه می‌دانسته‌ایم، حل می‌شوند. فلسفه نبردی است علیه جادو شدن شعور ما توسط زبان.
به نزد وی، درمانگری هم‌عنان با زدودن کژی‌ها و ناراستی‌های زبان است:

فقره ۱۲۲: یک سرچشمه عمده ناتوانی ما در فهم آن است که دید روشنی از کاربرد

واژه‌هایمان نداریم. دستور زبان ما در این جور وضوح کمبود دارد. یک بازنمایی دارای وضوح درست همان فهمی را تولید می‌کند که عبارت از «دیدن پیوندها» است. اهمیت یافتن و ابداع موارد واسطه در همین است.

از منظر ویتگنشتاین، برخی از امور از شدت وضوح دیده نمی‌شوند و دیده شدن آنها مستلزم تغییر در نگرش فرد است. تغییر نگرش به معنی کسب اطلاعات جدید نیست؛ بلکه، با نوعی تحول گشتالتی در کاربر زبان درمی‌رسد. دانشجویی را در نظر بگیرید که قاعده «وضع مقدم» در منطق جدید را نمی‌داند. شما برای یاد دادن این قاعده به دانشجو می‌گویید: اگر p آنگاه q را داشته باشیم، و بعد p را داشته باشیم؛ از کنار هم قرار دادن این دو مقدمه، می‌توانیم q را نتیجه بگیریم. اگر دانشجو بگوید من متوجه نمی‌شوم که چگونه از کنار هم قرار دادن این دو مقدمه به نتیجه (p) رسیدید، هرچه شما بیشتر توضیح دهید، لزوماً مثمر ثمر واقع نمی‌شود و دانشجو عبور از مقدمات به ذی المقدمه را نمی‌بیند و در نمی‌یابد. ویتگنشتاین می‌گوید لازم نیست چنین دانشجویی یک دوره مقدماتی منطق را بگذراند تا مراد شما را دریابد بلکه باید نگرش خود به منطق را تغییر دهد؛ تغییر نگرشی که با تحول گشتالتی درمی‌رسد و تبدیل مزاجی در کاربر زبان پدید می‌آورد.

ویتگنشتاین در ادامه بحث از حدود و ثغور فلسفه‌ورزی در کاوش‌های فلسفی می‌گوید:

فقره ۱۱۹: نتایج فلسفه ناپوشیده کردن این یا آن پرت‌ویلا و ورم‌هایی است که فهم بر اثر برخورد سربه‌هوا با حدود و مرزهای زبان دچار آنها شده است. این ورم‌ها سبب می‌شوند ارزش کشف را ببینیم.

فقره ۱۲۳: مسئله فلسفی این شکل را دارد: «نمی‌دانم از چه راهی باید بروم».
فقره ۱۲۴: فلسفه به‌هیچ‌روی نمی‌تواند در کاربرد بالفعل زبان دخالت کند؛ در آخر فقط می‌تواند آن را توصیف کند.

فقره ۱۲۵: کار فلسفه این نیست که به‌وسیله یک کشف ریاضی یا ریاضی منطقی تضادی را حل کند، بل اینکه یافتن دیدی روشن از وضع ریاضیاتی را که باعث دردسر ماست امکان‌پذیر می‌سازد: یعنی یافتن دیدی روشن از وضع امور پیش از حل تضاد. بر اساس این تلقی، می‌توان فلسفه را به نقش کاتالیزور در یک واکنش شیمیایی تشبیه کرد. کاتالیزور سبب می‌شود دو ماده سریع‌تر با یکدیگر واکنش نشان دهند، بدون اینکه چیزی به مواد اصلی و محصول واکنش بیفزاید.

در دوران ویتگنشتاین متأخر، فیلسوف، در یک دست نظریه کاربردی معنا را دارد و در دست دیگر نورافکنی که به مدد آن بر قلعه هزارتوی زبان نور می‌تاباند. در زبان طبیعی

می‌توان گفت: «این لیوان قهوه‌ای است». در زبان می‌توان مؤلفه‌های این گزاره را از یکدیگر تفکیک کرد و گفت «لیوان» موضوع و «قهوه‌ای» محمول است اما در عالم خارج همیشه لیوان بودن و قهوه‌ای بودن با هم درمی‌رسند و از یکدیگر جدایی ناپذیرند. بنابراین، هرآنچه در زبان به کار بسته می‌شود، لزوماً در عالم خارج محقق نمی‌شود. به عبارت دیگر، هرچه از جنس «هویت زبانی» است، لزوماً در عالم خارج مدلول و مابازاء ندارد؛ واکاوی قلعه هزارتوی زبان متضمن کشف و دیدن این سنخ امور است. ویتگنشتاین در بحثی با هاردی^۱، ریاضی‌دان مشهور، می‌گوید شما واژه «واقعیت» را نادرست به کار می‌برید چراکه «واقع‌گرایی» در حوزه ریاضیات و هویات ریاضیاتی را واقعی انگاشتن، اتفاقی است که ابتدائاً در زبان می‌افتد، از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که این هویات زبانی، لزوماً مدلول و تعینی در عالم پیرامون دارند. بدین معنا، از منظر ویتگنشتاین، فلسفه نبردی است علیه افسون شدن فهم ما از طریق زبان؛ آن فلسفه‌ورزی که با تحول گشتالئی هم‌عنان است. بر همین سیاق و به مدد پالایش قلعه زبان، ویتگنشتاین به نقد استدلال دکارتی موسوم به کوگیتو می‌پردازد. دکارت می‌گفت: «من می‌اندیشم، پس هستم» و از طریق «من اندیشنده»، هستن و وجود مدرک در این عالم را استنتاج می‌کرد.

در مقام نقد، ویتگنشتاین از دکارت می‌پرسد به چه معنا از «من اندیشنده» و اینکه کسی می‌اندیشد، می‌توان نتیجه گرفت که هست؟ آیا «من اندیشنده» واجد زبان خصوصی است و به معنایی که تنها خود می‌فهمد، «می‌اندیشد پس هست»؟ چنان‌که پیشتر دیده‌ایم، ویتگنشتاین به زبان خصوصی باور ندارد و استدلالی دلالت‌شناختی علیه آن اقامه کرده است. مدلول منطقی این استدلال این است که کسی که می‌اندیشد، باید از واژگان و زبانی مدد گیرد که برای همگان افاده معنا کند چراکه زبان و سخن گفتن معنادار پدیده‌ای جمعی است و نه خصوصی. پس «من اندیشنده‌ای» که در یک جامعه زبانی زندگی می‌کند، باید باشد تا بتواند واژگان را به نحو معناداری در کلام خود به کار بندد. پس، هستن و وجود داشتن در «من اندیشنده» مندرج و منطوبی است و استدلال موسوم به کوگیتوی دکارتی، مصداقی از «مصادره به مطلوب» است چراکه نتیجه استدلال، در رتبه سابق در یکی از مقدمات مفروض گرفته شده است.^۲

1 . Godfrey Harold Hardy

۲ . در سلسله جلسات سیزده گانه «فلسفه ویتگنشتاین متأخر»، ذیل مبحث «استدلال زبان خصوصی»، روایت خود از استدلال ویتگنشتاین در نقد کوگیتوی دکارتی را به نحو مبسوط توضیح داده‌ام. برای شنیدن این فایل‌های صوتی، نگاه کنید به:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

واقع گرایی و ضدواقع گرایی اخلاقی در ویتگنشتاین متأخر

چکیده:

در این مقاله تقسیم‌بندی‌های گوناگون واقع گرایی و ضدواقع گرایی اخلاقی بررسی می‌شود و دیدگاه ویتگنشتاین متأخر در این باره، با توجه به آموزه‌های وی مطرح می‌شود. به این منظور، پس از شرح کوتاهی از آموزه‌های ویتگنشتاین در کاوش‌های فلسفی، نظرات گوناگون شارحان وی درباره واقع‌گرا یا ضدواقع‌گرای اخلاقی بودن ویتگنشتاین بررسی می‌شود. مبحث واقع‌گرایی اخلاقی ارتباط وثیقی با مبحث شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق دارد، از این رو، به اختصار به بررسی نظر ویتگنشتاین متأخر در این باره نیز پرداخته خواهد شد. در انتهای مقاله نشان داده می‌شود که واقع‌گرا و یا ضدواقع‌گرا نامیده شدن ویتگنشتاین، ناشی از کاربرد نادرست گرامر «واقعیت» است؛ از این رو، نمی‌توان وی را در این تقسیم‌بندی جای داد.

مقدمه:

این مقاله متکفل نشان دادن موضع ویتگنشتاین متأخر در باب واقع‌گرایی اخلاقی^۱ است. اینکه خاصه‌های اخلاقی^۲ در جهان خارج وجود دارند یا خیر و همچنین پرسش از تحویل‌پذیری آنها به دیگر واقعیت‌ها از مهم‌ترین پرسش‌ها در حوزه فرااخلاق محسوب می‌شوند. کاوش‌های فلسفی ویتگنشتاین که در ادامه آن را به اختصار کاوش‌ها می‌خوانیم، جزء مهم‌ترین و تأثیرگذارترین کتاب‌های نیمه دوم قرن بیستم بوده است. تاکنون خوانش‌های گوناگونی درباره آموزه‌های ویتگنشتاین در این کتاب دوران‌ساز فلسفی ارائه شده است؛ مبحث «واقع‌گرایی اخلاقی» از جمله این مباحث است. ویتگنشتاین در دوره دوم تفکر فلسفی خود، نگرشی متفاوت اختیار کرد؛ وی با

1 . moral realism

2 . moral property

محوریت دادن به نقش زبان، در کاوش‌ها، ادعا کرد که مبدأ عزیمت هر تحقیق فلسفی باید زبان باشد. بر همین مبنا، لوازم مترتب بر نظریات او در دیگر حوزه‌ها از جمله فرااخلاق از اهمیت اساسی برخوردار است. گرچه وی در کاوش‌ها صراحتاً به مسائل اخلاقی نپرداخته است اما می‌توان نظر او را در این باب بررسی کرد و از واقع‌گرا و یا ضدواقع‌گرای اخلاقی بودن ویتگنشتاین متأخر سراغ گرفت. برای ورود به مبحث واقع‌گرایی اخلاقی و جهت روشن شدن جغرافیای موضوع، درابتدا، نظرات مخالفان واقع‌گرایی یعنی ضدواقع‌گرایان اخلاقی را بررسی نموده، سپس به مبحث واقع‌گرایی اخلاقی می‌پردازیم.

۱. ضدواقع‌گرایی اخلاقی

یک واقع‌گرای اخلاقی می‌تواند دو مدعای اصلی داشته باشد. اول اینکه خاصه‌های اخلاقی، به‌صورت عینی و خارج از دسترس کنشگر اخلاقی وجود دارند. دوم اینکه برخی از گزاره‌های اخلاقی واقعاً صادقند؛ به عبارت دیگر، صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی را می‌توان به‌نحو مستقل از کنشگر اخلاقی به‌دست آورد.^۱ ضدواقع‌گرایی اخلاقی^۲ نقطهٔ مقابل واقع‌گرایی اخلاقی است و این دو حکم اصلی واقع‌گرایی اخلاقی را نادرست می‌داند.

از جمع‌بندی نظریات گوناگون ضدواقع‌گرایی اخلاقی، می‌توان سه دیدگاه کلی را از یکدیگر تفکیک کرد. هریک از این مواضع یا با یکی از ادعاهای اصلی واقع‌گرایان مخالفند و یا با هر دوی آنها. به هر حال، اگر نظریه‌ای با هریک از ادعاهای واقع‌گرایان به‌نحوی مخالف باشد، در اردوگاه ضدواقع‌گرایی قرار می‌گیرد.

۱-۱. سوژکتیویسم و نسبییت فرهنگی

مطابق با این دیدگاه، صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی توسط سوژه و یا ارتباطات فرهنگی (فرهنگ به معنای عام آن که شامل جامعه، قبیله، طبقهٔ اقتصادی و... است) تعیین می‌شود.^۳ در واقع خاصه‌های اخلاقی، اولاً عینی (به معنای مستقل از انسان و روابط انسانی) نیستند و ثانیاً صدق و کذب آنها یا وابسته به سوژه است و یا وابسته به

1 . Smiih, 2000, 15.

2 . moral anti- realism

۳ . گروهی جامعه، فرهنگ و... را نیز همچون امور طبیعی دانسته‌اند و چون صدق و کذب که توسط این نهادها تعیین می‌شود، خارج از حوزهٔ فردی است، این نظریات را واقع‌گرا محسوب می‌کنند. ولی بسیاری، این نظریات را در گروه «نسبییت فرهنگی» جای داده‌اند و آنها را ضدواقع‌گرا می‌دانند.

گروهی متشکل از انسان‌ها. در این رویکرد معیار صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی در طول زمان تغییر می‌کند و محک ثابتی در این باب وجود ندارد؛ همچنین، صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی به نحو عینی به دست نمی‌آید.

۱.۲- ناشناخت‌گرایی اخلاقی

گروهی دیگر از ضدواقع‌گرایان معتقدند که نه گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب پذیرند و نه خاصه‌های اخلاقی به نحو عینی در جهان خارج وجود دارند. این گروه هر دو حکم اصلی واقع‌گرایان را رد می‌کنند.

به نظر ناشناخت‌گرایان پرسش از امور واقع و پرسش از ارزش‌ها تفاوت بسیاری با یکدیگر دارند. ارزش‌ها را عالم آن‌گونه که هست تعیین نمی‌کند. در تبیین عالم از هیچ خاصه ارزشی نظیر «زیبایی» یا «بدی» ذکری به میان نمی‌آید. ارزیابی‌های اخلاقی ما، باورهای درباره چگونگی عالم نیست؛ بلکه، پاسخ‌هایی احساسی به عالم است و بنابراین، نمی‌توانند صادق یا کاذب باشند.^۱ ناشناخت‌گرایی^۲ معتقد است، احکام اخلاقی چیزی جز بیان امیال و احساسات افراد نیست. به عنوان مثال، اینکه از سال ۱۹۷۳ به بعد، بیش از یک میلیون سقط جنین در ایالات متحده انجام شده، یک واقعیت است اما اینکه سقط جنین خوب یا بد است، دیگر در قلمرو واقعیت نیست.^۳ به همین دلیل آثر^۴ معتقد بود کل فلسفه اخلاق را می‌توان در پشت یک کارت پستال نوشت؛ چون وقتی می‌گوییم «دزدی بد است»، چیزی بیشتر از آنکه بگوییم «دزدی آه» اظهار نکرده‌ایم.^۵

ذکر این نکته لازم است که یک ناشناخت‌گرا لزوماً ضدواقع‌گرا نیست. هرچند، در این مقاله و در کتاب‌های متعددی در حوزه فلسفه اخلاق آمده است که فرد ناشناخت‌گرا، ضدواقع‌گراست؛ ولی به لحاظ منطقی امکان دارد کسی ناشناخت‌گرا باشد و در عین حال واقع‌گرا هم باشد.^۶

۱ . مک‌ناتن، ۱۳۸۳، ۲۶-۲۷.

2 . non-cognitivist

3 . Rachels, 1997, 432.

4 . Ayer

۵ . آثر، ۱۳۸۴: ۱۱۹-۱۲۰ و ۱۲۶-۱۲۷.

۶ . آنتونی، ۱۳۸۷، ۲۳۵-۲۳۶.

۱-۳. نیهیلیسم اخلاقی

اسپینوزا در کتاب معروف خود اخلاق^۱ می‌نویسد: «خوب و بد چیزی جز تصور مردمی نیست که از روی جهل و نادانی فکر می‌کنند آنها اوصافی خاص برای اشیا هستند».

در قرن بیستم جی. ال. مکی^۲ فیلسوف مشهور آکسفورد، در پی این نگرش اسپینوزایی، نظریه‌ای موسوم به «تئوری خطا»^۳ ارائه کرد؛ از نظر مکی افراد در حین اظهار گزاره‌های اخلاقی، از پیش پنداشته‌اند که واقعیت‌های اخلاقی به‌نحوی از انحاء در جهان خارج موجودند ولی جهان خارج خالی از ارزش‌هاست، پس این اعتقاد که در گنه اندیشه آنها وجود دارد، اعتقادی ناموجه است؛ از این رو گزاره‌های اخلاقی، جملگی کاذبند.

دو سال بعد از جزر و مد مکی، موجی از نیهیلیسم اخلاقی با انتشار طبیعت اخلاق^۴ نوشته گیلبرت هارمان^۵ به راه افتاد. هارمان معتقد است که: «ما فکر می‌کنیم همان‌گونه که نظریه‌های علمی راجع به جهان هستند، نظریات اخلاقی هم راجع به جهان است ولی در یک موقعیت اخلاقی، مشاهده کننده بدون دخالت حالت روانی و تربیتی خود از مشاهده، نمی‌تواند گزاره اخلاقی صادر کند. درحالی که در نظریات علمی، حالت روانی و تربیتی مشاهده‌گر، نقشی در گزاره‌هایی که مطرح می‌کند، ندارد».^۶

۲. واقع‌گرایی اخلاقی

می‌توان واقع‌گرایی اخلاقی را با تأکید بر عینیت بیرونی واقعیت‌های اخلاقی بدین نحو صورت‌بندی نمود: واقعیت‌های اخلاقی به‌نحوی از انحاء در جهان خارج مابازایی دارند، مستقل از باورهای ما هستند، می‌توان صدق گزاره‌های اخلاقی را احراز کرد و به‌دست آورد. حال برحسب آنکه تعیین واقعیت‌های اخلاقی در جهان خارج چگونه باشد، می‌توان سه موضع را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱- طبیعت‌گرایی^۷ ۲- ناطبیعت‌گرایی^۸ و ۳- فوق‌طبیعت‌گرایی^۹.

1 . Ethics

2 . G.L.Macki

3 . error theory

4 .The Nature of Morality

5 .Gilbert Harman

6 . Pojman, 1999, p241. Warner, 1983, p 655-65.

7 . naturalism

8 . non-naturalism

9 . super naturalism

۲.۱. طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی، واقعیت‌های اخلاقی را بخشی از جهان طبیعی می‌انگارد؛ اما در اینکه چگونه واقعیت‌های اخلاقی می‌تواند بخشی از جهان طبیعی باشد، می‌توان دو تلقی را از یکدیگر تفکیک کرد.^۱

اولین تلقی از طبیعت‌گرایی، تحویل‌گرایی است. تحویل‌گرایان، اوصاف اخلاقی را برحسب اوصاف غیراخلاقی^۲ تعریف می‌کنند؛ نزد ایشان، احکام اخلاقی، قسمی از احکام تجربی‌اند و مفاهیم و اوصاف اخلاقی برای خصایص طبیعی وضع شده‌اند. از نظر تحویل‌گرایان، واقعیت‌های اخلاقی به واقعیت‌های طبیعی قابل تحویلند و توسط تئوری‌های تجربی حمایت می‌شوند.^۳

مطابق با تلقی دوم، هرچند در نهایت، خاصه‌های اخلاقی واقعیت‌های طبیعی‌اند، ولی قابل تحویل به گزاره‌های تجربی نیستند. این گروه که به ناتحویل‌گرایان^۴ موسوم‌اند، برخلاف تحویل‌گرایان معتقدند که خاصه‌های اخلاقی به صورت سراسر است و مستقیم قابل تحویل به خاصه‌های غیراخلاقی نیستند.^۵

می‌توان ناتحویل‌گرایی را از منظر دیگری نیز شرح داد. اگر معنای «خوبی» توسط فرهنگ، جامعه، قبیله و... تعیین یابد، شاید بتوان این نظریه را در زمره طبیعت‌گرایی (ناتحویل‌گرایی) به شمار آورد.^۶ کاربرد کلمه «شاید» بدین خاطر است که از نظر برخی افراد این نوع نگرش، که می‌توان آن را «نسبیت‌گرایی فرهنگی» نامید، نظریه‌ای ضدواقع‌گرایانه محسوب می‌شود. (بنابر آنچه آمد، عموماً این نظریه را ذیل ضدواقع‌گرایی صورت‌بندی می‌کنند). این امر بیشتر ناظر به تعریفی است که شخص از واقع‌گرایی اخلاقی دارد؛ اگر واقع‌گرایی اخلاقی را موضعی بدانیم که بر استقلال خاصه‌های اخلاقی از فرد انسانی و سوژه اخلاقی تأکید می‌کند، آنگاه جامعه، فرهنگ و... مستقل از فرد انسانی هستند و چنین موضعی واقع‌گرایانه قلمداد می‌گردد. اما اگر بر جنبه عینی و مستقل از سوژه اخلاقی «واقع‌گرایی اخلاقی» پافشاری شود، آنگاه این نظریه نمی‌تواند خاصه‌های اخلاقی را به صورت عینی تبیین کند و از این رو، نظریه‌ای واقع‌گرا محسوب نمی‌شود.

1 . Rottschaefer, 1999, 20.

2 . non-moral

3 . Railton, 1986, 164.

4 . irreductionists

5 . Miller, 2003, 139.

6 . Stewart, 2009, 192.

۲.۲- ناطبیعت‌گرایی

جی.ای.مور^۱ در کتاب دوران‌ساز خود، مبانی اخلاق^۲، از نوعی واقع‌گرایی ناطبیعت‌گرایانه دفاع می‌کند. مهم‌ترین استدلال این کتاب ناظر به طرد هر نوع طبیعت‌گرایی است.

این استدلال که به «مغالطه طبیعت‌گرایان» مشهور است، به اختصار از این قرار است: هر تعریف پیشنهادی طبیعت‌گرایانه درباره مفهوم «خوبی» بدین صورت است: «X یک خاصه طبیعی^۳ است» و «X همان خوبی است». مور می‌گوید: «اگر بگوییم «X خوبی است»، درحقیقت گفته‌ایم: «(X, X است)»، درحالی که می‌توانیم بپرسیم، آیا خود X خوب است یا خیر و این سؤال، سؤالی معنادار و وارد است». بنابراین، اگر مفهومی چون خوبی را با یک خاصه طبیعی تعریف کنیم، همیشه با یک پرسش گشوده^۴ روبرو هستیم که از خوبی خود آن خاصه می‌پرسد. از نظر مور هر تعریف طبیعت‌گرایانه از مفهوم «خوبی»، با یک مغالطه همراه است. وی معتقد است که «خوبی»، مفهومی بدیهی، غیرقابل تعریف و قائم به خود است.

از نظر وی، خاصه‌های اخلاقی در جهان خارج به صورت مستقل از ما وجود دارند؛ ولی آنها شبیه هیچ‌یک از خاصه‌های طبیعی نیستند. نزد مور «خوب بودن»، یعنی خوبی در هر زمان و مکان. بدین معنا، اگر خوبی با هیچ امر دیگری هم مربوط نباشد، باز می‌توانیم درباب وجود خوبی حکم کنیم^۵.

۲.۳- فوق‌طبیعت‌گرایی

بنابر دیدگاه فوق‌طبیعت‌گرایی، خاصه‌های اخلاقی مستقل از ما وجود دارند ولی نه همچون طبیعت‌گرایی و ناطبیعت‌گرایی؛ بلکه، در وعائی افلاطونی هستند و یا نزد خدا واقع شده‌اند.^۶

1 . G.E.Moore.

2 . *Principia Ethica*

3 . از نظر مور طبیعت، موضوع علوم طبیعی و همچنین روان‌شناسی است و ممکن است شامل هر چیزی بشود که در خارج است یا در خارج موجود بوده است و یا زمانی خواهد بود. نگاه کنید به:

Miller, A. (2003), *An Introduction to Contemporary Meta Ethics*, Oxford: Oxford university Press, chapter 2.

4 . open-question

5 . Coop, 2007, p35.

6 . Pojman, 1999, 239.

در مشرب افلاطونی ما مجهز به جهاز فهم آن حقایق اخلاقی هستیم که مستقل از وضع و حال ما صادق‌اند.^۱ برخی از فوق‌طبیعت‌گرایان معتقدند که ارزش‌های اخلاقی به‌وسیله خداوند معرفی شده‌اند. از نظر ایشان، نمی‌توان فارغ از دین درکی موجه از اخلاق حاصل کرد. ایشان معتقدند که اخلاق به گونه‌ای مستقیم وابسته به دین است.^۲ مدلول این سخن این است که نمی‌توان با قطع نظر از فرمان خداوند، داوری اخلاقی کرد و از درستی و نادرستی دعاوی اخلاقی سراغ گرفت. بنا بر یک روایت از «نظریه فرمان الهی»، احراز معانی واژگان اخلاقی نیز متوقف بر تعلق اراده خداوند بدانهاست.

بازی‌های زبانی ویتگنشتاین متأخر

ویتگنشتاین در کاوش‌ها، به اخلاق نپرداخته است و از مباحث اخلاقی سخنی به میان نیاورده اما از آنجایی که اندیشه‌های وی با برخی از زیربنایی‌ترین مسائل فلسفی دست‌وپنجه نرم می‌کند، می‌توان این اندیشه‌ها را به حوزه فلسفه اخلاق نیز تسری داد. در واقع می‌توان با در نظر گرفتن لوازم مترتب بر سخنان او، موضع کاوش‌ها در باب واقع‌گرایی اخلاقی را صورت‌بندی کرد.

«بازی زبانی»^۳ از مفاهیم برساخته ویتگنشتاین متأخر است. از نظر وی تعداد بازی‌های زبانی بی‌شمار است: «این کثرت امر ثابتی نیست که یک بار برای همیشه رخ داده شده باشد؛ بلکه، سنخ‌های تازه‌ای از زبان، می‌توانیم بگوئیم بازی‌های زبانی تازه‌ای، به وجود می‌آیند و سنخ‌های دیگر منسوخ و فراموش می‌گردند».^۴

دستور دادن، اطاعت کردن، لطیفه گفتن، حدس زدن جواب معما، حل مسأله‌ای در ریاضیات، خواهش، تشکر، فحش، خوشامد و غیره و غیره، همه نشان از کثرت بازی‌های زبانی دارد. معنای یک واژه، چیزی جز نحوه کاربرد آن واژه در یک بازی زبانی خاص نیست. برای روشن‌تر شدن این مطلب بهتر است از مثال‌های ویتگنشتاین کمک بگیریم.

وی در فقره یازده کاوش‌ها، زبان را به جعبه ابزار تشبیه می‌کند: «به ابزارهای یک جعبه‌ابزار فکر کنید: چکش، گازانبر، سوهان، پیچ‌گوشتی، خط کش، ظرف چسب، میخ و پیچ. نقش واژه‌ها به‌اندازه نقش‌های این اشیاء متنوع است (و در هر دو مورد همانندی‌هایی هم هست)».

۱ . داروال و دیگران، ۱۳۸۰، ۱۲۳.

۲ . هولمز، ۱۳۸۵، ۱۹۲-۱۹۳.

۴ . کاوش‌ها، فقره ۲۳.

3 . language game

آنچه ابزار را ابزار می‌کند، صرفاً کاربرد آن به‌عنوان ابزار است، کاربرد هر ابزار به‌نحو خاص خود. «... به جمله، به‌صورت یک ابزار و به مفهومش، به‌عنوان به‌کارگیری آن، بنگرید»^۱. در واقع همان‌طور که ابزارهای گوناگون در موقعیت‌های مختلف به‌کار می‌روند، جملات زبان هم گرچه به‌صورت آوایی و نوشتاری یکسان به نظر می‌رسند اما در موقعیت‌های متفاوت، کاربردهای مختلف و در نتیجه معانی گوناگونی دارند. در این تلقی، زبان لغزنده و سیال است و معانی واژگان و جمله‌ها در بازی‌های گوناگون متفاوت است.

برای ایضاح بیشتر این امر، فقره ۱۰۸ کاوش‌ها را در نظر بگیریم: «ما داریم درباره پدیده مکانی و زمانی زبان سخن می‌گوییم، نه درباره یک موجود خیالی، غیرمکانی و غیرزمانی... اما ما درباره آن همان‌گونه سخن می‌گوییم که درباره مهره‌های شطرنج هنگام بیان قواعد بازی، نه توصیف خصوصیات فیزیکی آنها»^۲. این پرسش که «معنای واژه واقعاً چیست؟» همچون این پرسش است که «مهره شطرنج چیست؟».

تشبیه زبان به شطرنج، یادآور تشبیه معروف سوسور درباره زبان است. مطابق با این تلقی، بازی شطرنج یک بازی قائم‌به‌ذات است چراکه برای شطرنج بازی کردن نیازی به مبنایی خارج از بازی نیست. زبان نیز همچون بازی شطرنج همین‌گونه خودبسنده و ایستاده بر پای خود است و به مبنایی از بیرون برای دلالت کردن نیاز ندارد. «دیگر نیازی به انتزاع و خارج از زمان و مکان دانستن زبان نداریم»^۲. مطابق با این نگرش، بازیکن شطرنج و یا کاربر زبان نقشی حیاتی برای قوام‌بخشیدن به زبان و معناداری دارد؛ زبان پدیده‌ای است در مکان و زمان که توسط کاربران زبان تحقق می‌یابد.

نکته مهم درباره بازی‌های زبانی این است که زبان نیز همانند بازی‌های گوناگون چون شطرنج، فوتبال و... تحت قواعد خاصی عمل می‌کند. همان‌گونه که بازی‌های مختلف، بدون قواعد، خاصیت بازی بودن خود را از دست می‌دهند و بازیگران قادر به انجام بازی نیستند، قواعد زبانی نیز برای تحقق بازی زبانی ضروری‌اند.

همان‌طور که گفته شد، معنای واژه کاربردی است که آن واژه در یک بازی زبانی خاص دارد. در اینجا می‌گوییم قواعد نیز، شرط تکون بازی است و در هر بازی زبانی، قواعد خاص آن بازی حکم‌فرماست؛ در نتیجه می‌توان گفت معنای یک واژه در یک

۱. مک‌گین، ۱۳۸۲، ۷۵.

۲. روی، ۱۳۸۱، ۴۸-۵۰.

بازی زبانی متوقف بر تبعیت از قواعد آن بازی است. بدون قواعد، واژگان معنایشان را از دست می‌دهند. تنها راه دانستن و فهم معنای یک واژه، پذیرش و تبعیت از قواعد بازی زبانی‌ای است که آن واژه در آن به کار بسته می‌شود. پس، می‌توان چنین انگاشت که توجه و عنایت به کاربرد واژگان در یک بازی زبانی و قواعد آن بازی، قوام‌بخش معنای آن است.^۱

۳.۱. نحوه زیست

نحوه زیست^۲ یکی از مفاهیم مهم فلسفه ویتگنشتاین متأخر است. ویتگنشتاین در کاوش‌ها، در مجموع پنج بار از این اصطلاح استفاده کرده است؛ در عین حال بسیاری از شارحان او اهمیت زیادی برای این مفهوم قائل‌اند.^۳

می‌توان از ویتگنشتاین پرسید که مبتنی بر چه اساس و مبنایی، از کثرت بازی‌های زبانی سخن می‌گوید؟ وی در پاسخ می‌گوید؛ بیایید خودتان مشاهده کنید و زندگی کاربران زبان را توصیف کنید. در واقع، ویتگنشتاین بر این باور است که آنچه مشاهده می‌کنیم، صورت‌های مختلفی از نحوه‌های زیست در جریان عادی زندگی روزمره مردم است؛ سخن گفتن توسط زبان نیز بخشی از این نحوه‌های زیست متنوع و رنگارنگ است.

«... اینجا با اصطلاح «بازی زبانی» قصد برجسته ساختن این واقعیت را داریم که سخن گفتن با زبان بخشی از یک فعالیت، یا بخشی از یک صورت زندگی است».^۴ از نظر ویتگنشتاین بازی‌های زبانی ما با فعالیت‌های غیرزبانی عجین هستند؛ از این رو، می‌توان از درهم‌تیدگی فرهنگ، جهان‌بینی و زبان سراغ گرفت.^۵

زبان، بخشی از فعالیت ساختارمندی است که نحوه زیست نام دارد.^۶ از این رو، وی می‌گوید: «... زبانی را تصور کردن به معنی تصور کردن نحوه‌ای از زندگی است».^۷

نحوه‌های متنوع زیست، مبنایی است که ویتگنشتاین برطبق آن می‌تواند از بازی‌های

۱ . آلن و تروی، ۱۳۸۳، ۴۴-۴۵.

۲ . form of life . 2

۳ . برای آشنایی بیشتر با مؤلفه‌های این مفهوم، نگاه کنید به: مقاله «عقل همیشه قاصر» در همین مجموعه.

۴ . کاوش‌ها، فقره ۲۳.

۵ . گلاک، ۱۳۸۸، ۱۷۵.

۶ . مک‌گین، ۱۳۸۲، ۸۷.

۷ . کاوش‌ها، بند ۱۹.

زبانی متنوع صحبت کند. ویتگنشتاین، در بخش دوم کاوش‌ها می‌گوید: «آنچه باید پذیرفته شود، امر داده شده، نحوه‌های زیست است»^۱.

۱- شناخت‌گرایی اخلاقی و نحوه‌های زیست

بنابر آنچه آمد، می‌توان مشی و مرام اخلاقی را به‌عنوان نحوه‌ای از زیست به حساب آورد. همچنین، می‌توان از بازی زبانی‌ای نام برد که متمایز از بازی‌های زبانی دیگر باشد و در آن کاربران زبان واژه‌های اخلاقی را متناسب با نحوه زیست اخلاقی‌شان به کار برند.

نحوه زیست اخلاقی، حاکی از نوعی نگرش و جهان‌بینی است که در آن فرد با سایر افراد در این نحوه زیست سهیم می‌شود. در این تلقی، قواعد و احکام حاضر در این بازی زبانی و نحوه زیست، مختص به خود بوده و فقط در این بازی خاص کاربرد دارند.

ویتگنشتاین، نحوه‌های زیست و بازی‌های زبانی مرتبط با آن را ورای هر توضیح و توجیهی می‌داند.^۲ چراکه خارج از خود بازی، امری که بتوان بازی را بر آن بنا نهاد، وجود ندارد. در بازی زبانی، هر چیزی که به نوعی مربوط به آن بازی باشد، در خود آن بازی گنجانده شده است و نمی‌توان به جستجوی دلیل و تبیینی ورای آن بازی پرداخت. اگر برای توضیح یک بازی زبانی به خارج از آن بازی رجوع نماییم، آنگاه این امر، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، در مغایرت با این اصل بنیادی خواهد بود که زبان، خودمحور، خودسامان و ایستاده بر پای خود است.

همچنین، علاوه بر نداشتن بنیادی خارج از زبان، نمی‌توان از بازی زبانی دیگری هم برای تبیین یک بازی زبانی مدد جست. مثلاً، برای تبیین بازی زبانی اخلاق نمی‌توان از بازی زبانی علم کمک گرفت چراکه لازمه هر بازی زبانی‌ای، داشتن قواعد مختص به خود آن بازی است و قواعد بازی زبانی علم متفاوت از قواعد بازی زبانی اخلاق است. یک واژه در این دو بازی زبانی متفاوت، دو معنای مختلف دارد چراکه معنای واژه ارتباط وثیقی با قواعد آن بازی دارد و تفاوت قواعد این دو بازی به‌منزله تفاوت معنایی آن واژه است. اگر به این امر توجه نداشته باشیم، ممکن است به خلط مفاهیم، که ویتگنشتاین ما را از آن بر حذر داشته است، دچار شویم. تداخل بازی‌های زبانی، مانند آن است که برای داوری بازی فوتبال از قواعد بازی شطرنج استفاده کنیم.

۱ . کاوش‌ها، بخش II، ۳۹۷.

۲ . نورمن، ۱۳۸۳، ۱۹۴-۱۹۵.

از این رو، وی معتقد است فیلسوف باید با رمززدایی و رمزگشایی از زبان، از خلط مفاهیم در بازی‌های زبانی مختلف پرهیزد. ویتگنشتاین، این نقل قول از شاه لیر را که می‌گوید: «من به شما تفاوت‌ها را یاد خواهم داد»، به کار می‌گیرد تا بیان کند که توجه و تأکیدش بر تفاوت میان بازی‌های زبانی گوناگون است.^۱

اکنون خوب است به مسأله شناخت‌گرایی در بازی زبانی اخلاق بپردازیم. چنان‌که در ابتدای مقاله دیدیم، منظور از شناخت‌گرایی این است که گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب پذیرند.

ویتگنشتاین در فقره ۲۴۲ کاوش‌ها می‌نویسد:

«اگر زبان باید وسیله ارتباط باشد، باید نه فقط در تعریف، بلکه در قضاوت نیز (هرچند غریب بنامید) توافق وجود داشته باشد».

کاربری که در یک بازی زبانی شرکت می‌کند، نحوه کاربست واژگان را از طریق مشاهده بازی زبانی توسط دیگران می‌آموزد. پیروی از قاعده که لازمه شرکت در یک بازی زبانی است، همانند اطاعت از یک دستور است، دستوری که نظام مرجع آن رفتار و سلوک آدمیان می‌باشد. هنگامی که ما از یک قاعده پیروی می‌کنیم، انتخاب نمی‌کنیم، کورکورانه اطاعت می‌کنیم.^۲ از این رو، تعاریف اولیه و همچنین نحوه یادگیری کاربست واژگان، توافقی است از سوی اجتماع و کاربران زبان در آن بازی زبانی و یا نحوه زیست.

اما همان‌طور که ویتگنشتاین تأکید می‌کند، توافق در قضاوت، غریب می‌نماید. بیکر و هکر معتقدند توافق در قضاوت یعنی توافق در صدق و کذب گزاره‌ها.^۳ مفهوم صدق در کاوش‌ها، مفهومی متافیزیکی نیست؛ بلکه، واژه‌ای است در کنار سایر واژگان و معنای خود را از نحوه کاربردش در یک بازی زبانی خاص می‌یابد و مستقل از کاربران زبان معنایی ندارد. همان‌طور که بیکر و هکر معتقدند، توافق در داوری به روایت ویتگنشتاین متضمن توافق بر صدق و کذب گزاره‌هاست.

هیلاری پاتم^۴ در مقاله کوتاه «آیا ویتگنشتاین یک پراگماتیست بود؟» توضیحات تأمل‌برانگیزی در این باب داده است. ویتگنشتاین می‌گوید:

«تشخیص‌های صحیح‌تر معمولاً از قضاوت کسانی حاصل می‌شود که دانش بیشتری درباره بشر دارند.»

۱ . ایگلتون، ۱۳۸۸، ۲۰.

۲ . کاوش‌ها، فقره ۲۱۹.

۳ . روی، ۱۳۸۱، ۱۹۲.

آیا کسی می‌تواند این دانش را یاد بگیرد؟ بله، برخی می‌توانند. اما نه از طریق گذراندن دورهٔ درسی، بلکه از طریق «تجربه».^۱

با توجه به همین سخنان است که پاتنم می‌گوید ما با دیدن و داشتن تجربه‌های بیشتر می‌توانیم قضاوت‌های صحیح‌تری داشته باشیم. قواعد مثل یک برنامهٔ محاسباتی صرف نیستند که منتج به نتایج یکسانی شوند بلکه می‌توان با دیدن و آموختن، تجربهٔ بیشتری دربارهٔ چگونگی کاربست آنها به دست آورد.^۲

مکفی^۳ نیز دیدگاهی شبیه پاتنم دارد. وی با توجه به فقرهٔ هشاد و یک کاوش‌ها که ویتگنشتاین قواعد زبانی را مثل نظام ریاضی نمی‌داند و همچنین با توجه به این سخن ویتگنشتاین که فقط آدم‌های باتجربه و ورزیده می‌توانند قواعد را به درستی به کار ببرند؛^۴ بر این باور است که انسان یاد نمی‌گیرد «که قضاوت‌های درست چیستند»؛ بلکه، یاد می‌گیرد که به قضاوت‌های درست «بپردازد».

آشنایی با این نحوه قضاوت می‌تواند از طریق ساختارهای تبیینی متفاوت، نظیر «آموزش» صورت گیرد. بنابراین، فرایند تبدیل شدن به داوری متبحر را می‌توان در دو مؤلفهٔ فراگیری دیدن و فراگیری ارزش نهادن، لحاظ کرد.^۵ در واقع، می‌توان چنین انگاشت که مشکل ما در نحوهٔ زیست اخلاقی از منظر ویتگنشتاین، نظری نیست؛ بلکه، عملی است.^۶

شارحان ویتگنشتاین کوشیده‌اند که ایراد سخنان ویتگنشتاین درباب محوریت داشتن توافق در قلمروهایی چون اخلاق، دین، زیبایی‌شناسی و... را با تأکید بر جنبهٔ عملی و ممارست برای یادگیری بازی رفع کنند. جان کلام ایشان این است که توافق در قضاوت، تضمین‌کنندهٔ رفتار اخلاقی صحیح در نحوهٔ زیست اخلاقی نیست؛ از این رو، جهت احراز رفتار اخلاقی موجه، باید به ممارست و ورزیدن در این نحوهٔ زیست نیز پرداخت. البته، برخی نیز توافق در قضاوت را منحصر در گزاره‌های تجربی دانسته‌اند.^۷ درعین حال، افرادی چون کریس لان معتقدند که این تلاش‌ها رهگشا نیست و سخنان ویتگنشتاین در این زمینه همچنان مبهم است.^۸

۱ . کاوش‌ها، بخش II، ۴۰۰.

۲ . Putnam, 1995, 36-37.

۳ . Macfi

۴ . کاوش‌ها، بخش II، ۴۰۰.

۵ . مک‌فی، ۱۳۸۳، ۱۶۰.

۶ . تیلمن، ۱۳۸۲، ۲۲۳.

۷ . روی، ۱۳۸۱، ۱۹۲.

۸ . لان، در دست‌اشار، ۸۴-۸۵.

می‌توان یک بازی زبانی را در نظر گرفت که در آن کاربران زبان بر صدق و کذب پذیر بودن گزاره‌های اخلاقی توافق دارند. حضور در یک بازی زبانی به معنای مشارکت با دیگر بازیگران آن است. زمانی که در یک بازی حضور داریم، آنچه را که می‌گوییم، دیگران می‌فهمند و بالعکس. توافقی بر سر قضاوت و صدق و کذب پذیری گزاره‌ها بین کاربران آن بازی زبانی وجود دارد. بر همین سیاق، بازی زبانی اخلاق برای بازیگران آن بازی شناخته شده است.

حال پرسیم آیا می‌توان در بازی زبانی اخلاقی‌ای شرکت داشت که در آن بازی، کاربران زبان، به صدق و کذب‌پذیر بودن گزاره‌های اخلاقی باور نداشته باشند؟ پاسخ مثبت است. می‌توان فرض کرد که در این بازی، توافق بر سر صدق و کذب بردار نبودن گزاره‌های اخلاقی صورت گرفته است. مطابق با این تلقی، ارزش‌های اخلاقی چیزی جز ابراز احساسات و تمایلات نیستند. اگر بتوان چنین بازی‌ای را فرض کرد، آنگاه در این بازی، کاربران زبان ناشناخت‌گرا باقی می‌مانند.

از سوی دیگر، مک داول معتقد است نمی‌توان بازی زبانی اخلاقی‌ای داشت که در آن، کاربران زبان، ناشناخت‌گرای اخلاقی باشند.^۱ استدلال مک داول از این قرار است که وقتی ما عملی را می‌آموزیم و انجام می‌دهیم، همراه با آن، قواعد چگونگی به کار بستن آن را هم می‌آموزیم. این قواعد، مستقل از پاسخ‌ها و واکنش‌های کاربران زبان می‌باشد. این قواعد را می‌توان همچون امری عینی در نظر گرفت که کاربران زبان بر وفق آن عمل می‌کنند.^۲

ناشناخت‌گرایی چون گیبارد معتقدند که این استدلال‌ها، محملی برای صدق و کذب‌پذیری احکام اخلاقی فراهم نمی‌کنند چرا که چگونگی پیروی از قاعده، نسبت وثیقی با سازوکارهای روانی انسان دارد؛ سازوکارهایی که نسبتی با صدق و کذب‌پذیری ندارند.^۳ استنلی گول^۴ نیز در خوانشی شکاکانه از ویتگنشتاین معتقد است که معیارها با همه ضرورت‌شان ممکن است مورد انکار و ناخشنودی ما قرار گیرند؛ ممکن است موجب یأس و سرخوردگی ما شوند.^۵ گول، متفاوت از گیبارد، خوانشی شکاکانه از ویتگنشتاین ارائه می‌کند.

اختلاف میان مک‌داول و مخالفانش مبتنی بر قرائت‌های متفاوت از مبحث «پیروی از

1 . McDowell, 2000, 38-52.

2 . Croom, 2010, 292.

3 . Ibid, 292-293.

4 . Cavel

قاعده» در کاوش‌های فلسفی است. بررسی تفصیلی این مبحث مجال دیگری می‌طلبد. آنچه در اینجا اهمیت دارد، دانستن این امر است که معنای مفاهیمی چون صدق و کذب، ارتباط وثیقی با نحوه کاربرد آنها در یک بازی زبانی دارد. اگر تعریف ثابتی از صدق ارائه دهیم، بدون توجه به قواعد هر بازی زبانی، آنگاه با به‌کار بستن نادرست این مفهوم و تخلیط بازی‌های زبانی گوناگون با یکدیگر مواجه می‌شویم چراکه تنها با مدنظر قرار دادن هر بازی زبانی است که می‌توان گفت، مراد از صدق و کذب در آنجا چیست.

در نهایت می‌توان چنین انگاشت که کاربران زبان در نحوه زیست اخلاقی خود، توافق بر سر داورهای اخلاقی را پذیرفته‌اند؛ یعنی معتقدند که گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب بردارند و رفتار اخلاقی علی‌الاصول می‌تواند تصحیح شود.

چنان‌که آمد، کسی چون گیاردا می‌تواند معتقد باشد که این توافق در نهایت یک سازوکار روانی است، رویکردی که گویی از بیرون و خارج از بازی زبانی به آن می‌نگرد. در عین حال، از نظر ویتگنشتاین آنچه در اینجا اهمیت دارد، فقط توصیف بازی است و اینکه کاربران زبان چگونه در نحوه زیست اخلاقی رفتار می‌کنند.

۱. گرامر واقعیت

میان موضعی شبیه رساله منطقی فلسفی که معتقد است، زبان تصویر واقعیت است، یعنی، گزاره‌ای مثل P، با جهان پیرامون مطابقت دارد و موضع کاوش‌ها که گزاره P را داخل در یک بازی زبانی لحاظ می‌کند، تفاوتی بنیادین است. در رساله منطقی فلسفی وجود جهان پیشا زبانی و پیرامونی مستقل از سوژه انسانی، مفروض گرفته شده است. در کاوش‌ها، مبدأ عزیمت، زبان است و ما محصور در بازی‌های زبانی گوناگون هستیم. مطابق با این نگرش، «واقعیت» معنای خود را از نحوه کار بست این واژه در یک بازی زبانی به دست می‌آورد. آنچه اهمیت دارد این است که برای جلوگیری از اشتباه در به‌کارگیری واژه واقعیت، باید به «گرامر» آن توجه کنیم.

برای روشن شدن بحث گرامر «واقعیت»، تفکیک ویتگنشتاین میان «دیدن» و «دیدن تحت عنوان»، رهگشاست. مثال مشهور موسوم به اردک خرگوش، در بخش دوم کاوش‌ها ناظر بدین امر است.^۱ در این مثال، به تصویر یک اردک خرگوش می‌توان از دو زاویه نگاه کرد؛ یعنی، از یک منظر، آن تصویر، اردک به نظر می‌آید و از منظری دیگر، یک خرگوش. به عبارت دیگر، تصویر هم اقتضای اردک‌وارگی دارد و هم اقتضای

۱. کاوش‌ها، بخش II، ۳۴۷-۳۴۹.

خرگوش‌وارگی اما تصویر «واقعاً» کدام‌یک است؟ خرگوش یا اردک؟ از نظر ویتگنشتاین برای اینکه مشخص شود این تصویر واقعاً خرگوش است یا اردک، مبنایی وجود ندارد؛ پرسش از اینکه به‌راستی این تصویر چیست، ناشی از صورت‌بندی غلط و بدفهمی گرامر زبان است. آنچه در اینجا وجود دارد، بستگی به سیاق و کاربرد زبان دارد، نه اینکه تعین و تقرر وجودشناسانه‌ای در دست باشد که با مدنظر قرار دادن آن بتوان گفت تصویر اردک، تصویر «واقعی» است یا تصویر خرگوش. همان‌طور که ویتگنشتاین می‌گوید:

«به نظر می‌رسد ذهن قادر است به واژه‌ای معنا ببخشد» آیا این مانند آن نیست که بگوییم «به نظر می‌رسد، اتم‌های کربن در بنزن در رأس‌های یک شش ضلعی قرار دارند»؟ اما این چیزی نیست که به نظر برسد چنین باشد؛ یک تصویر است.^۱ تصویر چیزی است که کاربرد زبان می‌بیند. ویتگنشتاین واقعیت را منسلخ از کاربرد زبان و آنچه در یک بازی زبانی می‌گذرد، نمی‌داند. اینکه این تصویر چیست، بستگی به این دارد که چگونه و در چه سیاقی آن را ببینیم؛ خرگوش ببینیم یا اردک.

همچنین، گرامر «واقعیت» به ما می‌گوید که باید به‌نحوه کاربست این واژه در بازی زبانی توجه کنیم؛ نه اینکه به دنبال آن باشیم که بدانیم «واقعیت»، جدا از سیاق مربوطه چیست. این‌گونه نظر کردن، ناشی از بدفهمی ما از زبان و استفاده نادرست از گرامر «واقعیت» است. درحقیقت، دیگر «نیازی به بازگشت به واقعیت طبیعت برای درک امکان معنی و چگونگی آن نیست. ما می‌توانیم بدون ارجاع به این واقعیت یا امور واقعی به درک معنی بپردازیم».^۲ به تعبیر ویتگنشتاین:

«هنگامی که فیلسوفان واژه‌ای چون «دانش»، «وجود»، «عین»، «گزاره»، «نام» را به کار می‌برند و می‌کوشند ذات چیزها را در آن ضبط کنند، باید همیشه از خود پرسند که آیا این واژه در این بازی که خانه اصلی آن است، عملاً همین‌گونه به کار برده می‌شود»؟^۳

در اینجا، خانه واژه، همان بازی است که این واژه در آن به کار بسته می‌شود؛ نه اینکه ذات و حقیقتی ورای زبان و بازی زبانی در پشت آن واژه وجود داشته باشد و واژه معنای خود را از آن بگیرد. معنای واژه «واقعیت» درون یک بازی زبانی شکل می‌گیرد، نه بیرون از آن.

اگر «واقعیت» را مفروضی پیش‌زبانی و بیرون از زبان بدانیم که در تکون معنا و

۱ . همان، ص ۳۲۹.

۲ . دیباچ، ۱۳۸۳، ۹۶-۹۵.

۳ . کاوش‌ها، فقرة ۱۱۶.

بازی‌های زبانی نقش آفرینی می‌کند، از نظر ویتگنشتاین سخنی ناصواب گفته‌ایم و گرامر واژه «واقعیت» را رعایت نکرده‌ایم.

۱- واقع‌گرایی اخلاقی

اکنون خوب است که پیرسیم با توجه به لوازم سخنان ویتگنشتاین در حوزه اخلاق، آیا می‌توان در باب واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی اخلاقی، اتخاذ موضع کرد یا خیر؟ فرض کنید یک بازی زبانی داریم که در آن، بازیگران واژه‌های اخلاقی را به کار می‌برند. فیلسوفی که می‌خواهد در این باب سخن بگوید، می‌تواند با مشاهده رفتار این بازیگران به فهم قواعد این بازی برسد.^۱ به نظر می‌رسد که بتوان یک نحوه زیست اخلاقی و بازی زبانی اخلاق را فرض نمود؛ آنگاه با توجه به قواعد آن بازی، از واقع‌گرا و یا واقع‌گرا نبودن آن، سخن گفت.

مثلاً، در بازی زبانی دین، برخی از شارحان ویتگنشتاین با توجه به نظرات وی قائل به این امر هستند که وی درباره دین و گزاره‌های آن ضدواقع‌گراست. کسانی چون وینچ^۲، ریس^۳ و کیویت با روش‌های متفاوت از این موضع دفاع کرده‌اند.^۴

می‌توان چنین انگاشت که سخنان وینچ قابل تسری به بازی زبانی اخلاق است چراکه وینچ معتقد است از نظر ویتگنشتاین، «واقعیت آن نیست که به زبان معنا بدهد، آنچه واقعی است و آنچه واقعی نیست، در زبان به خود شکل می‌دهد. از این رو، هم تمایز میان واقعی و غیرواقعی و هم مفهوم همخوانی و مطابقت با واقعیت به قلمرو زبان تعلق دارد».^۵

درباره بازی زبانی اخلاق هم می‌توان سخن وینچ را به کار برد و از ضدواقع‌گرایی اخلاقی دفاع کرد. واقع‌گرایی اخلاقی از حیث وجودشناختی متضمن این امر است که خاصه‌های اخلاقی در جهان خارج به نحوی از انحاء وجود دارند. بنابر قرائت وینچ، ویتگنشتاین چنین نظری را نمی‌پذیرد چراکه واقعیت را زبان می‌سازد. در عین حال، باید توجه داشت که این روایت ضدواقع‌گرایانه وینچ از ویتگنشتاین است و گرنه ویتگنشتاین

۱ . هادسون، ۱۳۸۸، ۶۵.

۲ . See: Winch, Peter, (1972), "understanding a Primitive Society" in *Ethics and Action*, London, Pp 8-49.

۳ . See: Rees, Rush, (1969), "Religion and Language" in *Without Answers*, ed. D.Z. Philips, London R & C. Pp 110-140.

۴ . زندیه، ۱۳۸۶، ۴۲۰-۴۳۴.

۵ . همان، ۴۲۲.

این چنین صریح سخن نگفته است.

ویتگنشتاین و توجه وی به نقش اجتماع در تکون زبان است. از نظر لایبند، عمل اجتماعی، استاندارد برای ساختن احکام اخلاقی به وجود می‌آورد. در واقع، «عینیت» و واقعیت در این دیدگاه، اجتماعی و برساخته اجتماع هستند، همچنان غیرفردی و مستقل از فرد می‌باشند.^۱ این نظریه بر اساس مرجعیت اجتماع استوار است. لایبند از «مرجعیت اجتماع» در برساختن رفتاری که بر پایه آن می‌توان عینیت اخلاقی را تضمین نمود، دفاع می‌کند.^۲

دایموند معتقد است خوانش لایبند از ویتگنشتاین مبنی بر غیرتجربه‌گرا و هنوز واقع‌گرا بودن، مبتنی بر نوعی ناتحویل‌گرایی است؛ یعنی، سخن ویتگنشتاین ناظر به روایتی از تجربه‌گرایی است که همه چیز را به گزاره‌های تجربی تحویل می‌کند.^۳ از منظر دایموند، لایبند از نوعی طبیعت‌گرایی دفاع می‌کند که در آن نمی‌توان گزاره‌های اخلاقی را به سهولت به گزاره‌های تجربی فروکاست.

فیلسوف دیگری که از واقع‌گرایی اخلاقی مستفاد از فلسفه ویتگنشتاین متأخر دفاع می‌کند، آلیس کری^۴ است. وی معتقد است اگر بر احکام اخلاقی متمرکز شویم، آنگاه می‌توانیم از واقع‌گرایی اخلاقی در ویتگنشتاین دفاع کنیم. کری نیز مانند لایبند از احکام اخلاقی به مثابه «مرجع عینی» نام می‌برد و معتقد است افعال اخلاقی، از آن حیث هدایتگر رفتار ما هستند که از طرف اجتماع مورد پذیرش قرار می‌گیرند. در واقع منظور وی از واقعیت، واقعیت در نحوه زیست انسانی می‌باشد. وی معتقد است دیدگاهش، نوعی طبیعت‌گرایی ناتحویل‌گرایانه است.^۵

دیوید بلور^۶ نیز موضعی مشابه دارد. وی می‌گوید: «یک قاعده، یک برساخته اجتماعی است و تبعیت از قاعده، مشارکت در این برساخته اجتماعی است. این برساخته می‌تواند در گفتمانی تحلیل شود که مجموعه رفتار کنشگران، به این قاعده ارجاع داده شود».^۷ از سوی دیگر، پاتریشیا ورهن^۸ به نقد خوانش لایبند از ویتگنشتاین متأخر پرداخته است. ورهن معتقد است اجتماع نمی‌تواند پایه مناسبی برای صدق و کذب باورهای

1 . Ibid, 40.

2 . Ibid, 58-63.

3 . Diamond, 1996, 254.

4 . Alice Crary

5 . Crary, 2007, 295-319.

6 . David Bloor

7 . Bloor, 1997, 134.

8 . Patricia Werhane

اخلاقی فراهم کند. از نظر وی برای واقع‌گرایی اخلاقی بودن، خاصه‌های اخلاقی باید در خارج موجود باشند تا بتوان از آنها برای تأیید و تصدیق احکام اخلاقی مدد جست؛ و از آنجایی که ویتگنشتاین چنین کاری نمی‌کند، یک ضدواقع‌گرایی اخلاقی است.^۱ به هر حال، دفاع لایبند و کری از واقع‌گرایی اخلاقی، با دیدگاه نسبیست‌گرای فرهنگ‌ی قرابتی دارد. از منظر ایشان نیز، خاصه‌های اخلاقی توسط فرهنگ، جامعه، قبیله و... و مستقل از فرد انسانی و نه عالم انسانی، تعیین می‌شوند و چون مستقل از احساسات و تمایلات شخصی‌اند، می‌توان دیدگاه اخلاقی متناظر با آن را تلقی واقع‌گرایانه به حساب آورد.

در تمام این دیدگاه‌ها، آنچه قوام‌بخش «واقع‌گرایی اخلاقی» است، مستقل بودن ارزش‌های اخلاقی از فرد و تعیین آنها در جهان پیرامون است. از این رو، یک واقع‌گرایی اخلاقی که به «در جهان پیرامون بودن» واقعیت‌های اخلاقی، به نحوی از انحاء تأکید دارد، این دیدگاه را یک نظریه ضدواقع‌گرایانه تلقی می‌کند چرا که منظور از «عین» در اینجا، عین به معنی مستقل بودن از انسان چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی است؛ نه آن عینی که لایبند، کری و بلور معتقدند کاربران زبان در ساختن آن مشارکت دارند.

بر همین مبنا، چون تأکید این قرائت از ویتگنشتاین بر «در جهان پیرامون بودن خاصه‌های اخلاقی» نیست، از این حیث نمی‌تواند دفاعی از واقع‌گرایی اخلاقی بودن ویتگنشتاین به حساب آید.

اگر بخواهیم ویتگنشتاین را در دوگانه واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی اخلاقی بگنجانیم، ویتگنشتاین یک ضدواقع‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شود. اما آیا ویتگنشتاین متأخر اینگونه صورت‌بندی از دوگانه واقع‌گرایی اخلاقی / ضدواقع‌گرایی اخلاقی را که در بخش اول مقاله طرح شد، می‌پذیرد؟

به نظر می‌آید، دوگانه فوق، متضمن لحاظ نکردن گرامرِ واژه «واقعیت» است و از این رو، ناموجه. مطابق با آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر، چنان‌که آمد، نمی‌توان پا را فراتر از قلمرو زبان گذاشت و در باب «واقعیت» یک امر توضیح داد. کاربران زبان در زبان خویش محبوس‌اند و نمی‌توانند ورای بازی‌های زبانی بروند و از آنجا درباره «واقعیت» و «غیر واقعیت» سخن بگویند.

در فلسفه ویتگنشتاین متأخر، تقریر امر واقع یک موضع فرازبانی نیست؛ از این رو، برای فهم معنای «امر واقع»، باید تنها به بازی زبانی‌ای که در آن به کار بسته می‌شود، نظر

1 . Werhane, 1992, 388-392.

کرد. هر بازی زبانی قواعد خاص خود را دارد و با توجه به آن قواعد می‌توان گفت «امر واقع» چیست.

مثلاً، از نظر ویتگنشتاین، واقع‌گرایی در ریاضیات و واقع‌گرایی در فیزیک نظیر هم نیستند. پس، در دو بازی زبانی جداگانه می‌توان راجع به آنها سخن گفت. اگر «واقع‌گرایی» در ریاضیات را نظیر «واقع‌گرایی» در فیزیک بدانیم، خطا کرده‌ایم^۱ چراکه هرچند در هر دو بازی زبانی سخن درباره «امر واقع» است اما این امر در دو بازی زبانی صورت می‌گیرد. مثلاً، در فیزیک می‌توان گفت تقریر «امر واقع» با مشاهده، آزمایش و رجوع به عالم خارج تحقق می‌پذیرد ولی در بازی زبانی ریاضیات، «امر واقع»، همانند فیزیک نیست و با توجه به قواعد آن بازی زبانی تعیین می‌شود. بر همین سیاق می‌توان از گرامر «امر واقع» در بازی زبانی سیاست، زیبایی‌شناسی، اخلاق و... سراغ گرفت و حدود و ثغور آن را مشخص کرد. با عنایت به گرامر واژه «واقعیت»، می‌توان چنین انگاشت که نحوه تقریر «امر واقع» در بازی‌های زبانی گوناگون متفاوت است.

اگر جهان خارج و واقعیت اخلاقی به‌عنوان امری خارج از زبان مفروض گرفته شود؛ آنگاه، نقطه اتکایی به نام واقعیت‌های اخلاقی که در جهان پیرامون هستند و مستقل از سوژه انسانی (چه فردی و چه جمعی)، مفروض گرفته شده است. دوگانه واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی مبتنی بر قبول این نقطه اتکا و بحث درباره آن است. از این منظر، ویتگنشتاین نه واقع‌گراست و نه ضدواقع‌گرا. آن واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی که از این حیث مطرح می‌شود، ناظر به ارجاع به عالم خارج و مبتنی بر نظریه بازنمایی^۲ است. از نظر ویتگنشتاین این صورت‌بندی، ناشی از بدفهمی گرامر «واقعیت» است. بنابراین، می‌توان این‌گونه تمایز بین واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی را ناشی از بدفهمی گرامر «واقعیت» دانست و ویتگنشتاین را در این صورت‌بندی جای نداد. کورا دایموند نیز، با توجه به همین رویکرد، معتقد است واقع‌گرا و یا ضدواقع‌گرا خواندن ویتگنشتاین متأخر اشتباه است و نمی‌توان وی را ذیل این دو مقوله جای داد.^۳

نتیجه‌گیری:

اگر بخواهیم از منظر مباحث فرااخلاقی، موضع ویتگنشتاین را صورت‌بندی کنیم، قرائت‌های واقع‌گرایانه از ویتگنشتاین، نمی‌توانند شروط واقع‌گرایی اخلاقی را از این حیث که واقعیت‌های اخلاقی، عین‌هایی در بیرون هستند، تأمین کنند چراکه در خوانش‌های

1 . Diamond, 1996, 231.

2 . representation

3 . Diamond, 1996, 226 .

امثال لایبنینگ، کری و...، واقعیت برساخته عالم انسانی است ولی مهم ترین شرط واقع گرا بودن، اعتقاد به وجود واقعیت های اخلاقی در جهان پیرامون، به نحوی از انحاء است. همچنین، این واقعیت ها، مستقل از عالم انسانی هستند (چه فرد و چه اجتماع). بنابراین، این خوانش ها از منظر فرااخلاقی نمی توانند موضعی واقع گرایانه تلقی شوند. نظر واقع گرایانه مستفاد از ویتگنشتاین که در قسمت قبل تبیین شد، نزدیک به موضع نسبیت گراهای فرهنگی در مباحث فرااخلاقی است. از نظر آنها نیز جامعه، فرهنگ و... امور و هویات بین الازدھانی است و قوام بخش و هدایت کننده رفتار انسان ها در مباحث اخلاقی. مطابق با این تلقی، اجتماع، مانند یک «عینیت» عمل می کند. در این نگرش، واقع گرایی اخلاقی بر مستقل بودن ارزش ها از فرد تأکید دارد؛ نه در بیرون بودن و تقرر داشتن عینی ارزش ها.

خوانش های ضدواقع گرایانه از ویتگنشتاین، که به نحو اغلبی متضمن نقد قرائت های بالا هستند، از «در بیرون بودن واقعیت های اخلاقی»، به مثابه امری برای ردّ واقع گرای اخلاقی بودن ویتگنشتاین استفاده می نمایند. نزد ایشان، واقعیت اخلاقی ای که خارج از انسان و عالم انسانی باشد، وجود ندارد.

شناخت گرایان و ناشناخت گرایان نیز از لوازم مترتب بر سخنان ویتگنشتاین به نفع موضع خود استفاده کرده اند. عاطفه گرایان (ناشناخت گرایان) از این ایده ویتگنشتاین که شباهت در فرم زبانی، تفاوت های منطقی میان گزاره های اخلاقی و توصیفی را پنهان می سازد؛ بهره برده اند و تأکید کرده اند که شباهت فرم زبانی گزاره های اخلاقی با گزاره هایی که توصیف گر واقعیت هستند، سبب شده است تا گزاره های اخلاقی را توصیف گر واقعیت بدانیم؛ ولی در واقع آنها دو بازی زبانی گوناگون اند، و نمی توان قواعد آن بازی را به بازی زبانی اخلاق تسری داد.

شناخت گرایان نیز از این ایده ویتگنشتاین که بازی های زبانی، فروتر یا فراتر از یکدیگر نیستند، استفاده کرده اند تا نشان دهند که نمی توان بازی زبانی اخلاق را کمتر از بازی زبانی علم، عینی دانست؛ در بازی زبانی اخلاق نیز می توان از واقعیت و صدق و کذب گزاره ها سخن گفت.

از سوی دیگر، اگر از موضع ویتگنشتاینی به مباحث فرااخلاقی بپردازیم، می توان ویتگنشتاین را یک شناخت گرای اخلاقی محسوب کرد. در توصیف بازی زبانی اخلاق می بینیم که بازیگران آن معتقدند می توان از درستی و نادرستی اعمال و گزاره های اخلاقی صحبت نمود؛ همچنین، بر این باورند که می توان رفتارهای اخلاقی را تصحیح کرد و بهبود بخشید؛ اموری که از مؤلفه های شناخت گرایی است. اگر صدق و کذب را بنابر قواعد خود بازی تعریف نماییم، با توجه به این امر که شهودهای عرفی نیز بر

آن صحنه می‌گذارد؛ بازی زبانی اخلاق، یک بازی شناختاری خواهد بود. توجه داشته باشیم که از نظر ویتگنشتاین، صدق و کذب، مفاهیم پیش‌زبانی نیستند و با عنایت به قواعد یک بازی زبانی، می‌توان صدق و کذب یک گزاره را احراز کرد.

موضع ویتگنشتاین دربارهٔ واقعیت‌های اخلاقی نیز از این قرار است: اگر «واقعیت» یک امر پیش‌زبانی نباشد و قواعد آن بازی بگویند واقعیت یا ناواقعیت چیست؛ آنگاه، وی مخالفتی با واقع‌گرا یا ضدواقع‌گرا نامیدن یک بازی زبانی ندارد. اینکه «واقعیت» در یک بازی زبانی چیست، توسط قواعد آن بازی مشخص می‌شود. چنان‌که آمد، می‌توان در بازی زبانی ریاضی و فیزیک، واقع‌گرا بود و در عین حال نحوهٔ وجود واقعیت‌های فیزیکی و ریاضی را یکسان ندانست و بسته به قواعد آن بازی‌ها مشخص کرد که «واقعیت» چیست. در بازی زبانی اخلاق هم قواعد بازی مشخص‌کنندهٔ حدود و ثغور «واقعیت» و همچنین، واقعی و یا ناواقعی بودن خاصه‌های اخلاقی هستند.

از منظر ویتگنشتاین، دوگانهٔ واقع‌گرایی/ضدواقع‌گرایی اخلاقی، مبتنی بر پذیرفتن واقعیتی خارج از زبان و بازی زبانی است و به لحاظ دلالت‌شناختی، مبتنی بر یک خطاست چراکه واقعیتی پیش‌زبانی را مفروض می‌گیرد، درحالی‌که نمی‌توان از «واقعیت پیش‌زبانی» و «در بیرون بودن واقعیت‌های اخلاقی منسلخ از کاربر زبان» سراغ گرفت و خبر داد. لازمهٔ این مدعا این است که دوگانهٔ مذکور ناموجه است و راهی به جایی نمی‌گشاید و فرونهادنی است.

منابع فارسی

- آریا، آنتونی (۱۳۸۷)، درآمدی بر فلسفهٔ معاصر غرب، ترجمهٔ حسین واله، تهران: گام‌نو.
- آلن، ریچارد و تروی، ملکم (۱۳۸۳)، «فلسفه متأخر ویتگنشتاین، نوعی مقابله با نظریه» در ویتگنشتاین، نظریه و هنر، به کوشش ریچارد آلن و ملکم تروی، ترجمهٔ فرزانه سجودی، تهران: فرهنگستان هنر، صص ۱۳-۶۴.
- آیر، اوج (۱۳۸۴)، زبان، حقیقت و منطق، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران: شفیعی.
- ایگلتن، تری (۱۳۸۸)، معنای زندگی، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران: آگه.
- تروی، ملکم (۱۳۸۳)، «آیا شک‌گرایی یک امکان طبیعی زبان است؟ دلایل شکاک بودن ویتگنشتاین بر طبق تفسیر کول»، در ویتگنشتاین، نظریه و هنر، به کوشش ریچارد آلن و ملکم تروی، ترجمهٔ فرزانه سجودی، تهران: فرهنگستان هنر، صص ۱۸۹-۲۲۱.
- تیلمن، بنجامین (۱۳۸۲)، ویتگنشتاین، اخلاق و زیبایی‌شناسی، ترجمهٔ بهزاد سبزی، تهران: انتشارات حکمت.
- داروال، استیون و دیگران (۱۳۸۰)، نگاهی به فلسفهٔ اخلاق در سدهٔ بیستم، ترجمهٔ مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- دباغ، سروش (۱۳۸۹)، «ویتگنشتاین متأخر و واقع‌گرایی اخلاقی» در زبان و تصویر جهان، تهران:

نشر نی، صص ۲۷-۳۷.

- دیباج، سید موسی (۱۳۸۳)، "درباره عالم و درباره یقین"، در فلسفه ویتگنشتاین (مجموعه مقالات)، به کوشش نارسیس قربانی، تهران: مهرنیوشا و مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها، صص ۷۵-۱۰۵.

- روی، هریس (۱۳۸۱)، زبان، سوسور و ویتگنشتاین، ترجمه اسماعیل فقیه، تهران: نشر مرکز. - زندیه، عطیه (۱۳۸۶)، دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین، تهران: نگاه معاصر. - کریس لان، ویتگنشتاین و گادامر: به سوی فلسفه پساتحلیلی، ترجمه مرتضی عابدینی فرد، در دست انتشار.

- گریلینگ، ای. سی (۱۳۸۸)، ویتگنشتاین، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران: بصیرت. - گلاک، هانس (۱۳۸۸)، فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین، ترجمه همایون کاکاسلطان، تهران: گام‌نو.

- مک‌فی، گریم (۱۳۸۳)، "ویتگنشتاین، هنر اجرایی و کنش"، در ویتگنشتاین، نظریه و هنر، به کوشش ریچارد آلن و ملکم تروی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: فرهنگستان هنر، صص ۱۴۷-۱۸۷.

- مک‌کورد، جفری سیر (۱۳۸۱)، «تنوع و کثرت واقع‌گرایی‌های اخلاقی»، ترجمه سید اکبر حسینی، مجله علمی تخصصی معرفت، سال یازدهم، شماره دهم، ۱۳۸۱، صص ۵۷-۷۰. - مک‌گین، ماری (۱۳۸۲)، ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشر نی. - مک‌ناتن، دیوید (۱۳۸۳)، نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه حسن میاننداری، تهران: سمت.

- مور، جورج ادوارد (۱۳۸۵) مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- نورمن، مالکوم (۱۳۸۳)، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، ترجمه علی زاهد، تهران: گام‌نو، ۱۳۸۳. - ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۱)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز. - هادسون، ویلیام (۱۳۸۸)، لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه‌ی او به باور دینی، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر. - هولمز، رابرت (۱۳۸۵)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

References

- Bloor, D. (1997), *Wittgenstein, rules and institutions*, London: Routledge.
- Copp, David. (2007), 'Why Naturalism?' in *Morality in a Natural World: SELECTED ESSAYS IN METAETHICS*, Cambridge: Cambridge University Press. Pp 33-55.
- Crary, A. (2007), "Wittgenstein and Ethical Naturalism", in Kahane, G. & others, (eds) *Wittgenstein and his Interpreters: essays in memeoery of Gordon Baker*, Oxford: Blackwell Publishing, Pp. 295-319.
- Croom, A. (2010), "Thick Concepts, Non - Cognitivism, and Wittgenstein's Rule-Following Considerations", In *South African Journal of Philosophy*, No. 29, Pp. 286-309.
- Diamond, C. (1996), "Wittgenstein, Mathematics, and Ethic: Resisting the

- Attractions of Realism” in Sluga, H. & Stern, D.(eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, Pp. 226 - 260.
- Loviband, S.(1983), *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford: Blackwell Publishing.
 - McDowell, J. (2000), “Non-Cognitivism and Rule-Following” in *The New Wittgenstein*, Crary, A. & Read, R.(eds), London : Routledge, Pp. 38-52.
 - Miller, A.(2003), *An Introduction to Contemporary Meta Ethics* ,Oxford: Oxford University Press.
 - Philips, D.(1993), *Wittgenstein And Religion*, Macmillan Press Ltd.
 - Pojman, L.(1999), *Ethics Discovering Right and Wrong*, USA: Wadsworth.
 - Putnam, H.(1995), “Was Wittgenstein a Pragmatist?” in *Pragmatism: An Open Question*, Oxford: Blackwell.
 - Rachels, J. (1997), “Subjectivism” in *A Companion to Ethics*, Singer, P.(ed.), Oxford : Blackwell, Pp. 432-441.
 - Railton, P.(1986), “Moral Realism” in *The Philosophical Review*, Vol. 95, No. 2, Duke University Press, Pp. 163-207.
 - Rees, R.(1969), “Religion and Language” in Philips, D.Z.(ed.), *Without Answers*, London: R & C, Pp. 110-140.
 - Rottschaefer, W.(1999), “Moral Learning and moral Realism” in *Behavior and Philosophy*, No. 27, Cambridge Center for Behavioral Studies, Pp. 19-49.
 - Smith, M. (2000), “Moral Realism”, in *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Lafollette, H. (ed.), Oxford: Blackwell, Pp.15-37.
 - Stewart, N. (2009), *ETHICS : An Introduction to moral philosophy*, Polity Press.
 - Warner, R. (1983), “Ethical Realism” in *Ethics*, Vol. 93, No. 4, The University of Chicago Press, Pp. 653-679.
 - Werhane, P.(1992), “Wittgenstein and Moral Realism”, in *Journal of Value Inquiry*, No.26:3, Pp.381-393.
 - Winch, P.(1972), “understanding a Primitive Society” in *Ethics and Action*, London, Pp. 8-49.

هیک، ویتگنشتاین متأخر و واقع‌گرایی دینی^۱

چکیده

در طول قرن‌های گذشته، فهم دینی تلویحاً و تصریحاً واقع‌گرا بوده، اما امروزه تفاسیر مشخصی از ناواقع‌گرایی خصوصاً در جوامع غربی سربرآورده است. ناواقع‌گرایی دینی را نباید با الحاد که برخی از فیلسوفان معاصر از آن دفاع کرده‌اند، اشتباه گرفت. خدا ناباوران برای گزاره‌های دینی مدلول و مطابقی قائل نیستند؛ درعین حال، ناواقع‌گرایان دینی برای این گزاره‌ها معنا، ارزش و اعتبار قائل‌اند. اختلاف اساسی بین واقع‌گرایان دینی و ناواقع‌گرایان دینی در این است که واقع‌گرایان دینی، زبان دین را ناظر به موجوداتی ورای ذهن و مستقل از ادراک انسان قلمداد می‌کنند، درحالی‌که ناواقع‌گرایان زبان دین را صرفاً بیانگر احساسات، نگرش اخلاقی و آرمان‌های معنوی می‌دانند. جان هیک از فیلسوفان دین معاصر واقع‌گراست که از منظر او، روایت‌ها و صورت‌بندی‌های متعددی از امر متعالی در آموزه‌های ادیان یافت می‌شود؛ به لسان عرفا صورت‌های مختلفی که بر امر بی‌صورت و بی‌تعیین و فوق‌مقوله افکنده می‌شوند؛ نظیر، یهوه، الله، کریشنا و تثلیث. با توجه به اهمیتی که مبحث واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم پیدا کرده است و با عنایت به اینکه اشکالات متعددی به قرائت سنتی از دین و سویه واقع‌گرایانه آن وارد شده، واکاوی ربط و نسبت میان واقع‌گرایی دینی و ناواقع‌گرایی دینی در روزگار کنونی ضروری می‌نماید. این مقاله متکفل تبیین این امر مهم از منظر جان هیک است؛ در این راستا، تفکیک ویتگنشتاینی میان «دیدن/ دیدن تحت عنوان»، به روایت هیک نیز به بحث گذاشته شده است.

۱. نسخه بسط یافته این مقاله که به همراه خانم سوده اسپری نگاشته شده است و امهات آن برگرفته شده از رساله فوق لیسانس وی تحت عنوان «واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی از منظر هیک، کیویت و علامه طباطبائی» است، به صورت جداگانه منتشر خواهد شد.

مقدمه

برخلاف دی. زی. فیلیپس که دوگانه واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی را کاذب می‌داند، هیک به اختلاف نظری اصیل، مهم و تعیین‌کننده در این زمینه باور دارد و معتقد است در تحلیل نهایی هر متفکری باید یکی از این دو گزینه را انتخاب کند و شقّ سومی متصور نیست. از منظر هیک، اولین مسئله‌ای که واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان می‌توانند درباره آن اشتراک نظر داشته باشند، تأکید بر آثار و نتایج مثبت مترتب بر ایمان‌ورزی در حیات انسان از جهات اخلاقی و معنوی است. قطع نظر از اعتقاد به وجود عینی و مستقل از ذهن مفاهیم و آموزه‌های دینی، نفس تأکید ادیان بر این ارزش‌ها ارزنده و درخور ستایش است. هرچند فرد واقع‌گرا، این امور را ناشی از آگاهی و تفطن هشیارانه و یا ناهشیارانه نسبت به ساحت قدسی هستی می‌داند و آن را پاسخی انسانی به آن واقعیت متعالی می‌انگارد اما ناواقع‌گرا آن را تنها دستاورد طبیعت انسانی ما می‌شمرد و نه بیشتر.

مسئله دیگری که واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان دینی می‌توانند درباره آن اتفاق نظر داشته باشند از این قرار است که عقاید، تجارب و اعمال دینی انسانی همواره آغشته به فرهنگ بوده است؛ بنابراین، ربط وثیق میان دین و فرهنگ محل انکار واقع‌گرایان نیست. هیک هم همواره بر این امر تأکید داشته است که «امر غایی» توسط انسان‌ها فهم و تجربه می‌شود و این امر مهم به مدد ساختارهای ذهنی که از فرهنگ انسانی وام شده‌اند، انجام می‌گیرد. بنابراین، ارجاع به واقعیت غایی که مرجع مفاهیم دینی است؛ یعنی، (خدا)، بدین معنا نیست که آن واقعیت در حاق وجود خود با تصویر انسانی آن، که معمولاً به شکل مشخص و انسان‌وار ترسیم می‌شود، یکی است. بدین معنا، واقع‌گرایی دینی، با تخته‌بند زمان و مکان بودن تجارب و مفاهیم دینی هم‌مدل است و از این حیث اختلافی با ناواقع‌گرایی دینی ندارد.

مقوله دیگری که میان واقع‌گرایان دینی و ناواقع‌گرایان دینی مشترک است، مذموم بودن ستم، خشونت و بی‌عدالتی متکی به اوامر و نواهی الهی است. اگر خداوند به خودمحور بودن، ستمگر بودن و خشن بودن امر کند، به لحاظ اخلاقی، امری مذموم است و نهی او از شفقت، صداقت و عدالت نیز نادرست و غیراخلاقی است. افزون بر این، کارهای نیک که صرفاً برای به دست آوردن پاداش اخروی و پرهیز از عذاب دوزخ انجام می‌شوند، لزوماً از سر انگیزه اخلاقی انجام نمی‌گیرند. درعین حال، این سخنان، اختصاصی به ناواقع‌گرایان دینی ندارد؛ در درون سنت‌های دینی نیز می‌توان این افکار و آراء را رصد کرد و استقلال اخلاق از دیانت را سراغ گرفت. هرچند، برخی از واقع‌گرایان دینی به استقلال اخلاق از دین معتقدند اما واقع‌گرایی دینی فی‌نفسه چنین

اقتضایی ندارد و در اردوگاه واقع‌گرایان، کسانی را می‌توان سراغ گرفت که به استقلال اخلاق از دین باور ندارند.

از سوی دیگر، مسئله‌ای که از نظر جان هیک، واقع‌گرایان دینی را از ناواقع‌گرایان دینی جدا می‌کند، نحوه نگرش آنان به جهان پیرامون و جایگاه انسان در آن است. به اعتقاد هیک، از نظر ناواقع‌گرای دینی:

۱. جهان طبیعی تنها واقعیت موجود است. این جهان مخلوق هیچ قدرتی نیست و توسط جریانی غایت‌مند هدایت نمی‌شود.
۲. انسان، حیوانی تکامل یافته است؛ از این رو، سرنوشت محتوم او همانند سایر حیوانات و موجودات این کره خاکی هلاکت و نابودی است.
۳. انسان توانایی خلق مفهوم «امر متعالی» را دارد، مفهومی که زائیده ارزش‌های انسانی است. انسان‌ها مفهوم «امر متعالی» را بر ساخته و به صورت خدای شخصی و غیرشخصی درآورده‌اند.

در زمانه‌ای که انسان‌های بسیاری با روایت‌های سنتی از دین همدلی ندارند، ناواقع‌گرایی دینی می‌تواند جذبه زیادی داشته باشد. این رویکرد می‌تواند هرچه را که در سنن دینی ارزشمند است، نظیر جست‌وجوی آرامش درونی، خلوص قلب، شفقت و... بپذیرد، بدون اینکه نظامی متافیزیکی را که برای عده‌ای از مدرنیست‌ها و پُست‌مدرنیست‌ها قابل پذیرش نیست، تصدیق کند.

در همه ادیان نسبت به آینده جهان و انسان اظهار خوش‌بینی شده، بدان امیدوارانه نگریسته شده است. پرسشی که هیک پیش روی ناواقع‌گرایان می‌گذارد این است که اگر قلمرو حیات انسان بر اساس نگرش آنان، به حیات طبیعی این جهانی محدود شود، در آن صورت، آن خوش‌بینی که در ادیان دیده می‌شود، برای کل ابناء بشر امکان تحقق نخواهد داشت؛ سرشت و ساختار هستی، بر اساس تفسیر ناواقع‌گرایانه، زمینه را برای تحقق آن وعده ادیان فراهم نمی‌آورد. در نتیجه، فقط اقلیتی که در زندگی این جهانی امکان بهره‌مندی از نعمت‌های موجود را داشته‌اند، در وضعیتی مطلوب زندگی خواهند کرد و اکثریت مردم محکوم به هلاکت و خسران خواهند بود. بدین ترتیب، «ناواقع‌گرایی دینی» خبری خوب برای اقلیتی از مردم و خبری بد برای اکثریت انسان‌هاست. از نظر هیک، این نخبه‌گرایی که لازمه تفسیر ناواقع‌گرایانه است، با نگاه بنیادین ادیان در تعارض است چراکه «ناواقع‌گرایی دینی» اندیشه‌ای است در تقابل آشکار با خوش‌بینی مندرج و مؤکد در سنت‌های دینی. ناواقع‌گرایان دینی، آن خوش‌بینی را با بدبینی یأس آور نسبت به سرنوشت انسان و جهان جایگزین کرده‌اند.

از سوی دیگر، برگرفتن واقع‌گرایی دینی، هیک را از دیگر تلقی‌های واقع‌گرایی دینی

غافل نساخته است؛ از این رو، وی در جای جای آثار خویش از آنچه آن را «واقع‌گرایی خام دینی»^۱ می‌نامد، فاصله می‌گیرد. هیک همواره بر نقش ذهن در روند شناخت تأکید می‌کند و بر آن است تا در تناسب با مکتب رئالیسم انتقادی که در نیمه اول قرن بیستم ظهور یافت، به تدوین «رئالیسم انتقادی دینی»^۲ همت گمارد. او معتقد است که در «واقع‌گرایی انتقادی»، عنصر تفسیر و بازیگری ذهن، در روند شناخت مفاهیم دینی سهم بیشتری نسبت به نقش ذهن در تفسیر ادراکات حسی دارد. مسیحیان واقع‌گرای خام، خدا را همچون ابر شخصی می‌شناسند که بر تخت پادشاهی خود نشسته است و از فراز آسمان به ما می‌نگرد اما تلقی واقع‌گرای انتقادی از خداوند چنین نیست. واقع‌گرایی انتقادی دینی، قائل به امر متعالی و ساحت قدسی هستی است؛ در عین حال، اذعان دارد که ساحت قدسی همواره به شیوه‌های گوناگون انسانی فهم و تجربه می‌شود. انسان‌های تخته‌بند زمان و مکان، امر متعالی را تنها از طریق مقولات و مفاهیم دینی وابسته به سیاق و فرهنگ صورت‌بندی می‌کنند و می‌فهمند، امری که از آن گریز و گزیری نیست.

از منظر هیک، نزاع بین واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی را می‌توان جلوه‌ای از نزاع میان «واقع‌گرایی فلسفی» و «ناواقع‌گرایی فلسفی» انگاشت. جماعتی که نسبت به نقش ذهن و محوریت آن در پیدایی معرفت غافلند، واقع‌گرای خام نامیده می‌شوند؛ آنها می‌پندارند جهان پیرامون، همان‌گونه است که در ذهنشان نقش می‌بندد. بر همین سیاق، واقع‌گرای خام دینی کسی است که تمام امور و پدیده‌های دینی را تفسیر حقیقی می‌کند و فهم خود از آنها را مرّ واقعیت می‌پندارد. به نظر می‌رسد که «واقع‌گرایی دینی انتقادی» و «ناواقع‌گرایی دینی» هر دو بر مدخلیت و محوریت ذهن انسان در جریان شناخت تأکید دارند؛ تفاوت در آن است که «واقع‌گرایی دینی انتقادی»، در کنار تصدیق مدخلیت ذهن در این میان، به وجود مستقل از ذهن متعلق شناخت نیز باور دارد. هیک با پذیرش آموزه‌هایی مانند تجربه‌گرایی دینی^۳ و واقع‌گرایی انتقادی^۴ از اعتبار معرفت‌شناختی ایمان دینی دفاع می‌کند. وی در معرفت‌شناسی تجربه‌دینی دو گام برمی‌دارد: از اعتبار و اصالت تجارب دینی دفاع می‌کند و سپس بر معقولیت و موجه بودن باورهای دینی متناظر با آن تجارب تأکید می‌ورزد.

-
- 1 . naive religions realism
 - 2 . critical religions realism
 - 3 . religious empiricism
 - 4 . critical realism

واقع‌گرایی دینی از منظر هیک

هیک در آثار خویش به تفصیل به «واقع‌گرایی دینی» پرداخته است. واقع‌گرایی در دین، واقع‌گرایی در علم و واقع‌گرایی در منطق، لازم و ملزوم یکدیگر نیستند. مثلاً، هیک در مباحث دینی واقع‌گراست و از این موضع دفاع می‌کند، وی در علم نیز بر همین موضع است اما در مورد هویات منطقی و کلی‌ناواقع‌گراست. درعین‌حال، هیک، ناواقع‌گرایی دینی را با الحاد و خدا‌ناباوری برابر نمی‌داند.^۱

واقع‌گرایان دینی از جمله هیک ارجاعات زبان دین را ناظر به موجودات مستقل از ادراکات می‌دانند. خداوند در نگاه واقع‌گرایان دینی، تعیین و تقرر مستقلی از ما دارد؛ درعین‌حال، پیشینه تربیتی و معرفتی انسان‌ها در چگونگی صورت‌بندی تلقی‌شان از خداوند ریزش می‌کند.^۲ هیک در نقد خویش بر کسانی که تفکیک میان واقع‌گرایی دینی و ناواقع‌گرایی دینی را مبتنی بر آراء ویتگنشتاین متأخر بی‌وجه می‌دانند، تأکید می‌کند که در تحلیل نهایی، هر اندیشمندی باید یکی از دو گزینه «واقع‌گرایی دینی» و «ناواقع‌گرایی دینی» را انتخاب کند. وی می‌افزاید، تأکید ادیان بر آثار و نتایج مترتب بر ایمان دینی در حیات انسان و وجود ارزش‌هایی چون عشق، محبت، شفقت، گذشتن از علائق خود و... ارزش‌هایی فی‌نفسه مطلوب‌اند و به عمیق‌ترین جنبه سرشت انسان مربوط می‌شوند. از این‌رو، نفس تأکید ادیان بر این ارزش‌ها، پسندیده و رهگشاست. واقع‌گرایی چون هیک، تجارب دینی را پاسخی انسانی به واقعیت متعالی هستی می‌انگارد. مطابق با این تلقی، تجربه دینی عبارت است از؛ مواجهه انسان با واقعیت متعالی، تجربه‌ای که متعلق به جهان پیرامون دارد.

واقع‌گرایی انتقادی دینی

واقع‌گرایی انتقادی دینی به روایت هیک متضمن این امر است که در جریان تفسیر و فهم حقیقت قدسی، رابطه‌ای تعاملی و فعالانه میان ذهن انسان و امر متعالی برقرار می‌شود. در نقد عقل محض کانت، بر اثر تعامل میان داده‌های حسی و صور پیشینی شهود و مقولات فاهمه، شناخت و معرفت نسبت به جهان شکل می‌گیرد.^۳ بر همین سیاق، در واقع‌گرایی دینی هیک، داده‌ها از طریق تجربه‌های دینی دریافت می‌شود، بر

۱. امیر اکرمی، «جان هیک و ناواقع‌گرایی دینی»، فصلنامه مدرسه، شماره ۲، پاییز ۸۴، صفحات ۴۶ و ۴۷.

۲. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: «صورتی بر بی‌صورتی: گفت‌وگوی عبدالکریم سروش با جان هیک»، ترجمه جلال توکلیان و سروش دباغ، فصلنامه مدرسه، شماره ۲، پاییز ۸۴.

۳. در این باب، نگاه کنید به: لاری، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، سمت، ۱۳۷۷، تهران، صفحات ۱۲۶ تا ۱۳۲.

اثر تعامل ذهن با این تجارب و تلاش برای مفهوم‌سازی^۱ و صورت‌بندی آنها، شناخت از ساحت قدسی هستی شکل می‌گیرد. هیک در تفسیری از دین در فصلی با عنوان «دین و واقعیت»^۲ بدین موضوع پرداخته است:

«ما تنها می‌توانیم واقعیت مطلق را آن‌گونه که حضور آن بر شیوه‌های آگاهی به طور مشخص انسانی ما تأثیر می‌گذارد، آن‌گونه که این شیوه‌های آگاهی در منابع ادراکی و عادات آنها از فرهنگی به فرهنگ دیگر و از فردی به فرد دیگر تغییر می‌کند، تجربه کنیم. بنابراین، من از چیزی شبیه «واقع‌گرایی ساده‌اندیشانه» در ارتباط با ادراک هستی حمایت نمی‌کنم که برطبق آن جهان آن‌گونه که در ذات خود هست، دقیقاً به همان گونه‌ای است که ما ادراک می‌کنیم و تصور می‌کنیم که وجود دارد. این امر البته مستلزم فاصله گرفتن از فرض رایج و معمولی و طبیعی مومنان ساده در درون هر سنت دینی است که معمولاً به شیوه مشابه واقع‌گرایی ساده‌انگارانه اندیشیده‌اند و کتب مقدس و تعالیم سنتی خود را به طور ظاهری برحسب خدایی که «در آن بالا» یا «در بیرون از جهان» است، فرشتگانی با بال و شیاطینی با چهره‌های بدخواه، بهشتی در بالای آسمان روشن آبی و دوزخی در زیر با آتش و رنج و عذاب تفسیر کرده‌اند.

در مقابل، آن نوع واقع‌گرایی دینی که من از آن دفاع می‌کنم نقش عنصر ذهنی را در هر نوع آگاهی کاملاً در نظر می‌گیرد. بنابراین، این نوع واقع‌گرایی مشابه «واقع‌گرایی انتقادی» معرفت‌شناختی است که در نیمه اول قرن حاضر پدید آمد. به‌ویژه مشابه آن نوع واقع‌گرایی است که ر.و. سلرز^۳، آرتور لاجی^۴، ای.کی. راجرز^۵ و جی.بی. پرات^۶ در بسط و گسترش آن سهیم بودند».

هیک معتقد است که امر متعالی محصول خیال‌پردازی و فرافکنی ذهن انسانی نیست، آن‌گونه که ناواقع‌گرایان معتقدند؛ بلکه، برای آن، تعیینی مستقل از انسان‌ها و کاربران زبان قائل است. از منظر وی، امر متعالی، «فوق مقوله»^۷ است و ذیل هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد و ساده و بی‌تعیین و بی‌رنگ است. اگرچه ما درباب خداوند از لفظ «او» استفاده می‌کنیم اما این امر مستلزم انسان‌وارگی خداوند نیست، که خداوند، در حاق واقع، ورای اوصاف انسانی است. «واقع‌گرایی انتقادی دینی»، اصل وجود امر متعالی

-
- 1 .conceptualise
 - 2 . religion and reality
 - 3 . A.W.Sellars
 - 4 . Arthur Leve Jay
 - 5 . A.K.Rogers
 - 6 . J.B.Pratt
 - 7 . transcategorial

را تصدیق می‌کند؛ درعین حال، به این نکته مهم هم تظن دارد که امر متعالی، همواره به شیوه‌های گوناگون انسانی فهم و تجربه شده است. لازمه این مدعا این است که انسان‌ها امر متعالی را از طریق فرهنگی که در آن بالیده‌اند، صورت‌بندی می‌کنند: «من خودم شخصاً به خدای فرانسائی قائلم و به تفکیک خدای انسان‌وار و غیرانسان‌وار قائل نیستم. من نمی‌توانم واقع‌گرایی دینی را اثبات کنم و فکر می‌کنم تبیین واقع‌گرایانه از هستی تنها یک تبیین ممکن است. به نظر من هستی را هم می‌توان تبیین دینی کرد و هم تبیین غیردینی. به عبارت دیگر، هم می‌توان تفسیر واقع‌گرایانه دینی از هستی داشت و هم تفسیر واقع‌گرایانه غیردینی»^۱.

هیک برخلاف کیویت و فوئرباخ که به تفسیر دینی غیرواقع‌گرایانه از هستی قائل‌اند، به تفسیر دینی واقع‌گرایانه از هستی باور دارد. یکی از دلایل اصلی وی برای این اعتقاد وجود تجربه‌های دینی متکثر و متنوع است که می‌توان آنها را در تمام ادیان سراغ گرفت: «من فکر می‌کنم وجود تجربه‌های دینی، دست‌کم می‌تواند واقع‌گرایی دینی را به مثابه یک تبیین معقول از هستی موجه کند، به همان میزان که داده‌های حسی روزمره و متعارف ما حجیت معرفت‌شناختی و محتوای معرفت‌بخشی دارند و می‌شود به آنها اعتماد و اطمینان کرد، تجربه‌های دینی نیز چنین موقعیتی دارند و می‌توانند واقع‌گرایی دینی را موجه نمایند»^۲.

«تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که اگر فرض کنیم شکل‌های گوناگون تجربه دینی آثار رستگاری‌بخش دارند و تجربه‌های معتبر و اصیل‌اند و صرفاً محصول فرافکنی انسان‌ها نیستند؛ باری، در آن صورت، باید حتماً چیزی وجود داشته باشد که آن همانا واقعیت متعال و غایی است. ما در مقام پیروان یک دین از موضعی درون دینی و نه موضعی برون دینی، معتقدیم که تجربه‌های دینی محصول فرافکنی انسان‌ها نیستند»^۳.

اصل آسان باوری عقلانی

سوئین برن «اصل آسان باوری» را درباره تمام تجربه‌های ادراکی جاری می‌داند. مطابق با این اصل، آنچه به نظر می‌رسد درک می‌شود، احتمالاً همان گونه است که درک شده است؛ ازاین‌رو، اشیاء آن‌گونه که به نظر می‌رسند، می‌توانند تعین و تقرر

۱. «صورتی بر بی‌صورتی»، گفت‌وگوی عبدالکریم سروش با جان هیک.

۲. «واقعیت غایی و کثرت‌گرایی دینی»، مصاحبه امیر اکرمی و سروش دباغ با جان هیک، ص ۶۳.

۳. دان کیویت، وداع با جزمیت، ترجمه ناصرالدین علی تقویان، ماهنامه اطلاع‌رسانی ادیان، شماره ۶ اسفند ۸۳.

داشته باشند^۱. هیک معتقد است می‌توان این اصل را در زندگی خویش مدنظر قرار داد و مطابق با آن عمل کرد، مگر مواقعی که ادله‌ای برای فرو نهادنش در دست باشد. وی با لحاظ کردن شروط ذیل، اصل آسان‌باوری را بر تجارب دینی هم قابل اطلاق می‌داند: مفروض گرفتن هویتی که متعلق تجربه دینی است، معقول و امکان‌پذیر باشد، فرضی که همچون «وجود دایره مربع» عقل‌ستیز نباشد.

تجربه دارای ویژگی‌هایی خاص همچون نیرومندی، استمرار و نفوذ باشد.^۲ به روایت هیک، همان‌گونه که در تجربه حسی، بنابر اصل آسان‌باوری، اصل بر صحت و اعتبار تجربه است، مگر آنکه دلیلی علیه آن اقامه گردد و خلافش ثابت شود؛ در تجربه دینی هم می‌توان علی‌الاصول دلایلی اقامه کرد که مدلولش موجه بودن فلان و بهمان تجربه دینی باشد؛ همچنان که علی‌الاصول می‌توان برخی ادله را در نقد حجیت معرفت‌شناختی آن تجارب دینی اقامه کرد. مدلول این سخن آن است که در غیاب ادله نقدی، می‌توان فلان و بهمان تجربه دینی را از منظر معرفت‌شناختی موجه انگاشت.^۳

هیک در برابر طبیعت‌گرایانی چون مارکس، فروید و فوئرباخ و ناواقع‌گرایانی نظیر کیویت و فیلیپس که تجربه‌های دینی را فاقد مدلول و مرجعی مستقل از ذهن و زبان انسان می‌دانند، استدلالی سلبی مطرح می‌کند. وی معتقد است که مطابق با تلقی‌های ناواقع‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه، رسیدن به کمال و سعادت نهایی، در غالب موارد، در این جهان به انجام نمی‌رسد چراکه انسان‌های بسیاری پیش از وصول به کمال و سعادت نهایی خود می‌میرند. ادیان هم تحقق کمال و سعادت انسانی را برای همگان در این جهان مفروض نمی‌گیرند؛ درعین‌حال، به غایت و هدفی کلی برای جهان قائلند و نسبت بدان خوش‌بین‌اند. اما نگرش‌های ناواقع‌گرا و طبیعت‌گرا، مآلاً و نهایتاً متضمن القا و ترویج نوعی بدبینی‌اند چراکه مدلولی برای مفاهیم دینی در خارج از ذهن و زبان قائل نیستند و مسیر کمال را برخلاف دیدگاه واقع‌گرایانه، منحصر به همین عالم پیرامون و چند صباحی که انسان بر روی کره خاکی زندگی می‌کند، می‌دانند و لاغیر.

تجربه «تحت عنوان»

ویتگنشتاین در کاوش‌های فلسفی توضیح می‌دهد که «دیدن» بازتاب تصاویر اشیاء بر روی پرده شبکه نیست و ما امور را به صورت «دیدن تحت عنوان» مشاهده می‌کنیم. مثال مشهور ویتگنشتاین در این باب، تصویر «اردک خرگوش» است؛ تصویری که

1 . Swinburne, 1979:254.

2 . Hick, 1989:217.

3 . Ibid:224.

اقتضای خرگوش‌وارگی و اردک‌وارگی را توأمان دارد و بسته به اینکه چگونه تصویر را ببینیم، همان‌گونه به نظر می‌رسد. تصویری را در نظر آوریم که از یک منظر، بر مُدرک به صورتِ خرگوش ظاهر می‌شود و از منظری دیگر، همان تصویر به صورتِ اردک پدیدار می‌شود. در واقع، تصویر مورد نظر هم اقتضای خرگوش‌وارگی دارد و هم اقتضای اردک‌وارگی؛ به عبارت دیگر، از یک حیث خرگوش است و از حیث دیگر به صورتِ اردک دیده می‌شود. اما تصویر مورد نظر ما «واقعاً» خرگوش است یا اردک؟ نمی‌توان هم‌زمان آن را هم خرگوش انگاشت و هم اردک. آنچه در پسِ پشت این خرگوش‌وارگی و اردک‌وارگی در تصویر یاد شده وجود دارد، «واقعاً» چیست؟ از منظر ویتگنشتاین، پاسخ این است که اساساً این پرسش به نحو نادرستی صورت‌بندی شده است. چیزی در پسِ پشت خرگوش‌وارگی و اردک‌وارگی تصویر وجود ندارد. در اینجا نمی‌توان پرسید که تصویر یاد شده «واقعاً» چیست. تصویر هم اقتضای خرگوش بودن دارد و هم اقتضای اردک بودن را. به کار بردن واژه «واقعاً» در اینجا ناموجه است؛ زیرا، جز خطوطی که هم اقتضای خرگوش‌وارگی دارند و هم اقتضای اردک‌وارگی، چیزی در میان نیست که تعیین اتولوژیک داشته باشد. باید در مورد مفهوم «واقعاً» بهوش بود و آن را در معنای متعارف کلمه به کار نبرد. مُدرک، تصویر یاد شده را در سیاقی خرگوش می‌بیند و در سیاقی دیگر اردک. چیزی در این میان یافت نمی‌شود که تعیین و تفریری مستقل از کاربر زبان داشته باشد.^۲

اگر کسی ابتدا به وجه خرگوشی تصویر توجه کند، آن را «تحت عنوان» خرگوش می‌بیند؛ بار دیگر که به وجه اردکی آن توجه می‌کند، آن را «تحت عنوان» اردک می‌بیند.^۳ در این مثال، هیچ‌یک از دو تصویر بر دیگری رجحان ندارد بلکه هر دو از اهمیت و ارزش یکسان برخوردارند. این امر معلول ابهام تامی است که در این تصویر نهفته است. همین ابهام به بیننده این امکان را می‌دهد تا با تغییر منظر خویش، تصویر را تحت عنوان خاصی ببیند؛ یک بار، «تحت عنوان» خرگوش و بار دیگر، «تحت عنوان»

۱. نزد ویتگنشتاین متأخر، فلسفه‌ورزی متضمن واکاوی قلعه هزارتوی زبان است. «فلسفه به مثابه درمان»، متضمن نورتاباندن و کشف کوتاهی‌ها و رهزنی‌های زبان است. بر این اساس، در بحث کنونی، با اشتغال به عمل ورزیدن و مدد گرفتن از شهودهای زبانی عرفی، می‌توان کاربست درست واژه «واقعیت» را از کاربست نادرست آن تشخیص داد و تفکیک کرد. جهت آشنایی بیشتر با تفکیک «دیدن / دیدن تحت عنوان» در فلسفه ویتگنشتاین و لوازم دلالت‌شناختی آن، نگاه کنید به فایلهای صوتی دوره «فلسفه ویتگنشتاین متأخر» در لینک زیر:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

۲. دباغ، ۱۳۸۹: ص ۳۵.

۳. گیلیس، ۱۳۸۱: ص ۱۷۱.

اردک.

هیک مفهوم «دیدن تحت عنوان» ویتگنشتاین را تعمیم می‌دهد و متناسب با آن، «تجربه تحت عنوان» را برمی‌سازد. یعنی، نه تنها در فرایند دیدن متعارف، «دیدن تحت عنوان» سربرمی‌آورد و حاضر است؛ بلکه، ما در تمام تجربه‌های خود، اعم از دیدن، شنیدن، لامسه، بویایی، چشایی و... اشیاء را «تحت عنوان» تجربه می‌کنیم. تمام ادراکات ما از محیط اطراف، به صورت «تحت عنوان» صورت می‌گیرد؛ ادراکاتی که با اشتغال به بازی‌های زبانی مختلف در سیاق‌های گوناگون شکل می‌گیرد.^۱

تجربه دینی؛ تجربه تحت عنوان

به نظر هیک آزادی معرفتی انسان در «تجربه دینی تحت عنوان»، در نهایت خود قرار دارد و این امر مهم به دلیل ابهام ذاتی جهان است. ما برخی وقایع، مکان‌ها، زمان‌ها و اشخاص را به عنوان اموری دینی تجربه می‌کنیم، مثلاً یک مسلمان در مکه فراتر از دیوارها و سنگ‌ها معنایی عمیقاً دینی را تجربه می‌کند، یک یهودی نیز چنین تجربه‌ای را در بیت المقدس از سر می‌گذراند.^۲ تجربه‌ها به طور کلی می‌توانند التفاتی و اختیاری باشند و یا غیراختیاری (همچون احساس دلواپسی). تمام تجربه‌های التفاتی، «تحت عنوان» هستند؛ این حکم شامل تجربه دینی هم می‌شود. اما مفهوم «تجربه دینی تحت عنوان» چگونه مبنای دفاع از اصالت و اعتبار تجربه‌های دینی گوناگون می‌شود؟ به نظر هیک، چون تمام تجربه‌ها در دل سنت‌های ستر دینی با پیشینه‌های فرهنگی و تاریخی متنوع و متکثر تکوین می‌یابند؛ تحت عنوان‌های مختلف محقق می‌شوند. همان گونه که تصویر اردک خرگوش، در سیاق‌های مختلف، متفاوت «به نظر می‌رسد»، با عنایت به پیشینه‌های متنوع و متکثر، دین‌داران تجربه‌های «تحت عنوان» متفاوتی دارند. این چنین است که کسی می‌تواند با عنایت به پیشینه و نگرش دینی خود، در سنت مسیحیت، شفا یافتن مریض را «تحت عنوان» فعل الهی ببیند و شخص دیگری که در دل سنت اسلامی بالیده، شفا یافتن بیمار را «تحت عنوان» اجابت دعای خود توسط خدای اسلام بینگارد.

چنان‌که آمد، از منظر هیک، عالم واجد ابهام ذاتی است؛ به عبارت دیگر، «گریزایی امر غایی»، از مقومات این جهان است.^۴ پس اولاً، چنین امکانی وجود دارد که بتوان

1 . Hick, 2001:19.

2 . intrinsic ambiguity

3 . Ibid, P74.

۴ . در مقاله «می‌باش چنین زیر و زبر؛ درنگی در کویریات علی شریعتی»، مفهوم «گریزایی امر

جهان را «تحت عنوان» دینی تجربه کرد؛ از این رو، الحاد و طبیعت‌گرایی ناموجه‌اند. ثانیاً، در بستر ادیان، با عنایت به پیشینه معرفتی رنگارنگ و متنوع دین‌داران، طیف‌های گوناگونی از تجربه‌های دینی سر برآورده است که هریک در سیاق خود معتبر بوده، اصالت دارد.^۱

مبحث واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی، افزون بر سویه‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی، صبغه دلالت‌شناختی نیز دارد. از منظر هیک، عموم دین‌دارانی که به واقع‌گرایی خام دینی معتقدند، درک متعارفی از زبان دین و نحوه دلالت مفاهیم دینی بر مصادیق خود دارند. از نظر ایشان، مفاهیم دینی را باید در معنای تحت‌اللفظی^۲ فهمید و به ظواهر بسنده کرد و لاغیر. در مقابل، قائلان به واقع‌گرایی انتقادی دینی، الفاظ به کار رفته در متون دینی را لزوماً در معنای تحت‌اللفظی نمی‌فهمند و معنا نمی‌کنند؛ بلکه، برای آنها معانی کنایی، اشاری و استعاری در نظر می‌گیرند؛ مفاهیمی که باید از آنها رمزگشایی کرد و به تعبیر و تفسیرشان همت گمارد.^۳

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه آمد، می‌توان آراء هیک در باب واقع‌گرایی دینی را این‌چنین صورت‌بندی کرد:

۱. ادله له و علیه «واقع‌گرایی دینی» از یک سو و «طبیعت‌گرایی» و «ناواقع‌گرایی دینی» از سوی دیگر، همزور و هم‌کفوند: «آنچه فرد دین‌دار به مثابه تجربه حضور خداوند در محضر خدا از آن سخن می‌گوید ... [مقوله‌ای] تفسیری است اما اینکه چنین تجربه‌ای واقع‌نماست یا عکس آن؛ واهی و خیالی، مسئله‌ای دیگر است. باین حال، اگر نظر مرا بخواهید؛ حقیقی شمردن تجربه دینی از جانب شخص دین‌دار، کاری است به همان اندازه مطابق موازین عقلی، که حقیقی دانستن تجربه عالم طبیعت از جانب همین شخص یا از جانب دیگران».^۴
۲. برای کسانی که تصدیق وجود مستقل از ذهن مدلول‌های مفاهیم دینی غیرممکن

قدسی» که ناظر به تن زدن ساحت قدسی هستی از آشکارگی است، به کار رفته، تبیین شده است. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/169.pdf>

1 . Hick, 1997 : 610.

2 . literal

3 . Hick, 1998, 1-170.

۴ . جان، هیک، "نظریه‌ای در باب الهیات دینی"، ترجمه هومن پناهنده، کیان، شماره ۴۱، ۱۳۷۷، ص

و دشوار است؛ در عین حال، تعالیم دینی را سودمند و ارزشمند می‌دانند، موضع «ناواقع‌گرایی دینی»، معنادارتر است. از سوی دیگر، کسانی که وجود عینی و مستقل از ذهن مدلول‌های مفاهیم دینی برایشان پذیرفتنی است، موضع «واقع‌گرایی دینی» را موجه می‌انگارند.

۳. به اقتضای ویتگنشتاین متأخر و با مدنظر قرار دادن تفکیک میان «دیدن/ دیدن تحت عنوان» و تصویر «اردک خرگوش»، و با عنایت به ابهام ذاتی عالم و گریزپایی امر غایی، می‌توان تجارب دینی را «تجارب دینی تحت عنوان» قلمداد کرد و تجارب دینی دین‌دارانی را که در سنن دینی و معنوی مختلف بالیده‌اند و پیشینه معرفتی و تربیتی رنگارنگی دارند، در جای خود موجه و معرفت‌بخش انگاشت.

منابع فارسی

- اکرمی، امیر. ۱۳۸۴، جان هیک و ناواقع‌گرایی دین، فصلنامه فرهنگی فلسفی مدرسه، شماره ۲.
- استیس، والتر. ۱۳۹۰، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران، حکمت.
- باربور، ایان. ۱۳۷۴، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، تهران.
- تریگ، راجر. ۱۳۸۵، عقلانیت و دین، ترجمه حسن قنبری، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- دباغ، سروش، ۱۳۸۹، زبان و تصویر جهان: مقولاتی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، نشر نی.
- کیویت، دان. ۱۳۸۴، وداع با جزمیت، ترجمه ناصرالدین علی تقویان، ماهنامه اطلاع‌رسانی ادیان، شماره ۶.
- کیویت، دان. ۱۳۸۰، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- گلیس، آلن. ۱۳۸۱، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میان‌داری، تهران، سمت.
- لاری، جان. ۱۳۷۷، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، تهران، سمت.
- هیک، جان. ۱۳۷۶، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی المهدی.
- هیک، جان. ۱۳۸۲، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات قصیده سرا.
- هیک، جان. ۱۳۸۲، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات قصیده سرا.
- هیک، جان. ۱۳۸۴، صورتی بر بی صورتی، گفت و گوی عبدالکریم سروش با جان هیک، ترجمه جلال توکلیان و سروش دباغ. فصلنامه مدرسه، شماره ۲.
- هیک، جان، ۱۳۸۴، "واقعیت غایی و کثرت‌گرایی دینی"، مصاحبه امیر اکرمی و سروش دباغ با جان هیک، ترجمه هومن پناهنده، فصلنامه مدرسه، شماره ۲.

References

- Cupitt, Don, *Taking Leave Of God*, SCM Press, 2001.
- Feurbach Ludwig, *The Essence of Christianity*, Harper Torch book. New York, 1984.
- Hick, John, *Dialogues in the philosophy of religion*, Palgrave Macmillan,

- 2001 .
- Hick , John , *God and the Universe of Faith* , Oxford: one world Publication Ltd , 1973.
 - Hick John, *The New Frontier of Religion and Science : religious experience, neuroscience, and the Transcendent*, Pal grave Macmillan, 2006.
 - Hick , John , *The Metaphor of God* ,London : SCM Press , 2005.
 - Hick , John , *A Christian Theology of Religion* , KY : Westminster John Knox Press , 1995 .
 - Hick , John , *An Interpretation of Religion* , London, The Macmillan Press Ltd , 1989 .
 - Hick , John , *Disputed question in Theology of religion* , London , Macmillan, 1997 .
 - Hebblethwait , Brian , *The ocean of Truth .A Defence of objective Theism* , Cambridge university Press, 1988 .
 - Philips , D.Z, *Death and Immorality* , London : Macmillan ,1970
 - Swinburne , Richard , *The Existence of God* , Oxford , 1979.
 - Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953.

عقل همیشه قاصر

لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف مشهور اتریشی بریتانیایی، در آوریل ۱۸۸۹ به دنیا آمد و در آوریل ۱۹۵۱ روی در نقاب خاک کشید و از فلسفیدن و اندیشیدن بیشتر بازماند. چنان که برخی از شاگردان و شارحان آثار او نوشته‌اند، ویتگنشتاین آخرین صفحات دریاب‌یقین را که در پانزده ماه آخر عمر خویش به نگارش آن مشغول بود، دو روز پیش از درگذشتش نوشت؛ به‌رغم اینکه به بیماری سرطان مبتلا بود و از درد مزمنی رنج می‌برد. روشن است که تفلسف و تأمل تا چه میزان با زندگی ویتگنشتاین عجین بوده، به‌طوری که تا آخرین ساعات عمرش از پرداختن بدان دست نکشید.

«نحوه زیست»^۱ از مفاهیم برساخته ویتگنشتاین متأخر است. در این نوشته می‌کوشم با نشان دادن جایگاه عقل نقاد در نظام فلسفی ویتگنشتاین، نکاتی چند درباره اهمیت و رهگشایی فلسفی این مفهوم متذکر شوم.

هنگامی که لودویگ جوان رساله منطقی فلسفی را می‌نوشت، تحت تاثیر آموزه‌های کانت، شوپنهاور، فرگه و راسل کوشید تا از شروطی پرده برگیرد که سخن گفتن معنادار را امکان‌پذیر کند، به تعبیر برخی از شارحان، ویتگنشتاین پروژه‌ای انقلابی را پی می‌گرفت؛ پروژه‌ای که در آن از مفاهیمی چون «وضعیت‌های امور»، «امر واقع»، «هم‌ریختی»، «فضای منطقی»، «سوژه متافیزیکی» و... استفاده شده بود و جهان‌شمول می‌نمود. در این دوران، کثرت غیرقابل تحویل به وحدت زبان‌هایی که انسان‌ها در جوامع گوناگون برای سخن گفتن و تعیین مراد کردن به کار می‌برند، به محاق رفته بود و مفاهیمی چون «فضای منطقی»، «تصویر منطقی» و «تفکیک میان معنا و مدلول» در رساله منطقی فلسفی، صبغای جهان‌شمول داشت و بر همه زبان‌ها به‌نحو یکسان اطلاق می‌شد. به همین سبب، «سوژه تجربی» که بر انسان انضمامی و اینجایی اکنونی دلالت می‌کند، پیش چشم سوژه متافیزیکی رنگ می‌باخت و چندان در نظریه‌پردازی فلسفی به کار گرفته نمی‌شد.

1 . form of life

رفته‌رفته و پس از سپری شدن دوران ۱۹۳۳-۱۹۲۹ که در زندگی فلسفی ویتگنشتاین به دوران گذار مشهور است، لودویگ میان‌سال خانه‌تکانی فکری کرد و برخی از ایده‌های پیشین خویش را کنار نهاد. جهان‌شمولی پذیری و منسلخ بودن از سیاق و زمینه یکی از این آموزه‌ها بود. مفاهیمی چون «بازی زبانی»، «ورزیدن»، «شبهات خانوادگی»، «استدلال تبعیت از قاعده» و... در نظام فلسفی ویتگنشتاین متأخر در خدمت تبیین تخته‌بند زمان و مکان بودن سوژه تجربی در جهان پیرامون قرار گرفت. گویی ویتگنشتاین میان‌سال به این باور رسیده بود که ما محاط در زبانیم و ابدأ نمی‌توانیم بدون واسطه زبان به جهان پیرامون نقبی بزنییم و آن را فراچنگ آوریم و به تعامل معرفتی با آن همت گماریم. درست است که زبان به مثابه ابزاری برای تعامل با سایر انسان‌ها و انتقال معنا به کار گرفته می‌شود، اما این امر مانع از آن نمی‌شود که انسان موجودی زبانمند^۱ و محصور در زبان قلمداد شود، به نحوی که هیچ دمی نتواند بدون آن به سر برد. نزد ویتگنشتاین، زبان ما را در چنبره خویش گرفته است و گریز و گریزی از آن نیست. ما با زبان سخن می‌گوییم، با زبان فکر می‌کنیم. با زبان در خلوت خویش تأمل می‌کنیم. چنان که گویی هیچ درختی در پهنه زندگی یافت نمی‌شود که بتوان بدون زبان دمی در سایه‌سار آن آساید: «هم در تو گریزم آر گریزم». هیچ نقطه‌ای ارشمیدسی بیرون از این فضا یافت نمی‌شود تا بتوان از آن منظر درباب پدیده زبان اندیشید. به مجرد اینکه بخواهیم بیاندیشیم، پای مفاهیم در میان می‌آید و مفاهیم هم در زبان به کار می‌روند و در گزاره‌ها صورت‌بندی می‌گردند و حدود و ثغور معنایی‌شان روشن می‌شود.

در مقام تمثیل، فردی را در نظر بگیرید که میان اتاقی ایستاده که کف، دیوارها و سقف آن شیشه‌ای است. او به هر سو که حرکت کند خود را در آینه می‌بیند و گریزی از آن ندارد و مفتری برای رهایی از دیده شدن نمی‌یابد: چه بدود، چه بنشیند، چه دراز بکشد، چه وارو برزند، چه بپرد... ویتگنشتاین متأخر قائل به چنین نقشی برای زبان در تعامل انسان‌ها با جهان پیرامون است. به روایت او، زبان در بنیادین‌ترین سطح تعامل کاربران زبان با جهان پیرامون رخنه کرده است. بی‌جهت نیست که برخی از مورخان فلسفه، ویتگنشتاین متأخر را به همراه نیچه و هایدگر از آباء فلسفه قاره‌ای و فلسفه پسامدرن می‌انگارند. اگر تفکیک میان سوژه و ابژه یکی از آموزه‌های فلسفه مدرن باشد که با سوپوزکیویسم دکارتی شناخته می‌شود؛ ویتگنشتاین متأخر از جمله فیلسوفانی است که از این دوگانه عبور کرده است و با محوریت بخشیدن به نقش زبان در تعامل معرفتی ما با جهان پیرامون، دربند تقسیم‌بندی‌ها و دوگانه‌هایی چون «سوژه ابژه» و «واقع گرای

1 . language - bounded

ضدواقع‌گرایی» نیست.^۱ هایدگر می‌گفت «زبان خانه وجود است»؛ ویتگنشتاین نیز تأکید می‌کرد که «فلسفه نبردی است علیه جادو شدن آگاهی ما به وسیله زبان». زبان‌بنیاد بودن نظام معرفتی انسان (کاربر زبان)، از مؤلفه‌ها و مقومات نظام فلسفی نویسنده کاوش‌های فلسفی و درباب یقین است.

ویتگنشتاین متأخر، نظیر دیگر فیلسوفان پسامدرن، بر آن بود تا محدودیت‌ها و کاستی‌های عقل جهان‌شمول استدلال‌گر را نشان دهد. فیلسوفان عصر روشنگری عموماً بر این باور بودند که عقل صبغه جهان‌شمول دارد و عقلانیت نزد همه آدمیان به نحو یکسان یافت می‌شود و قوام یافتن نظام اعتقادی صرفاً مبتنی بر استدلال‌ورزی و حساس بودن نسبت به صدق و کذب دعاوی و حجیت معرفتی ادله اقامه شده له مدعیات است. بنا بر روایت ایشان، عقلانیت نقاد و استدلال‌ورزی عمود خیمه معرفت است و به میزانی که آدمیان این عقلانیت جهان‌شمول را به کار می‌گیرند، حظ و بهره بیشتری از معرفت و آگاهی می‌برند. بنابر این تلقی، می‌توان خطاهایی را که در فرآیند کسب معرفت حاصل می‌شود، با به کار بستن عقلانیت و اقامه ادله موجه و نقض و ابطال خطاهای رخ داده، زدود و از میان برداشت. در مقابل ویتگنشتاین متأخر نظیر فیلسوفان پسامدرن، بر محدودیت‌های امحاء‌نشده‌ی انسان انگشت تأکید می‌نهد؛ محدودیت‌هایی که در قوام یافتن نظام معرفتی انسان‌ها نقش بی‌بدیلی ایفا می‌کند. گویی که عقل نقاد استدلال‌گر، فعال مایشاء نیست و تنها بازیگر میدان معرفت به حساب نمی‌آید؛ بلکه اصناف علل و عوامل در شکل‌گیری نظام معرفتی انسان‌ها درکارند. در این میان، عقل نقاد استدلال‌گر نیز با نشان دادن و برجسته کردن صحت و سقم دعاوی، قوام‌بخش نظام معرفتی انسان‌هاست و در پیدایی آن نقش آفرینی می‌کند اما قدرت و اثربخشی آن محدود است که: «نازینی تو ولی در حد خویش».

مفهوم «نحوه زیست» در نظام ویتگنشتاینی متکفل تبیین این امر است که مجموعه معتقدات و نظام معرفتی آدمیان تا چه میزان با نحوه زیست و تجربه زیسته و پیشینه معیشتی و تربیتی ایشان عجین است؛ نحوه زیستی که فرد در انتخاب آن چندان اختیار نداشته اما در پیدایی نظام معرفتی او ریزش کرده، نقش بی‌بدیل خود را ایفا کرده است. شخصی که در فضای دینی نفس کشیده است و تربیت دینی عمیقی داشته، به جهان

۱. در مقاله «واقع‌گرایی اخلاقی و ویتگنشتاین متأخر»، با مدنظر قرار دادن «گرامر» مفهوم «واقعیت»، فراروی ویتگنشتاین از دوگانه «واقع‌گرایی ضدواقع‌گرایی» را صورت‌بندی کرده‌ام. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به:

دباغ، سروش، زبان و تصویر جهان: مقولاتی در فلسفه ویتگنشتاین، «واقع‌گرایی و ویتگنشتاین متأخر» تهران، نی، ۱۳۹۳، چاپ دوم، صفحات ۳۸-۲۷.

به نحوی کاملاً متفاوت از کسی می‌نگرد که در فضای غیردینی تنفس کرده و اساساً تربیت دینی نداشته است که: «ما هیچ، ما نگاه». در واقع، باورها و نظام اعتقادات این دو نفر که بالمره با هم متفاوت است، هم‌عنان و متناظر با نحوه زیست ایشان است و با آن ارتباط وثیقی دارد. افزون بر این، علم روانکاوی در قرن بیستم که محصول تأملات ژرف روانکاوانی چون فروید و یونگ است، به ما آموخته که تا چه میزان علل و اسباب نهانی و توبرتو در روان آدمیان در کارند و در این گونه بودن و آن گونه نشدن انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار قویاً موثرند و نقش آفرینی می‌کنند.

ویتگنشتاین می‌کوشد با وام کردن مفهوم «نحوه زیست»، محدودیت‌های امحاشدنی عقل نقاد استدلال‌گر را نشان دهد و از اصناف روابط پیچیده و توبرتویی که در قوام یافتن نظام معرفتی انسان‌ها در کارند، پرده برگیرد. بنابر رأی او، باید انتظار خویش از عقل نقاد را تصحیح و تحدید کرد و بار زیادی به دوش آن نهاد و در ناتوانی‌های ابدی انسان انضمامی‌ای که تخته‌بند زمان و مکان و تربیت و معیشت و بیولوژی است، به دیده عنایت نگریست: «چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید». سخن بر سر فرو نهادن موضع خویش و پشت کردن به عقلانیت و استدلال‌ورزی و اقامه دلیل نیست، بلکه تفتن یافتن به محدودیت‌های ابدی انسان‌هایی است که روی این کره خاکی چند صباحی می‌زیند و می‌روند و منزل به دیگری می‌سپارند؛ آدمیانی که با به کار بستن عقلانیت زمانه خود در سیاق‌های گوناگون، نظام معرفتی خویش را سامان می‌بخشند. اتخاذ چنین نگرشی و لحاظ کردن محدودیت‌های ابدی و امحاشدنی عقل، البته رهگشاست و انسان را متواضع‌تر می‌کند و در فهم موقعیت «دیگری» کامیاب‌تر؛ آن دیگری که پیرامون ما زندگی می‌کند و می‌توان او را در میان بستگان، دوستان، همکاران، هم‌وطنان و سایر انسان‌هایی که با پیشینه‌های تربیتی و معرفتی گوناگون و رنگارنگ روی کره زمین زندگی می‌کنند، سراغ گرفت.

مباحثها

واقعیت غایبی و کثرت‌گرایی دینی: مصاحبه با جان هیک

اشاره: این مصاحبه در اکتبر ۲۰۰۴ در بیرمنگام در منزل جان هیک انجام گرفت. همکاران مان امیر اکرمی و سروش دباغ از طرف «مدرسه» در این مصاحبه حضور داشتند. متن پیاده شده در اختیار هومن پناهنده قرار گرفت و او به‌رغم اشتغال فراوان و فرصت کمی که در اختیار داشت، درخواست ما را بی‌پاسخ نگذاشت و تدوین و ترجمه این مصاحبه را برعهده گرفت. از این بابت از او ممنونیم.

اکرمی: پروفیسور هیک! بابت فرصتی که در اختیار ما گذاشتید، ممنون هستیم. خوب است بحث‌مان را درباره کثرت‌گرایی دینی (religious pluralism) با این سؤال آغاز کنیم که به عقیده شما نظریه کثرت‌گرایی دینی دقیقاً پاسخ به چه سؤالی است؟

هیک: تجربه دینی یعنی، تجربه حضور خداوند به هنگام دعا و نیایش؛ معرفت‌بخش (cognitive) است و از مقوله فرافکنی (projection) نیست. تجربه دینی پاسخ و واکنش در قبال واقعیتی است که ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. و اگر تجربه دینی از مقوله پاسخ باشد، یعنی پاسخ و واکنشی شناختی به چیزی باشد که بر ما تأثیر می‌گذارد، در آن صورت، یا باید برای مثال با پلتنینگا هم‌زبان شد و گفت فقط تجربه مسیحی اصیل و معتبر است و همه اشکال دیگر تجربه دینی غیراصیل و نامعتبرند (به نظر پلتنینگا این نوع موضع‌گیری هیچ عیبی ندارد. دفاع از مسیحیت چنان ذهن او را مشغول کرده که موضع خود را اصلاً از نوع برتری‌طلبی‌های امپریالیستی نمی‌داند). باری، شخص یا می‌گوید فقط تجربه‌های دینی متعلق به سنت من معتبر است و دیگر تجربه‌های دینی همه غیرمعتبرند، یا اینکه به راه دیگری می‌رود. آن راه دیگر این است که ببینیم به چه ترتیب می‌توان کل این تجربه‌ها را گونه‌های مختلف تجربه دینی دانست که در سنت‌های دینی مختلف به ظهور رسیده است و البته همگی هم معتبر است.

وقتی که شخص به دوروبر خود نگاه می کند و با پیروان ادیان دیگر آشنا می شود، درمی یابد که در زندگی، ثمرات نیکوی تجربه دینی، کمابیش همه جا هست، می بیند این طور نیست که فضیلت های مسیحی همچون رأفت، محبت و توجه به دیگران و چیزهایی از این قبیل تنها در بین مسیحیان رواج داشته باشد. در هریک از سنت های بزرگ دیگر هم این فضیلت ها جاری است. بنابراین، سؤالی که مطرح می شود این است که چطور می توان این پدیده را تبیین کرد. در اینجا است که کثرت گرایی دینی به مثابه کوششی فلسفی برای فهم موضوع و پاسخ به این سؤال وارد صحنه می شود. اگر ترجیح می دهید، می توانید آن را تلاشی الهیاتی بدانید، گرچه خود من ترجیح می دهم که آن را تلاشی فلسفی بدانم. به هر حال، با این فرض که تجربه دینی انسان، گونه ای آگاهی از واقعیت متعال (Transcendental Reality) است، (هرچند آگاهی ما از این واقعیت متعال در همه لحظات زندگی مان جاری و ساری نیست) و نیز با این فرض که انواع این آگاهی ها در شکل های بشری خاصی و در قالب فرهنگ، تاریخ و زبان خاص پدیدار می شود، این سؤال پیش می آید که چطور چنین می شود. به نظر من کثرت گرایی دینی ساده ترین و، با این حساب، قانع کننده ترین پاسخ به این سؤال است. بسیاری گمان می کنند که کثرت گرایی دینی از مقوله نظریه پردازی فلسفی است و لذا پیشینی است، در حالی که این طور نیست. کثرت گرایی دینی برخاسته از تجربه اصیل دینی است.

اکرمی: اما مسئله این است که وقتی ما به تصویری که هریک از این ادیان از واقعیت عرضه می کنند، نگاه می کنیم گاهی آنها را بسیار همانند می یابیم، اما گاهی هم می بینیم که واقعاً با هم ناسازگارند.

هیک: البته همین طور است. اما این کثرت و ناسازگاری شامل خود واقعیت غایی نمی شود؛ بلکه، کثرت مربوط به تصاویری است که انسان ها از آن واقعیت ترسیم می کنند و کلید حل مشکل هم این است که به عوامل بسیار زیاد و متفاوتی توجه کنیم که به اندیشه ما درباره واقعیت متعال یا غایی شکل می دهند و بر آن تأثیر می گذارند. من این را قبلاً هم گفته ام که پیش از قرن دوازدهم، به مدت چند قرن، مسیحیت تصویری از خداوند ارائه می داده که با تصویر امروزی او یک دنیا متفاوت است.

دباغ: نکته این است که اگر از خدا تصاویر گوناگونی هست و همه این تصاویر هم به نحوی، یا به تعبیری از تعابیر، صحیح اند پس چه ضرورتی دارد که ما فرض کنیم واقعیتی متعال در کار است؟ چرا که به نظر دان کیوییت قضیه دین و نگرش دینی، به تعبیر ویتگنشتاین کلاً داستانی مربوط به نحوه زیست (form of life)

است و اینکه فرد خودش را با نحوه زیستی که قبولش دارد تطبیق می‌دهد. بنابراین، نکته این است که چرا باید وجود چنان واقعیت برتری را فرض کرد. به گفته خودتان، تمام قصد و هدف دین برپا کردن انقلابی کوپرنیکی است، به این معنی که باعث نوعی تحول وجودی در رفتار انسان‌ها بشود. دین راجع به موضوعی در حوزه معرفت‌شناسی یا مابعدالطبیعه نیست، بلکه درباره امری وجودی است، درباره چیزی که سبب دگرگونی سلوک و رفتار ما می‌شود، چنان که اگر بنا باشد آدمی مذهبی به حساب بیاییم، باید طرز تلقی و رفتارمان را تغییر دهیم. بنابراین، در اینجا جنبه عمل‌گرایانه بحث، جنبه مهم‌تری است، و مسأله این است که اگر فرد صرفاً باید خود را با نحوه‌ای از زیست سازگار کند، دیگر چرا باید فرض کرد حقیقتی غایی نیز وجود دارد؟

هیک: این مطلب دوباره موضوع ایمان بنیادین دینی را به میان می‌آورد، یعنی اینکه ظاهراً ما از واقعیتی ورای خود آگاهیم که واکنش به آن تاحدی مایه تغییر ما می‌شود، تغییر از حالت خودمداری طبیعی به حالتی که در آن مقصود و مقصد ما، آن واقعیت ماورایی است. اما البته کیویت با این نظر مخالف است. و من هم گمان نمی‌کنم که این عقیده را بتوان به نحوی قاطع اثبات کرد چرا که به نظر من جهان ساختاری مبهم و چندپهلوی دارد. اما این را هم باید در نظر داشت که هرکس اگر در حد قابل توجهی به تجربه دینی دست یافته باشد، ایمان پیدا می‌کند که این تجربه صرفاً و تماماً ساخته و پرداخته ذهن بشر نیست؛ بلکه، محصول ذهن بشر است در واکنش و پاسخ به واقعیتی ماورائی که ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین، بر فرض اگر من از شما بپرسم که چرا به «الله» اعتقاد دارید، شما نهایتاً ناچارید بگویید که وقتی قرآن را به مثابه متنی وحیانی می‌پذیریم، در عالم نظر چه‌بسا صرفاً با برساخته‌ای بشری سروکار داشته باشم، اما درعین حال، ایمان قلبی‌ام این است که این متن پاسخ و واکنشی است به واقعیتی ماورایی.

دباغ: مواردی را که مطرح کردید، مبتنی بر رویکردی واقع‌گرایانه است؛ درحالی که به نظر کیویت این‌ها صرفاً کنش و پاسخ محمد(ص) است به آنچه در ساحت روحش جریان دارد.

هیک: من ادعا نمی‌کنم که می‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم و نیز گمان نمی‌کنم که بشود طبیعت‌باوری را ابطال کرد (طبیعت‌باوری قائل است که فقط جهان مادی هست، و نه چیزی بیش از آن و حیات بشری هم تنها جنبه مادی دارد و در نهایت مغز انسان مهم‌ترین جزء جهان مادی است). به گمانم نمی‌توان وجود خدا را به هیچ صورتی

اثبات کرد. ادله سنتی اثبات وجود خدا، در عین حال که آدمی را به فکر می‌اندازند و بسیار جالب توجهند، هیچ‌یک نمی‌توانند وجود خدا را به نحوی قاطع اثبات کنند. با این حساب فرد خواه مسلمان باشد، خواه مسیحی، در مقام فردی مذهبی، ایمانی دارد و تعهدی به واقعیتی فرابشری و فرامادی و اگر کسی مثل کیویت چنین ایمانی را نپذیرفت، برای متقاعد کردن او کاری نمی‌توان کرد. بنابراین، کثرت‌گرایی بر بنیادی دینی استوار است و خشت اول آن تجربه دینی است. اگر کسی فاقد چنین تجربه‌ای باشد و این خشت نخستین در وجودش جایی نداشته باشد، هیچ نیازی به نظریه کثرت‌گرایی دینی ندارد. حالا سؤال من این است که شما به منزله یک مسلمان چطور به کیویت جواب می‌دهید؟

دباغ: جواب الهیاتی یا جواب فلسفی؟

هیک: فرقی نمی‌کند. بالاخره آیا ادعا می‌کنید که می‌توانید بطلان رأی او را اثبات کنید؟

دباغ: به هیچ وجه. به نظر می‌رسد وجود خدا فقط پیش فرضی متافیزیکی است. هیک: همین‌طور است. اما از آن طرف، رد حقایق ماورائی هم پیش فرضی متافیزیکی است؛ هر دو آنها اصولی ایمانی‌اند؛ به این معنی که نسبت انسان با آنها نسبتی ایمانی است نه استدلالی.

اکرمی: وقتی ما به اختلافات فاحشی که ادیان مختلف با هم دارند نظر می‌کنیم و وقتی می‌بینیم که تصویر و گزارش آنها از واقعیت، از جهان دینی و از تجربه دینی این قدر باهم تفاوت دارد، چنان که غیر قابل جمع است، و از طرف دیگر وقتی توش و توان ادله‌ای را که له و علیه وجود مستقل خدا اقامه می‌شود، باهم می‌سنجیم، عقلاً تمایل پیدا می‌کنیم که همه این تصویرهای ناسازگار با هم را بر ساخته بشر و محصول فرافکنی او بدانیم و در ورای آنچه از ادیان، قدیسان و عارفان مختلف نمود و بروز می‌یابد به چیزی واقعی و نفس‌الامری که بر همه آنها تأثیر می‌گذارد و خود واقعیتی علی‌حده است، قائل نشویم.

هیک: درست است. الهیات مسیحی بر ساخته استادانه‌ای است حول تصور مسیحیان درباره خدا، الهیات اسلامی بر ساخته استادانه‌ای است حول تصور مسلمانان درباره خدا، و همین‌طور است مورد یهودیت و دیگر ادیان. اگر شخص کارش را با فرض طبیعت باوری آغاز کند، (فرضی که در فرهنگ غربی ما غلبه و حتی عمومیت دارد)، طبیعتاً

مشاهده می کند که نظام های اعتقادی مختلف ناسخ و منسوخ یکدیگرند و به این ترتیب، چیزی از آنها باقی نمی ماند. اما از طرف دیگر، اگر شخص، مانند من، کارش را از درون یک سنت دینی زنده آغاز کند و در نحوه ای از تجربه دینی که در آن سنت رواج دارد، سهیم شود، در آن صورت، مسئله اش کاملاً فرق می کند، چراکه متوجه می شود دگرگون شدن احوال آدمی در همه سنت های بزرگ دینی به یک اندازه رخ می دهد و لذا نمی تواند بگوید که تصور من از خدا عین خدا و معادل اوست. در این شرایط چاره ای نیست جز اینکه بین تصور خدا و «خود خدا» تمایز بگذارید. هرچند، تعبیر «خود خدا» هم فرآورده زبان انسان و برداشت ها و تصویرسازی های متغیر او در باب خداست. بنابراین، نهایتاً تعبیر غیرواقع گرایانه از دین تعبیری است بیرون از حوزه دین. این را هم بگویم که مقصودم از دگرگون شدن احوال آدمی، رسیدن او به مقامی است که در آن خودمداری (self-centeredness) نفی می شود.

اکرمی: بله، بیرون از حوزه اعتقاد و تجربه دینی است اما آیا نمی توان خلاف آن دلیل آورد؟

هیک: نه، نمی توان. البته نوعی دلیل هست که به موضوع مربوط می شود، هرچند این دلیل هم از مقوله برهان نیست و نادرند کسانی که قائل به تعبیری غیرواقع گرا در باب دین باشند و در عین حال این دلیل را بپذیرند. دان کیویت، تا دلتان بخواهد، مطالب عالی درباره شگفتی ها و خوبی های زندگی نوشته است. آدم های بسیار خوشبختی مثل او و ما که شرایط زندگی مان طوری است که نمی دانیم گرسنگی یعنی چه و مشغول این نوع بحث ها هستیم، یعنی ما آدم های تحصیل کرده غرب که نسبتاً وضع روبه راهی داریم، باری برای امثال ما، زندگی چیز باشکوهی است. ما می توانیم با کیویت هم صدا بشویم و بگوییم حتی اگر فراتر از این دنیا، واقعیت دیگری نباشد، باز هم غمی نیست؛ همین دنیا ما را بس. همین قدر هم بی اندازه باشکوه و دلپذیر است. اما از این نکته غافل نشوید که جز اقلیت ناچیزی از آدمیان بقیه انسان ها کلاً در طول تاریخ از چنین شرایطی برخوردار نبوده اند. اگر کل تاریخ را در نظر بگیرید و وضع بشر را در سرتاسر کره خاکی و در کل اعصار ملاحظه کنید، آنگاه به تصویر و تابلویی دلگیر و بسیار بسیار منفی می رسید. اما عده ای این قضیه را درک نمی کنند و مثلاً پیش خودشان فکر می کنند زندگی در کمبریج چقدر عالی است و دنیا واقعاً جای خوبی است. اما من می خواهم به چنین اشخاصی گوشزد کنم که تصویری جامع از کل زندگی واقعاً تصویر به شدت یأس آور و هولناکی است، هرچند می دانم پذیرش این مطلب برای آنها آسان نیست. طبیعت باوران سخت گیری مثل برتراند راسل چشمشان بر این واقعیت گشوده

بود و آن را کاملاً می‌دیدند. راسل می‌گفت دنیا جای فوق‌العاده هولناکی است.

اکرمی: او برای وجود خدا چندان دلیل و نشانه‌ای در جهان نمی‌یافت. هیک: درست است. به نظر راسل، ادیان پدیده‌هایی تاریخی بودند. این را هم بگویم که وقتی به تاریخ نگاه می‌کنیم، می‌بینیم ادیان در قالب‌های رسمی و سازمان یافته خود، همان قدر که منشأ فایده بودند، منشأ ضرر و زیان هم بوده‌اند. به‌علاوه، راسل فکر می‌کرد که اشخاص تنها با تکیه به ادله فلسفی به خدا معتقد می‌شوند. جواب این ادله را هم که او در آستین داشت. مفهوم تجربه دینی هم اصلاً در قاموس او جایی نداشت. اما او در مقایسه با امثال کیویت، در معنای متعارف کلمه، آدم واقع‌بین‌تری بود چون تأکید می‌کرد که تصویر کامل واقعیت، تصویری به شدت هول‌آور است.

اکرمی: در اینجا سؤال این است که پیروان معمولی ادیان مختلف چطور می‌توانند هم دیدگاهی پلورالیستی نسبت به دین داشته باشند و هم در عین حال، به دین خود ایمان کامل داشته باشند؟ موضوع این است که فهم پلورالیستی از دین ظاهراً کار را برای آنها از این بابت دشوار می‌کند که آنها معتقدند باورهایشان، یا هرآنچه را که در مقام ارزش‌های دینی ارجمند می‌شمارند، منطبق با واقعیت است. پایبندی آنها به باورهایشان منوط به این است که این باورها را منطبق با واقعیت بدانند. اما آیا فکر می‌کنید آنها در صورت پذیرفتن دیدگاه پلورالیستی، باز هم می‌توانند پایبندی خود را نسبت به اعتقاداتشان حفظ کنند؟

هیک: به نظر من، بستگی دارد به ظرفیت فکری فرد. هرچه باشد، در مقیاس وسیع، بیشتر مسیحیان جهان را روستائیان بی‌سواد تشکیل می‌دهند، در مورد مسلمانان هم این نکته صدق می‌کند. «روستایی» شاید کلمه مناسبی نباشد ولی مقصودم این است که دغدغه عمده آنها به دست آوردن لقمه‌ای نان بخورونمیر است و کاری به بحث‌های فلسفی ندارند؛ مسائل فلسفی گریبانشان را نگرفته است. خب، در این سطح، موضوع کثرت‌گرایی دینی اصلاً مطرح نمی‌شود. ولی مثلاً، من اگرچه در شورای کلیسای اصلاح شده در بیرمنگام عضویت دارم، اما بیشتر به کلیسای کواکرها می‌روم، تنها به این دلیل که سر راه من است. اما یکشنبه پیش، به کلیسای خودمان رفته بودم که هر سال در ماه اکتبر چهار سخنرانی با عنوان «سخنرانی درباره ایمان مسیحی رادیکال» برگزار می‌کند. در این رشته سخنرانی‌ها به کرات با سخنرانانی روبرو می‌شویم که آموزه تثلیث را صرفاً بر ساخته‌ای متافیزیکی می‌دانند و برای آن معنای مشخصی پیدا نمی‌کنند. همچنین

است بکرزایی حضرت مریم که این روزها چه بسا مسلمانان بیش از اکثر مسیحیان یا بیش از اکثر مسیحیان تحصیل کرده به آن معتقد باشند. همچنین، قیام جسمانی مسیح پس از مرگ، بسیار مورد بحث است و بسیاری از مسیحیان بر این ادعا که مسیح به معنای حقیقی کلمه از قبر برخاسته، پافشاری نمی‌کنند و بیشتر ترجیح می‌دهند بگویند آنچه اتفاق افتاد این بود که مسیحیان اولیه، عیسی را در رؤیاهایشان دیدند. و راستش را بخواهید در تنها قولی که از شاهدی عینی درباره دیدار با مسیح نقل شده یعنی قول پولس قدیس که می‌گوید در مسیر دمشق با او روبرو شده، به هیچ وجه سخنی از حضور جسمانی مسیح نیست، صحبت از دیدن نوری درخشان و شنیدن یک صداست.

درباره این چیزها امروزه در جمع مسیحیان تحصیل کرده بی‌رودربایستی بحث می‌شود، هرچند، بخش اعظم مسیحیان، پیرو کلیسای کاتولیک رم هستند، و واتیکان هم سخت در تلاش است با این افکار مقابله کند و آنها را افکار ضالّه می‌داند. این را بگویم که بسیاری از اعضای تحصیل کرده کلیساهایی که گفتم، در دل با انواع و اقسام پرسش‌ها و تردیدها روبرو هستند. خوششان نمی‌آید زیر فشارشان قرار دهید و پرسید: تو واقعاً به بکرزایی معتقدی؟ به عروج جسمانی مسیح به آسمان واقعاً اعتقاد داری؟ مطابق نقل کتاب مقدس، مسیح به آسمان رفت، به درون ابرها، و از دیده‌ها پنهان شد و این عروجی جسمانی بود. مسیحیان بسیار زیادی هستند که اصلاً بر سر این قضیه پافشاری نمی‌کنند و میل دارند درباره‌اش سکوت کنند. بنابراین، حرف من این است که بله، این امکان هست که رفته‌رفته با گذشت زمان و همگانی شدن این نوع بحث‌ها، باورها تغییر کند؛ چنان که در قرن نوزدهم با کشف تکامل زیست‌شناختی، تحولات بنیادینی رخ داد. عامل تغییر صرفاً نظریه تکامل نبود؛ بلکه، موضوع این بود که دیگر نمی‌شد مفاد کتاب مقدس را عیناً و در معنای حقیقی آن صحیح دانست. نظریه تکامل با نخستین آیات سفر پیدایش ناهمخوان است. این ضربه محکمی بود و من می‌دانم که همین حالا هم تعداد زیادی مسیحی بنیادگرا هستند که کلمه به کلمه کتاب مقدس را در معنای حقیقی آن صحیح می‌دانند اما اغلب مسیحیان دیگر چنین اعتقادی ندارند. پس امکان تحول وجود دارد؛ هرچند، زمان زیادی لازم است. من کاملاً مطمئنم زمانی خواهد رسید که در میان مسیحیان، کلیساهای اصلی و جریان غالب این واقعیت را بپذیرند که مسیحیت، آگاهی راستین و اصیلی است در کنار دیگر آگاهی‌های راستین و اصیل درباره خدا، یعنی از این حیث، منحصر به فرد نیست. نگفتم همه مسیحیان، چون عده‌ای آن را نخواهند پذیرفت، چنان که در گذشته نپذیرفتند. بنابراین، همواره مسیحیان بنیادگرایی خواهند بود (شاید هم بخش اعظم‌شان) که می‌خواهند همه چیز مطلقاً روشن، صریح، ساده و عاری از هر شک و شبهه باشد. این در مورد سایر دین‌ها هم صدق می‌کند. اما در این میان

عوامل بسیار دیگری هم تأثیرگذار است. برای مثال، می‌بینیم که در قرن هجدهم و تحت تأثیر نهضت روشنگری، در مسیحیت به لحاظ دیدگاه و طرز فکر بسیاری چیزها تغییر کرد. گمان می‌کنم بیره نباشد اگر بگویم که اسلام در مجموع از چنین مرحله‌ای عبور نکرده یا شاید بشود گفت اسلام از این بابت تازه در آغاز راه است، و این تفاوت مهمی است. اما بله، من به نیروی تأثیر اندیشه و استدلال، نه در کوتاه مدت بلکه در بلندمدت، قویاً باور دارم. برای اینکه تحول اساسی اتفاق بیفتد، نسل‌هایی باید بیایند و بروند. اما در مسیحیت این اتفاق در جریان است و تعداد کسانی که به دیدگاهی پلورالیستی یا نیمه پلورالیستی رو می‌آورند، هر روز بیشتر و بیشتر می‌شود. برای مثال، تعداد کسانی که در خود ایالات متحده دیگر با الوین پلنتینگا هم عقیده نیستند، بسیار زیاد است. هرچند خیل عظیمی بنیادگرای انجیلی هستند که برای آنها، دفاع پلنتینگا از موضع مطلوب‌شان کار بسیار ارزشمندی است. اما من فکر می‌کنم قطعاً زمانی می‌رسد که مسیحیان دیدگاه پلورالیستی را کاملاً بپذیرند، البته عمر من قد نمی‌دهد، ولی صدسال دیگر چرا. در هندویسم، همین حالا هم این اتفاق افتاده است و در این زمینه ویلفرد کنتول اسمیت بسیار تأثیرگذار بوده.

اکرمی: آیا پیش‌بینی می‌کنید که در زندگی مسلمانان عادی هم این نوع تغییرات اساسی اتفاق بیفتد؟ فکر می‌کنید این مسلمانان، چگونه اندیشه کثرت‌گرایی دینی را در متن زندگی‌شان وارد خواهند کرد؟

هیک: عوامل زیادی دخیلند، از جمله عامل اقتصاد. برای فهم مسائل دشواری چون کثرت‌گرایی دینی باید هم فراغت داشت و هم تحصیلات خوب. بنابراین، سطح توسعه اجتماعی اقتصادی کشورها در اینجا اهمیت پیدا می‌کند. این هم مهم است که میزان قدرت کلیسا یا روحانیون مسلمان چقدر باشد. در جهان مسیحی قدرت کلیسا در مقایسه با گذشته بسیار کمتر شده است. مثلاً در اکثر کشورهای کاتولیک اروپا، از جمله احتمالاً ایتالیا، کنترل جمعیت عموماً اعمال می‌شود، هرچند واتیکان این عمل را مطلقاً محکوم می‌کند. مردم، از بسیاری جنبه‌ها، کاتولیک‌های معتقدی هستند؛ به این معنی که به‌طور مرتب در مراسم عشای ربانی حاضر می‌شوند، اما در مواردی، به‌خصوص در زمینه مسائل اخلاقی، نظر پاپ را نمی‌پذیرند. به نظر آنها واتیکان در این زمینه همچون نسلی است که روزگارش سپری شده. آنها خودشان را آن‌چنان هم کاتولیک به حساب نمی‌آورند و ناچارند بپذیرند که به شکلی اساسی با پاپ اختلاف نظر دارند؛ هرچند، پاپ‌ها یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند.

دباغ: برگردیم به بحث قبلی مان دربارهٔ رویکرد واقع‌گرایانه و تفاوتش با رویکرد ضدواقع‌گرایانه یا غیرواقع‌گرایانه. این پرسش هنوز برایم مطرح است که اگر بپذیریم دیدگاه‌های دینی متفاوت هست و نیز در داخل ادیان مختلف تجربه‌های دینی رخ می‌دهد، در این صورت، چرا باید فرض کنیم پس پشت تمام این‌ها واقعیت دیگری هم هست؟ به عبارت دیگر، سؤال من این است که چه اشکالی دارد که تمام موارد را صرفاً محصول فرافکنی انسان‌ها بدانیم و ورای آن قائل به چیزی نباشیم؟

هیک: من هم می‌توانم عین این سؤال را از شما پرسم. شما که قاعداً در مقام مسلمانی معتقد، وجود خدا را باور دارید، چطور اثبات می‌کنید که خدا هست؟

دباغ: من فکر می‌کنم این سؤال دیگری است. با این فرض که ما به وجود خدا اعتقاد داریم

هیک: از این نقطه که شروع کنیم، به خاطر می‌آوریم که کانت گفته بود: «وجود خدا شرط ضروری حیات اخلاقی است». من هم می‌خواهم بگویم که وجود امر واقعی یا امر غایبی شرط ضروری حیات دینی است.

دباغ: آیا این نوعی رویکرد روان‌شناختی است یا عمل‌گرایانه؟

هیک: نه، اگر تجربه‌های دینی اصیل و معتبر باشد، پس باید فرض کنیم که خدا هست.

دباغ: اما به نظر امثال فویرباخ، اصل مسأله این است که آیا این تجربه‌ها اصیل و معتبر هستند یا خیر. ما فقط وقتی ناچاریم وجود خدا را فرض کنیم که تجربه‌های دینی خودمان را اصیل بدانیم. اما به نظر فویرباخ و کیوییت نکتهٔ اصلی این است که اصلاً چرا باید تجربهٔ دینی را اصیل و معتبر شمرد.

هیک: اما این سؤال را می‌توان پیش روی پیروان همه ادیان قرارداد و تنها به این یا آن دین خاص محدود نمی‌شود. مثلاً شما از کجا می‌دانید که «الله» وجود دارد، از کجا می‌دانید که یهوه هست، از کجا می‌دانید که اقنوم ثلاثه (Holy Trinity) وجود دارد؟ هیچ‌یک از ما مدعی اثبات این‌ها نیستیم، هستیم؟

دباغ: نه، «اثبات» نمی‌کنیم. اما با این حال، می‌توانیم بگوییم که اعتقاد ما به خدا، باوری موجه است؛ هرچند، ضرورتاً باور موجه صادق نیست.

هیک: گمان نمی‌کنم کیویت با این نظر مخالف باشد.

دباغ: بله، او حتی موافق است. وی معتقد به «نحوه زیست» به معنای ویتگنشتاینی کلمه است.
هیک: بله، البته.

دباغ: بنابراین، این‌ها نحوه‌های زیست مختلف است، بازی‌های دینی مختلف است. به عبارت دیگر، نحوه‌های زیست موجه است، اما لزوماً نحوه زیست موجه صادق نیست.
هیک: پس شما می‌خواهید بگویید که اعتقاد به وجود «الله» باوری موجه و صادق است، این‌طور نیست؟

دباغ: نه، حرف من این است که این باور موجه است، اما نه موجه صادق. من نمی‌توانم صدقش را به نحوی ضروری و تخطی‌ناپذیر نشان دهم.
هیک: دقیقاً. من هم نمی‌توانم.

دباغ: اما این برای دیدگاه پلورالیستی مسأله‌ساز می‌شود.
هیک: نه، فکر نمی‌کنم بیش از آن مقدار که برای دیدگاه سنتی مسأله درست می‌کند، برای دیدگاه پلورالیستی مسأله‌ساز شود. چون برای مثال، وقتی من از درون سنت مسیحی به سنت‌های دیگر نظر می‌کنم، می‌بینم که تجارب دینی پیروان ادیان دیگر، همان کیفیت و قدرت اقناعی را داراست که تجربه‌های دینی مربوط به سنت من. و نیز می‌بینم که تحول رستگاری‌بخش یعنی، ترک خودمداری، در میان پیروان ادیان دیگر هم رخ می‌دهد. بنابراین، نمی‌توانم کار را ساده کنم و بر اساس دیدگاه واقع‌گرایانه خام بگویم که واقعیت قدسی دقیقاً همان است که الهیات من می‌گوید و تصویر یا فهم مسیحی از خدا معادل با خداست.

من باید بین واقعیت قدسی چنان‌که در نفس الامر هست و آگاهی مسیحی از آن واقعیت، فرق بگذارم و باید همین اصل را در مورد ادیان دیگر هم به کار برم. وقتی این کار را کردم، سر آخر به این برداشت پلورالیستی می‌رسم که اولاً، چنین واقعیتی هست و ثانیاً، چون رئالیست هستم آن را واقعیتی مستقل از ذهن آدمیان می‌دانم. این واقعیت را انسان‌هایی که به لحاظ فرهنگی و دینی متفاوت هستند به شکل‌های مختلف (که در تاریخ دین می‌توان دید) تجربه می‌کنند و نیز درباره آن فکر می‌کنند. اما همه این‌ها

منوط به آن ایمان اولیه است؛ یعنی، ایمان به وجود واقعیتی که قابل اثبات نیست. و این نکته‌ای است که شما و من آن را قبول داریم.

دباغ: دیدگاه دیگر این است که مستقل از این تجربه‌ها واقعیتی هست، اما درعین حال، چنین نیست که همه این تجربه‌ها درست باشند؛ بلکه، به‌عنوان مثال، فقط تجربه محمد (ص) درست است، اما تجربه مسیح نادرست است. این هم یک دیدگاه است. هیک: این دیدگاه انحصارگرایانه است.

دباغ: شما رویکرد شمول‌گرایانه یا انحصارگرایانه را چطور نقد می‌کنید؟ هیک: خب، فقط از این طریق که می‌بینم تنها در سنت من نیست که انسان‌ها به رستگاری می‌رسند. در سنت‌های دیگر هم رستگاری رخ می‌دهد. اگر من مسیحی به شکلی سنتی بگویم که شناخت کامل خدا (که مسیح جلوه اوست) فقط برای ما مسیحیان و از رهگذر کتاب مقدس ممکن می‌شود و فقط ما مسیحیانیم که به واسطه نیایش به نام مسیح، رابطه سرراست‌تری با خدا داریم و با شرکت در مراسم عشای ربانی وجود خدا را به معنای حقیقی کلمه در خود جذب می‌کنیم و... آن‌گاه لازمه چنین سخنانی این است که ما مسیحیان در مقایسه با غیرمسیحیان به لحاظ اخلاقی و روحی آدم‌های بهتری باشیم. درحالی‌که، قصه این نیست و اگر نیست، پس باید به تبعات آن تن داد.

اکرمی: یعنی همان‌طور که در انجیل آمده ما «آنها را براساس میوه‌ها و آثارشان می‌شناسیم».
هیک: بله، دقیقاً.

اکرمی: به‌خاطر دارم که یک بار در کانادا با دکتر سروش درباره فلسفه علم بحثی داشتیم. من از او پرسیدم که چطور او راهش را از برخی فلاسفه علم مثل فایرابند و تامس کون (دست‌کم در بعضی از قرائت‌هایی که از آرای او می‌شود) جدا می‌کند؛ یعنی، از راه کسانی که فلسفه علم‌شان آنارشستی است. به او گفتم پس از ترک اردوگاه رئالیسم خام می‌توان مسیر را همچنان ادامه داد، چرا باید در ایستگاه کارل پوپر و رئالیسم انتقادی توقف کنیم و همراه فایرابند و کون راه را تا به پایان نپیماییم، یعنی، چه اشکالی دارد به اینجا برسیم که در علم،

نظریه‌های رقیب همگی به یک اندازه محصول پارادایم‌اند و با تغییر پارادایم از رده خارج می‌شوند و اینکه نظریه‌ها هیچ ربطی به واقعیت ندارند و فقط افسانه‌های مفیدند. ایشان گفت که یک پاسخ ممکن به این سؤال این است که ما به لحاظ تاریخی، اکنون قدرت بیشتری در تسخیر طبیعت داریم و اگر از موضعی عمل‌گرایانه بخواهیم به این سؤال جواب بدهیم، می‌توانیم بگوییم که این قدرت بیشتر در امر تسخیر طبیعت، نمودار آن است که ما توانسته‌ایم نسبت به قبل، طبیعت را بهتر بشناسیم. این نظریه‌ها در کار تسخیر طبیعت قدرت بیشتری به ما بخشیده‌اند، پس رابطه ما با واقعیت قطع نشده است. آیا در بحثی هم که الان بین ما جریان دارد، می‌شود به چنین جایگاهی رسید؟

هیک: بله. در مورد آثار و ثمرات اخلاقی و روحی هم می‌توان چنین استدلالی کرد.

اگر می‌خواهیم: به علاوه، آیا می‌توانیم بگوییم از آنجاکه ما این نوع دگرگونی احوال را در میان پیروان همه سنت‌های دینی مشاهده می‌کنیم، پس این ادعای ما موجه است که همه آنها برحق‌اند؟ آیا به این ترتیب می‌توانیم در مخالفت با دیدگاه غیردینی استدلال کنیم و بگوییم آن نوع دگرگون شدن احوال تنها شامل افراد مذهبی می‌شود و آدم‌های غیرمذهبی از این عوالم دورند؟

هیک: نه، فکر نمی‌کنم بشود. اما آنچه از دیدگاه دینی باید گفت، این واقعیت بسیار مهم و اساسی است که انسان دارای این قابلیت است که خداوند به درونش راه یابد و نزد او حاضر شود. اما لازم نیست که این واقعه در قالب نمادهای دینی نمود یابد. اگر تا به حال و در طول تاریخ بشر چنین بوده، به این معنا نیست که وقتی اشخاص از لفظ خدا یا اساساً از زبان دینی استفاده نمی‌کنند، پس دیگر در طول زندگی واکنشی نسبت به آن واقعیت (اگر وجود داشته باشد)، نشان نخواهند داد.

اگر می‌خواهیم: مقصودم از اشخاص غیرمذهبی کسانی است که هیچ تجربه دینی ندارند. آدم‌های مذهبی فقط آنهایی نیستند که درباره خدا باورهای خاصی دارند یا به شکل رسمی مذهبی‌اند. به هر حال، مقصودم از آدم غیرمذهبی کسی است که فاقد هرگونه تجربه دینی است.

هیک: ساده‌ترین تعریف تجربه دینی که تعریف نارسایی هم هست این است: هر تجربه‌ای که در قالب و ساختار زبان دینی، صورت بیانی پیدا کند. حال اگر تعریف تجربه دینی این است، من گمان می‌کنم ضرورت ندارد آگاهی از امر غایبی صرفاً در قالب زبان و نمادهای دینی بیان شود. مثلاً، جوان‌های زیادی هستند که به صورت

داوطلب در سازمان‌هایی از قبیل «پزشکان بدون مرز»، «امداد مسیحی»، «صلیب سرخ»، «هلال احمر» و... کار و گاهی با جان‌شان بازی می‌کنند. آنها در راه خدمت به انسان‌های حاجتمند، یک دنیا مشقت را به جان می‌خرند. حرف من این است که این قبیل اشخاص، به این ترتیب نسبت به وجود و حضور آن واقعیت غایی و واکنش نشان می‌دهند، هرچند چه بسا، آن حضور در قالب مفاهیم دینی به آگاهی آنها راه نیافته باشد.

اکرمی: بنابراین، تحولی که از آن صحبت می‌کنید ممکن است خارج از محیط دینی هم اتفاق بیفتد.

هیک: بله، حتماً. و اتفاق هم می‌افتد.

دباغ: اگر این طور است که تحول به معنی نفی خودمداری، خارج از محیط دینی هم اتفاق می‌افتد، پس دیدگاه دینی چه اهمیت و معنایی دارد؟

هیک: دیدگاه دینی، اندیشه و ایده‌ای درباره ساختار واقعیت است. براساس این تلقی، وجود ما محدود به وجود مادی ما نیست، بلکه در ورای این حیات خاکی، حیات دیگری هم هست و اگر ما باور کنیم که حیات دیگری هم هست، چنین باوری دیدگاه و نگاه ما را نسبت به حیات این دنیا هم عوض می‌کند. بنابراین، اگرچه چنین انسان‌های بی‌نظیری هستند که در راه خدمت به دیگران حاضرند جان ببازند، ولی ما، براساس دیدگاهی دینی گمان می‌کنیم که آنها خود را به خطر می‌اندازند درحالی که دقیقاً نمی‌دانند چرا چنین می‌کنند.

اکرمی: به قول کارل رانر آنها «دین‌داران گمنام» اند.

هیک: بله. البته کسانی خواهند گفت که این طرز فکر نوعی خودبرتری است. ولی نکته این است که این اندیشه به لحاظ منطقی انسجام دارد. کثرت‌گرایان مخالفان خود را در برابر این سؤال قرار می‌دهند که شما برای تبیین واقعیت‌های موجود چه نظریه‌ای بهتر از نظریه کثرت‌گرایی سراغ دارید؟ پلنتینگا برای تبیین واقعیت‌های موجود چیزی در دست ندارد. او فقط از این حق دفاع می‌کند که شما مجازید موضع انحصارگرایانه خود را تغییر ندهید و به نظر من در این راه موفق هم هست. اما با این کار به هیچ وجه نمی‌توان کل ماجرا را توضیح داد.

اکرمی: آیا ما هیچ نوع دلیل معرفت‌شناختی، متافیزیکی، اخلاقی یا تجربی داریم که بر اساس آن بتوان از دیدگاه دینی در برابر دیدگاه غیردینی دفاع

کرد؟

هیک: افرادی که داشتیم درباره آنها صحبت می کردیم یعنی کسانی که مذهبی نیستند ولی در عین حال اثرات و ثمرات آگاهی به واقعیت متعالی را در زندگی شان نشان می دهند، تجربه دینی آشکاری ندارند و تجربه هایشان پوشیده و پنهان است. اما تجربه دینی آشکار یکی از واقعیت های مهم تاریخ زندگی بشر است که نمی توان آن را نادیده گرفت و کسی که اهل فکر و اندیشه است نیاز دارد که بفهمد در تجربه دینی ماجرا از چه قرار است. ادعای من این است که فعلاً کثرت گرایی دینی بهترین فرضیه ای است که به سادگی هرچه تمام تر برخی از واقعیت ها را تبیین می کند. وجود کسانی هم که در عین غیرمذهبی بودن اثرات و ثمرات واکنش به امر واقعی غایی را در زندگی خود نشان داده اند، نافی این نظریه نیست. اگر همه ادیان کاملاً از بین بروند، در آن صورت انسان ها چاره ای ندارند جز اینکه صبر کنند تا مرگشان برسد و ببینند موضوع چیست. اما واقعیتش را بخواهید، ظاهراً این مقتضای طبیعت آدمی است که امور طبیعی را در چارچوب و بستری فوق طبیعی تجربه کند. سابقه این قضیه را می توان حتی در قدیمی ترین شواهد و اسناد مربوط به تاریخ زندگی بشر هم دید، مثلاً، در عهد عتیق. اما بنا نیست دیدگاه پلورالیستی به همه سؤالات پاسخ بدهد. این فرضیه تنها به بعضی سؤالات که به یک اندازه برای همه ما مطرح است، جواب های بهتر و جامع تر می دهد.

دباغ: از دیدگاه شما وحی صرفاً پاسخی و واکنشی انسانی است به واقعیت غایی. درست است؟

هیک: بله، درست است. اخیراً داشتم مطلبی از دکتر سروش درباره وحی می خواندم. دیدم او آنجا درست همین مطلب را گفته، اینکه وحی همیشه در چارچوب و قالبی انسانی و بشری دریافت می شود، دریافت کننده اش هم انسان ها هستند؛ اگر جز این بود منشاء اثری نمی شد.

دباغ: ولی وحی فرافکنی هم نیست، هست؟

هیک: نحوه اندیشیدن ما درباره وحی، نحوه مفهوم سازی ما در نسبت با آن و نیز قالب الهیاتی آن بشری است. البته به نظرم «فرافکنی» کلمه مناسبی نیست. تفکر بشری، تخیل بشری، تصویرسازی بشری، این ها تعبیرهای مناسب تری هستند. «فرافکنی» ممکن است خیلی راحت ما را به خطا بیندازد.

دباغ: پس وحی فرافکنی نیست؟

هیک: نه، نیست. اما قوهٔ خیال بشر، مجموعهٔ مفاهیمی که در دست ماست، و سنت‌های بشری که بر ما تأثیر می‌گذارد، باری، کل این اوضاع و احوال بشری علت وجود تنوع دینی یعنی علت وجود شیوه‌های گوناگون اندیشیدن به امر غایی است.

اکرمی: شما در بعضی از نوشته‌هایتان، راجع به «وجود متعال» از تعبیر «بر ما اثر می‌گذارد» استفاده کرده‌اید، در این باره چه توضیحی دارید؟

هیک: مسألهٔ اینجاست که کلمهٔ مناسبی وجود ندارد، چون طبیعتاً ما در چارچوب و محدودهٔ زبان بشری می‌اندیشیم. اما به نظر من آنچه ارزش تأکید دارد و بسیار مهم است این نکته است که در ما چیزی هست که مسیحیت آن را صورت خداوند در درون ما یا در درون همهٔ انسان‌ها می‌نامد. در یهودیت، خدا هم درون ماست و هم ورای ماست. در تعبیر قرآنی هم خدا از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است. خلاصه، در همه‌جا این مضمون را می‌یابید که در درون ما چیزی هست که به واسطهٔ آن ما انسان‌ها می‌توانیم نسبت به امر غایی واکنش نشان دهیم. این سخن عمیق هم از آن متفکر مسیحی آگوستینوس است که گفت: «دل ما وقتی آرام می‌گیرد که در تو آرام بگیرد».

پس چیزی در ما هست که نه تنها می‌تواند به خدا واکنش نشان دهد، بلکه اساساً محتاج وجود خداست. البته این هم هست که ممکن است بر روی این استعداد سرپوش گذاشته شود و یا فراموش و لگدکوب شود؛ فرهنگ می‌تواند این کار را بکند.

دباغ: وقتی شما دربارهٔ تأثیر «واقعیت متعال» صحبت می‌کنید، به نوعی دارید بر تعامل میان ما و آن واقعیت متعال اشاره می‌کنید؛ به تعبیر عرفا دارید از تنوع تجلیات خداوند سخن می‌گویید، درست می‌گوییم؟

هیک: بله، تجلی آن واقعیت مثلاً به صورت اقنوم ثلاثه، ساخته‌ای بشری است. اما این ساختهٔ بشر محصول واکنش او به واقعیت متعال است. چون ما انسان‌ها فقط در چارچوب ایده‌ها و اندیشه‌های ساخت بشر قادر به اندیشیدنیم.

دباغ: و این تجلی هیچ نسبتی هم با آن واقعیت ندارد.

اکرمی: ما معمولاً از کلمهٔ پاسخ و واکنش وقتی استفاده می‌کنیم که محرکی در کار باشد.

هیک: این همان جایی است که پای زبان می‌لنگد. بالاخره زبان را انسان‌ها ساخته‌اند تا با آن به مسائل و مشکلات عادی زندگی خود بپردازند. به همین دلیل، برای چیزی که در حیطهٔ امور عادی زندگی نیست، کلمهٔ صددرصد مناسب وجود ندارد، کلمه‌ای

که دقیقاً با تصویری که ارائه کردم بخواند. واقعیت که سر جای خودش است، اما ما وقتی از آن باخبر می‌شویم، می‌گوییم واقعیت بر ما نمایان شد یا واقعیت غایی دارد خود را به ما می‌نمایاند.

دباغ: مقصودتان از «کلمه صد درصد مناسب» چیست؟ شما وقتی می‌گویید «واقعیت غایی خود را به ما می‌نمایاند» من معنای دقیق سخن شما را نمی‌فهمم. هیک: می‌بینید! زبان نمی‌تواند چیزی را که در مقولات ذهن نمی‌گنجد، یعنی فوق مقولی است توصیف کند. پرسش‌هایی چون این موارد که واقعیت غایی شخص است یا غیرشخص، خوب است یا بد و... سؤالات نامربوطی است. مسأله به این سادگی‌ها نیست که الهیات سلبی را پیش بکشیم و صرفاً بگوییم: نمی‌توان گفت خدا قدرتمند است و... نه، موضوع اساسی‌تر از این حرف‌هاست. تمام این مفاهیم متضاد (خوب در مقابل بد، شخص در مقابل غیرشخص و...) که بشر در مقام تفکر از آنها استفاده می‌کند، وقتی نوبت به واقعیت غایی می‌رسد، غیرقابل استفاده می‌شود.

دباغ: پس این واقعیت غایی چیست؟ «هیچ چیز» است؟

هیک: فراتر از حیطهٔ درک بشر است. همهٔ الهی‌دانان بزرگ این را گفته‌اند، اما راه را تا آخر نرفتند. از یک طرف می‌گویند، در نهایت خدا در دایرهٔ فهم آدمی نمی‌گنجد اما روز بعد (مثلاً یکشنبه‌ها) می‌گویند ما می‌دانیم که خدا اقتنوم ثلاثه است، پدر است، پسر است، روح القدس است، در عیسای ناصری تجسد یافته است و چیزهایی از این قبیل.

دباغ: این دوگانگی را چطور می‌توانیم برطرف کنیم؟

هیک: نمی‌توانیم برطرف کنیم. آنها متوجه نیستند که نمی‌شود هر دو چیز را باهم داشت. شما نمی‌توانید از یک طرف امر غایی را وصف ناپذیر و فوق مقولی بدانید و از طرف دیگر، آن حرف‌هایی را بزنید که گفتم. تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که اگر فرض کنیم شکل‌های گوناگون تجربهٔ دینی آثار رستگاری‌بخش دارند و تجربه‌های معتبر و اصیل‌اند و صرفاً محصول فرافکنی انسان‌ها نیستند، باری، در آن صورت، باید حتماً چیزی وجود داشته باشد که همان واقعیت غایی است.

ما در مقام پیروان یک دین از موضع درون‌دینی اعتقاد داریم که تجربه‌های دینی ما محصول فرافکنی نیست؛ هرچند، به نحوی روزافزون درمی‌یابیم که شکل‌های متفاوت تجربهٔ دینی تحت تأثیر عوامل بشری بسیار زیادی هست. اما نقطه شروع من درون‌دینی و از موضع ایمانی خاصی است. من کارم را از موضعی بیرون‌دینی آغاز نمی‌کنم یعنی

ادعا نمی‌کنم که می‌توانم وجود واقعی متعال و مستقل از ما را اثبات کنم.

دباغ: اثبات نمی‌توانیم بکنیم، فقط باید فرض بگیریم.

هیک: درست است. زبان موجودیت بسیار لغزنده و اطمینان‌ناپذیری دارد.

دباغ: ویتگنشتاین در انتهای رسالهٔ منطقی فلسفی می‌گوید، در این خصوص باید

سکوت اختیار کنیم.

هیک: دقیقاً همین‌طور است. همهٔ متفکران بزرگ دینی این را گفته‌اند. پس ما هم بهتر

است فعلاً سکوت اختیار کنیم، تا نوبتی دیگر.

نیازمند پلورالیسم هستیم تا اهل مدارا شویم

جان هیک در سال ۱۹۲۲ میلادی در یورکشایر انگلستان به دنیا آمد و در ۱۹۴۰ به کلیسای پروتستان در انگلستان پیوست. وی ابتدا در دانشگاه هال حقوق خواند و پس از گذراندن مدتی از خدمت سربازی برای تحصیل فلسفه به دانشگاه ادینبورو رفت و پس از آن، از دانشگاه آکسفورد دکترای فلسفه گرفت. بعدها، هیک سه سال به عنوان کشیش خدمت کرد. در سال ۱۹۶۷ به استادی دانشگاه بیرمنگام انتخاب شد و سپس در ۱۹۸۲ به مقام استادی تمام وقت در مدرسه کلارمونت منصوب شد. هیک در سال ۲۰۰۹ به عضویت جامعه دینی کوئیکرز در بریتانیا در آمد و در نهایت در نهم فوریه ۲۰۱۲ درگذشت. درباب نسبت آراء هیک با روشنفکری دینی در ایران، عقاید فراوانی وجود دارد. در این گفتگو سعی کردیم این عقاید را با سرورش دباغ در میان بگذاریم. استاد مدعو دانشگاه تورنتو و عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، از آن جهت که سالها با پروژه روشنفکری دینی مانوس بوده است و درعین حال آشنایی نزدیکی با جان هیک داشته است، پاسخگوی مناسبی برای پرسشهایی است که درباب نسبت میان جان هیک و روشنفکری دینی در ایران طرح می شود.

آخرین پاسخ جان هیک به پرسش شما در مصاحبه‌ای که در سال ۲۰۰۴ با او داشتید، این است که فعلاً باید سکوت اختیار کرد! جدا از حالت کنایه‌ای و استعاره‌ای این پاسخ، مسائل مطرح شده در اندیشه‌های جان هیک به نحوی است که گاهی واقعاً باید با سکوت از کنار آن گذشت.

بله! به خاطر دارم که در همان گفتگو از وی پرسیدم که با کدام خوانش از سکوت ویتگنشتاین هم‌رأی هستید؟ چنان که مستحضرید، در آخرین فقره از رساله منطقی فلسفی آمده است که «از آنچه نمی‌توان درباره اش سخن گفت، باید به سکوت گذشت». در ادبیات ویتگنشتاین پژوهی چند نوع خوانش از این «سکوت» به دست داده شده است. در مقاله «سکوت در تراکتاتوس» چهار تلقی از سکوت تراکتاتوس را

به بحث گذاشته‌ام. جان هیک با خوانش عرفانی از سکوت تراکتاتوس همدلی دارد و معتقد است که وقتی به سخن گفتن درباب امر قدسی می‌رسیم، چون به سروت امری می‌رویم که بی‌رنگ و بی‌صورت و بی‌تعین است و نمی‌توان درباره آن کما هو حقه سخن گفت، باید سکوت اختیار کرد. به تعبیر دقیق‌تر، انسان دچار سکوت می‌شود چراکه این عمل چندان اختیاری نیست. مولوی هم می‌گفت: «کاشکی هستی زبانی داشتی / تا ز هستان پرده‌ها برداشتی». این مسئله ناظر به اندیشه عرفانی و درک هیک از مواجهه با امر بی‌کران است که در کتاب تفسیری از دین به تفصیل به بحث گذاشته شده است. این تلقی هیک از سکوت عرفانی است؛ درعین حال، باید توجه داشت که او در این باب تا حدودی متأثر از سنت اسلامی و آراء مولوی و ابن عربی هم بوده است.

یک پرسش مطرح و چالش برانگیز برای دنبال کنندگان مباحث دینی و فلسفه دین این است که چگونه می‌توان هم به اسلام معتقد بود و هم به حقانیت دیگر نحله‌های دیانت‌محور و یا معنویت‌محور معترف بود؟

بحث از «کثرت‌گرایی» دینی، بحثی درجه دوم است و اولاً و بالذات بحثی فلسفی است؛ نه کلامی. به این ترتیب، فرد در مقام یک مسلمان و یا یک مسیحی این بحث را پیش نمی‌کشد بلکه ناظر به چگونگی تبیین کثرت بالفعل ادیان این بحث مطرح می‌شود. در ادبیات فلسفه دین می‌توان در این باب سه نحله «شمول‌گرایی دینی»، «انحصارگرایی دینی» و «کثرت‌گرایی دینی» را از یکدیگر تفکیک کرد. امروزه، در عرصه فلسفه دین، هر کدام از این مواضع قائلانی دارد. در جهان معاصر، جان هیک از متادیان بلندآوازه کثرت‌گرایی دینی است. شخص می‌تواند هم‌زمان با پذیرش کثرت‌گرایی دینی که یک موضع درجه دوم است، مسلمان، مسیحی و یا یهودی باشد. در اینجا مرادم از پلورالیسم، «پلورالیسم نجات» است و «پلورالیسم صدق» نیست. مطابق با «پلورالیسم نجات»، عموم متدینان ادیان گوناگون مهتدی به هدایت خداوندند و درعین حال، مواضع مختار دینی خود را حفظ می‌کنند و فرو نمی‌نهند.

اما آیا لازمه چنین اندیشه‌ای، پوشیدن ردای روشنفکری نیست؟ آیا به‌راستی می‌توان به تعداد آدمیان روی زمین، روشنفکر داشت؟

مبحث کثرت‌گرایی دینی، از سنخ مباحث فلسفی و کم‌وبیش نخبه‌گرایانه است. اگر دین‌داری عموم متدینان مبتنی بر علت باشد و نه دلیل، اساساً در پی مباحث این‌چینی نیستند. قاعدتاً به تعداد آدمیان روی زمین روشنفکر وجود ندارد و قرار هم نیست که این‌گونه باشد. مباحث باریک‌بینانه عرفانی درباره سلسله‌مراتب هستی نیز لزوماً درخور

فهم و علاقهٔ متوسطان و اکثریت افراد جامعه نیست. درعین حال، «کثرت‌گرایی دینی» بحثی است که به‌وسیلهٔ برخی از روشنفکران و فیلسوفان و متکلمان این دیار نیز مطرح شده است. چنان‌که گفتیم، مسئله تبیین کثرتِ بالفعل ادیان است و بسته به پاسخی که فرد به پرسش چرایی کثرتِ بالفعل ادیان می‌دهد، ذیل سه نحلهٔ «شمول‌گرایی»، «انحصارگرایی» و «کثرت‌گرایی» قرار می‌گیرد.

با توجه به اینکه شما پلورالیسم دینی را یک بحث درجه دوم ارزیابی می‌کنید، از این حیث، جان هیک را در چه مرتبه‌ای ارزیابی می‌کنید؟ به عبارت دیگر، پلورالیسمی که در آراء جان هیک مطرح می‌شود، آیا برخاسته از یک امر درون دینی و تجربت‌اندیش است و یا اینکه نشأت گرفته از یک امر برون دینی و معرفت‌اندیش است؟ به بیان دیگر، هیک در بساختن نظریهٔ کثرت‌گرایی خود، همچنان فرد باایمانی است و یا اینکه با فراروی از اعتقادات شخصی، به نحوی نظری و فلسفی، این نظریه را بنیان گذاشته است؟ این سوال را به این دلیل باید طرح کرد که نسبت آراء هیک با روشنفکری دینی در ایران مورد بررسی قرار دارد.

می‌توان گفت پلورالیسمی که در آراء جان هیک مطرح می‌شود، یک امر برون دینی است، بدین معنا که اولاً و بالذات فلسفی است. چرا که می‌توان در باب کثرت ادیان از منظرهای جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و تاریخی هم سخن گفت اما هیک در کسوت یک فیلسوف و متکلم می‌کوشد که از منظر فلسفی این مسئله را دریابد و تبیین کند. به این ترتیب، می‌توان گفت که مسأله فلسفی و معرفت‌شناسانه است؛ با این توضیح که آنچه دست‌مایهٔ هیک در این کندوکاو فلسفی است، آموزه‌های ادیان مختلف است. در مقالهٔ معروفی که هیک در مورد مسلمانان، مسیحیان و یهودیان نوشته است، توضیح می‌دهد که مسلمانان «الله»، مسیحیان «خدای مسیحیت»، و یهودیان «یهوه» را پرستش می‌کنند و من هیک تردید دارم که فقط گروندگان به یکی از این ادیان، مهدی به هدایت خداوند باشند و بقیه گمراه و افتاده در وادی ضلالت. مرادم این است که جان هیک نگاه تجربی پسینی دارد و در تاریخ سنن ادیان دیگر نیز به دیدهٔ عنایت می‌نگرد و البته، برای تقریر موضع فلسفی خویش از بحث نومن و فنومن کانت آغاز می‌کند و توضیح می‌دهد که تلقی ما موجودات زمانمند، مکانمند و زبانمند از حقیقت، مطابق با واقع نیست و نمی‌توانیم تمام حقیقت را چنان‌که باید، فراچنگ آوریم. درعین حال، تجربه‌های دینی و معنوی متعدد عرفا در ادیان گوناگون از نظر هیک دور نمی‌ماند. استیسی نیز در عرفان و فلسفه بر این تنوع تأکید می‌کند و از قرابت میان تجربه‌های باطنی

و عرفانی انسان‌های معنوی گوناگون که در سنن دینی و عرفانی مختلف بالیده‌اند، سراغ می‌گیرد. هیک در تفسیری از دین به تفصیل به این امور می‌پردازد. در این کتاب، وی به شرح ایده‌های بودیستی و هندوئیستی نیز می‌پردازد و درعین حال، تجربه‌های دینی و باطنی محقق شده ذیل ادیان دیگر را از نظر دور نمی‌دارد و برای تنسيق بحث فلسفی خویش از آنها مدد می‌گیرد. در نهایت، هیک از اعتقادات فلسفی خود فراتر نمی‌رود و مسیحی باقی می‌ماند اما از مسیحیت ارتودکس فاصله می‌گیرد. در واقع، با توجه به اینکه چندین بار از خود او شنیدم؛ اگرچه، دیگر به تثلیث باور نداشت اما همچنان خود را مسیحی به حساب می‌آورد. درعین حال، تأکید می‌کرد که عقاید او مورد قبول جامعه مسیحی ارتودکس نیست.

اگر جان هیک همان‌گونه که شما می‌گویید، یک مسیحی معتقد بود، باید به‌نحو پیشینی پذیرفت که پلورالیسم جان هیک از درون فرهنگ و دیانت مسیحیت انحصارگرا سربرآورده است. حال سؤال این است که چه نیازی است که این نظریه کثرت‌گرایانه را به فرهنگ و دیانتی انتقال دهیم که حداقل از منظر نظری، مشکلی حاد با پیام و حقانیت ادیان و پیامبران دیگر ندارد؟ احساس نمی‌کنید که روشنفکری دینی در ایران معاصر، به دلیل موقعیت تاریخی و سیاسی زمانه خود، به سمت مباحث کثرت‌گرایانه کشیده شد و نه به دلیل مواضع جزم و دگم دیانت اسلامی؟ در واقع، به نظر می‌رسد که پلورالیسم معرفتی جان هیک به‌عنوان سلاحي در دست روشنفکران دینی در برابر قرائت سیاسی از اسلام به کار گرفته شد. آیا این به‌کارگیری را اصیل و مفید ارزیابی می‌کنید؟

چند نکته در این پرسش وجود دارد که مایلیم به تفکیک بدان‌ها بپردازیم. در استقرار یک حکومت دینی که بر قرائت رسمی از دین تکیه زده است و همان قرائت را نیز طی سه دهه گذشته ترویج کرده، برانگیزاننده است و منبه روشنفکران دینی در تقریر مباحث خود بوده، شکی نیست. درعین حال، بهوش باشیم که در دام خلط میان انگیزه و انگیزه‌نیفتیم. اینکه به چه علل و عوامل و انگیزه‌ای کسی یا کسانی سخنی را مطرح می‌کنند، در قیاس با ادله‌ای که برای مدعیات خود ذکر می‌کنند و بررسی صدق و کذب آن مدعیات، اهمیت چندانی ندارد: «نحن ابناءالدلیل». «(اخلاق باور)» اقتضا می‌کند که این ساحات را از یکدیگر جدا کنیم و احکام آنها را به یکدیگر نیامیزیم؛ توقف در انگیزه‌ها و دائماً از آنها سراغ گرفتن، بار ما را بار نمی‌کند. مثلاً، در بررسی کارنامه فکری مرحوم شریعتی صرف انگیزه‌خوانی و تأکید بر این امر که او می‌خواست به‌وسیله دین در ایران انقلاب کند، کفایت نمی‌کند؛ بلکه، باید مدعیات و ادله او را در

به دست دادن خوانش انقلابی از اسلام نیز بررسی کرد و صدق و کذب آنها را سنجید و ارزیابی کرد. در عین حال، چنان که درمی یابم و تجربه زیسته من طی سالیان مشارکت در مباحث نواندیشی دینی بر این امر گواهی می دهد، طرح این سنخ مسائل توسط روشنفکران دینی، اولاً و بالذات «معرفتی» است و نه «سیاسی». علاوه بر این، باید توجه داشت که مقوله «انحصارگرایی دینی» که شما در پرسش تان مطرح کردید، تنها متوجه مسیحیت نیست؛ بلکه، در همه ادیان و مذاهب وجود دارد. فی المثل، مذهب تشیع را در نظر بگیرید و نسبتی که برخی از متکلمان و روحانیان شیعی و حتی مردمان عادی معتقد به تشیع، با اهل سنت و باورهای آنان دارند. در ایام تحصیل در تهران به دبیرستانی می رفتم که معلم آن قرائت خاصی از تشیع داشتند و آن را به ما می آموختند. مطابق با تلقی ایشان، نه تنها گروندگان به دیگر ادیان بر سیل هدایت و مهتدی به هدایت خداوند نیستند که مسلمانان سنی مذهب نیز حظ و سهم چندان از هدایت و رستگاری ندارند و تنها شیعیان اثنی عشری از نعمت هدایت برخوردارند. چنان که ملاحظه می کنید، باور به انحصارگرایی دینی، اولاً و بالذات سیاسی نیست و در معتقدات متدینان نسبتاً زیادی به چشم می خورد.

البته، همین دوگانه سازی افراطی تشیع تسنن نیز تا حد زیادی به یک حادثه تاریخی و سیاسی باز می گردد و نه یک علت معرفتی. اگر تأسیس دولت صفویان را به مثابه نقطه ای برای آغاز این نوع مواجهه با اهل سنت در نظر بگیریم، متوجه می شویم که این مسئله نیز «سیاسی» است؛ نه «معرفتی»...

اشکالی ندارد! با شما مخالفتی در این باب ندارم. اما بالاخره امروزه ما میراث بر صفویه هستیم و از زمانی، ایرانیان به نحو اکثری و اغلی به تشیع گرویده اند و به قول شریعتی مذهب شیعه به مثابه یک حزب تمام، در ایران نهادینه شده است. چون شما در سوالی که طرح کردید، اشاره به فرهنگ انحصارگرایی مسیحی و اروپایی جان هیک کردید، می خواهم بگویم که ما هم به نحوی در فرهنگی مشابه قرار گرفته ایم. اینکه شما زمینه تاریخی بحث را موسع کردید، مؤید عرائض بنده است و نشان می دهد که بحث ما چه پیشینه ای دارد. به هر حال، ما میراث بر پیشینیان هستیم و همان ایده ها در جان ما رسوخ و رخنه کرده است و مسئله ای که امروزه برای ما هم مطرح است این است که چه تصویر و تلقی ای از گروندگان به دیگر ادیان و مذاهب داشته باشیم. این مسئله اولاً و بالذات چنان که درمی یابم، غیرسیاسی است. در اینجا، خوب است اشاره ای به نحوه مواجهه برخی از شیعیان با اهل تسنن کنم که آنان را حداکثر معذور و معفو می دانند. به خاطر دارم که در ایام نوجوانی به مجلس واعظی رفته بودم که بر سر منبر، از کراهت داشتن

کمک کردن به گدا و فقیر سنی مذهب و اجتناب کردن از انجام این عمل، سخن می‌گفت. مطابق با فتاوی‌ای عموم فقهای شیعه، زکات فطره تنها به شیعیان تعلق می‌گیرد. همچنین، بنا بر فتاوی‌ای شیعه، نماز میت بر اهل سنت توأم با سخنان ناروا در حق ایشان است. در چنین شرایط و فضایی مشخص است که «پلورالیسم دینی» به مثابه امکانی است که می‌تواند هاضمه دینی جامعه دینی و انسان‌های متدین ما را فراخی بخشد و در تنظیم مناسبات ما با دیگر گروندگان به ادیان نهادینه شده تاریخی، مؤثر و مفید افتد. این نکته را هم در نظر داشته باشید که ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که پلورالیسم در فرهنگ آن نهادینه نشده است و به چشم نمی‌آید. فی‌المثل، شما که در تهران زندگی می‌کنید، به من بگویید که در دانشگاه یا در کوچه و بازار و خیابان، با چند انسان غیرایرانی برخورد داشته‌اید و یا با چند نفر از آنان نشست و برخاست داشته‌اید؟ درحالی‌که، این امر در اروپا و آمریکای شمالی متفاوت است؛ بدین معنا که در این ممالک، پلورالیسم فرهنگی و دینی به نحوی کاملاً طبیعی به خورد فرهنگ رفته، نهادینه شده است. شخصاً این قضیه را به‌عیان در انگلستان و کانادا تجربه کرده‌ام و از نزدیک دیده‌ام. بر این اساس، کودکی که در مدارس این کشورها درس می‌خواند و دانشجویی که در دانشگاه‌های آنجا تحقیق می‌کند؛ با فرهنگ‌های دیگر به سهولت آشنا می‌شود. پس آشنا شدن با دیگر فرهنگ‌ها و ادیان و همزیستی مسالمت‌آمیز پیشه کردن با انسان‌های دیگر و مدارا و تساهل را در عمل آموختن، به بخشی از فرهنگ این مردمان و تجربه زیسته آنها بدل شده است. در واقع این گونه نیست که تمام مردمان آن دیار، فیلسوف و روشنفکر باشند و کانت و ویتگنشتاین و هیک خوانده باشند؛ بلکه، تجربه زیسته دارند و این تجربه زیسته برای آنان هاضمه فراخ و تحمل آراء و افکار دیگرانی را که به لحاظ نژاد و مذهب و زبان و رنگ پوست با آنان متفاوت‌اند، به ارمغان آورده است؛ درحالی‌که، متأسفانه ما فاقد چنین تجربه زیسته‌ای هستیم. در چنین شرایطی، بحث و فحص نظری درباره پلورالیسم دست‌کم می‌تواند به ما کمک کند تا از تساهل و مدارای بیشتری برخوردار شویم. با احتساب نکاتی که تا کنون آمد، طرح بحث از پلورالیسم دینی در جامعه ایرانی را در وهله نخست معرفتی و در جهت گره‌گشایی‌های نظری می‌دانم؛ یعنی، بحثی ناظر به تصور و تلقی ما از مقوله نجات و مهدی بودن گروندگان به دیگر مذاهب و در وهله بعد، دیگر ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی؛ و از سوی دیگر، در جهت ایجاد یک بستر نظری برای تحقق تجربه زیسته توأم با مدارا، از این‌رو، درافکنده شدن این بحث را مهم و رهگشا می‌دانم. با پیش چشم داشتن همه این نکات می‌توان دریافت که چرا روشنفکری دینی درباب کثرت‌گرایی دینی سخن گفته است. به یاد داشته باشیم که پلورالیسم معرفتی و یا کثرت‌قرائات از دین، از اواخر

دهه ۶۰ خورشیدی و با دغدغه‌های معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی مطرح شد.

مباحث معطوف به چرایی کثرت قرائت‌ها و فهم آدمیان از دین، پیش از درگرفتن آراء و افکار جان هیک در ایران، در آثار عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری به تفصیل به بحث گذاشته شد. پس از آن، بحث کثرت تجربه‌های دینی و عرفانی؛ به مثابه دلیلی در دفاع از پلورالیسم دینی به میان آمد. سخن گفتن از کثرت قرائت‌های دینی در ایران با آراء جان هیک آغاز نمی‌شود که به قول شما سلاخی در دست روشنفکران دینی باشد. همان‌طور که گفتیم این بحث از اواخر دهه ۶۰ آغاز می‌شود و البته، لوازمی هم در پی دارد و به تعبیر مجتهد شبستری، متضمن «نقد قرائت رسمی از دین» است و دلالت‌های سیاسی نیز دارد اما چنان‌که درمی‌یابیم، بحث با دواعی فرهنگی و دینی آغاز می‌شود. به نظر در مجموع، طرح این مباحث برای جامعه ما مبارک و مفید بوده است.

به چه دلایلی آن را مفید ارزیابی می‌کنید؟

طرح این مباحث برای عبور از یک جامعه وحدت‌گرا و یکدست به سمت یک جامعه کثرت‌گرا و پلورالیست مشحون از مدارا مفید است. درعین حال، به منقح‌تر شدن درک ما از دیانت هم قطعاً کمک می‌کند. همان‌طور که مستحضرید، ما در سنت ایرانی اسلامی خود، پیشینه عمیق فقهی، فلسفی، تفسیری و کلامی داریم. یکی از کارهای مهم روشنفکری دینی در ایران، برجسته کردن و انگشت نهادن بر مؤلفه عرفانی سنت ایرانی اسلامی است. تاسی جستن به سنت عرفانی برای هضم و نهادینه شدن مباحث کثرت‌گرایی دینی بسیار رهگشاست؛ عموم عرفای ما، خصوصاً عرفای سنت خراسانی، صلح کل بودند و اهل تساهل و تسامح. درعین حال، توجه داشته باشیم که نواندیشان دینی موضع کثرت‌گرایی دینی را موجه می‌انگارند و برای آن ادله‌ای اقامه می‌کنند؛ به عبارت دیگر، دفاع ایشان از پلورالیسم دینی مدلل است و نه معلل و مبتنی بر علت. اگر ادله ایشان موجه و برگرفتنی باشد، که به نظر من هست، می‌توان به نتیجه آن که نهادینه شدن کثرت‌گرایی دینی در جامعه ما نیز هست، خوشامد گفت.

اجازه دهید کمی بنیادی‌تر به قضیه نظر افکنیم. نسبت جریانی از روشنفکری دینی در ایران دهه ۷۰ شمسی که متکفل ارائه بحث بسط تجربه نبوی و مسائلی نظیر ذاتی و عرضی در دین است، با آراء و افکار پلورالیستی جان هیک که سی سال پیش از آن طرح شده است، چیست؟
تصور می‌کنم نسبت مستقیمی با آراء جان هیک ندارد؛ هرچند، بی‌نسبت هم نیست.

بسط تجربه نبوی، نوشته عبدالکریم سروش، در سال ۱۳۷۸ منتشر شد، اما مقاله "صراط‌های مستقیم" و مباحث پلورالیسم دینی به سال‌های ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷ برمی‌گردد. در مقاله "صراط‌های مستقیم"، سروش ده دلیل برای موجه بودن کثرت‌گرایی دینی اقامه می‌کند. در این مقاله وی به تفاریق از مولوی مدد می‌گیرد و از پلورالیسم سلبی و ایجابی سخن به میان می‌آورد؛ همچنین، با مدد گرفتن از آیزایا برلین، بحث پلورالیسم ارزش‌ها و فضایل و آداب را پیش می‌کشد. البته، قرابت‌هایی میان بحث سروش و هیک دیده می‌شود. چنان‌که در مقاله "صراط‌های مستقیم" به هیک اشاره شده است؛ هرچند، سروش می‌نویسد اگر من جای هیک بودم به ابیات دیگری از مثنوی استشهد می‌کردم. در مجموع، پلورالیسم دینی به روایت هیک و ادله او له این مدعا، تفاوت‌های معتابیهی در قیاس با پلورالیسم دینی به روایت سروش دارد. هیک برای موجه سازی پلورالیسم دینی خود، از تفکیک میان نومن و فنومن کانت آغاز می‌کند و سروش از کثرت قرائت‌های دینی. آنگاه، پس از طرح کثرت غیرقابل تحویل به وحدت تجربه‌های دینی، هشت دلیل دیگر ذکر می‌کند که کثیری از آنها در صورت‌بندی هیک دیده نمی‌شود. دقت کنیم که اینجا سخن درباره نحوه ورود و خروج این دو متفکر به این مبحث است. درعین حال، ذکر این نکته هم لازم است که در مباحث اولیه، گویی سروش هم بر «پلورالیسم صدق» تأکید می‌کرد و هم بر «پلورالیسم نجات»؛ و تفکیک میان «پلورالیسم صدق» و «پلورالیسم نجات» در کار او کمتر دیده می‌شد اما بعدها در گفتگویی که در صراط‌های مستقیم نیز منتشر شده، توجه به پلورالیسم نجات پررنگ‌تر شده است. اکنون نیز برخی از نواندیشان دینی در ایران بیش از آنکه بر «پلورالیسم صدق» تأکید کنند، بر «پلورالیسم نجات» تأکید می‌کنند و بر مهندسی بودن متدینان ادیان گوناگون به هدایت خداوند تأکید دارند و از آن دفاع می‌کنند. درعین حال باید توجه داشت که مباحث مطروحه توسط روشنفکران دینی ایران طیف گسترده‌ای دارد و آنان علاوه بر پلورالیسم دینی به مباحث زیادی پرداخته‌اند که از آن میان می‌توان به بی‌افکنی الهیات جدید، رابطه علم و دین و نسبت میان دیانت و سیاست اشاره کرد.

لازم به ذکر است که تفاوت‌هایی هم میان پروژه روشنفکری دینی معاصر و آراء و افکار هیک وجود دارد. از جمله، هیک در آثار خود به ادیان شرقی و سنت‌های معنوی شرقی توجه زیادی نشان داده که این امر در کارهای عموم روشنفکران دینی ایران غائب است. مصطفی ملکیان از این حیث مستثنی است اما دیگر روشنفکران دینی در طرح مباحث خود به سنت‌های دینی شرقی توجه چندانی نکرده‌اند. یکی دیگر از فصول مفترق آثار هیک با آثار نواندیشان دینی در ایران، تأمل فلسفی درباره مرگ است که در

کارهای هیک دیده می‌شود اما این امر مهم در آثار نواندیشان دینی مغفول مانده است. علاوه بر این، چنان‌که ذکر شد، چگونگی مواجهه‌سازی کثرت‌گرایی دینی نزد هیک و روشنفکران دینی معاصر متفاوت است.

برخلاف برخی از نویسندگان و روشنفکران ایرانی که تأکید می‌کنند پروژه روشنفکری دینی، پروژه‌ای سیاسی و حداکثر ترجمه‌ای است و به مباحث فکری مستقلی در کشور دامن نزده است، بر این باورم که این پروژه، مسائل نظری اصیلی را در این دیار صورت‌بندی کرده، در انداخته است؛ مسائلی که مسائل جامعه کنونی ما با مختصات فرهنگی و دینی ویژه خود است، نه مسائل جامعه انگلستان و فرانسه و آلمان قرن‌های هجدهم و نوزدهم. چرا داشته‌ها و محصولات فکری متفکران خود را جدی نگیریم و دائماً در پی آن باشیم تا نسب فلان ایده را به بهمان متفکر غربی برسانیم؟ به نظرم در نوشته‌های برخی از روشنفکران و اهالی فرهنگ وطنی، نوعی خودکم‌بینی دیده می‌شود. روشن است که برخورد شعاری و سطحی با مغرب‌زمین از سر بی‌دانشی و اعتمادبه‌نفس کاذب، مردود است و در ترازوی تحقیق وزنی ندارد اما خود را دست کم گرفتن و تمام فرآورده‌های فرهنگی را از جنس ترجمه دیدن و برای آن نسب‌نامه سیاسی درست کردن نیز خطا و نارواست. ما هم مسائل اصیل خود را داریم و هم ناظر به این مسائل ایده تولید می‌کنیم. بررسی این ایده‌ها و ارزیابی صدق و کذب آنها، کار رهگشا و اصیل فرهنگی است؛ نه سراغ امور دیگر رفتن و فرع را به‌جای اصل نشانیدن.

با این تفاسیر، آیا از دیدگاه شما گریزی از پلورالیسم، در سپهر روشنفکری دینی ایران نیست؟

به نظرم اگر بر «پلورالیسم نجات» متمرکز شویم، می‌توان از این نوع پلورالیسم دفاع کرد. چنان‌که درمی‌یابم، در قیاس با نظریه‌های بدیل، یعنی شمول‌گرایی دینی و انحصارگرایی دینی، اشکالات کثرت‌گرایی دینی کمتر است. به همین دلیل، من از نشر و بسط کثرت‌گرایی دینی در سپهر نواندیشی دینی دفاع می‌کنم و آن را موضع موجهی می‌دانم.

اما اینک این سوال مطرح می‌شود که کثرت‌گرایی دینی را باید در چه حوزه‌ای منتشر کرد؟ در حوزه فقه، در حوزه اخلاق، در حوزه فلسفه و یا در حوزه کلام؟ می‌دانید که نگرش پلورالیستی به هرکدام از این موارد تبعات خاصی را نیز در پی خواهد داشت.

اجازه دهید پرسش شما را با پرسشی دیگر پاسخ دهم. مگر ما در طول تاریخ با مکاتب

مختلف فقهی و کلامی و فلسفی مواجه نبوده‌ایم؟ فکر می‌کنم چنانچه به‌نحو پسینی تجربی تاریخی به این موضوع بنگریم، تصدیق می‌کنیم که ما همواره با یک کثرت غیرقابل تحویل به وحدت مواجه بوده‌ایم. به‌عنوان مثال، در مبحث اخلاق، معتزله درکی از اخلاق داشتند و اشاعره درک دیگری. در فقه هم وضعیت به همین منوال بوده است. در فلسفه نیز ما با سه سنت متفاوت مشاء و اشراق و حکمت متعالیه روبرو بوده‌ایم. بنابراین، در این حوزه‌ها، با کثرتی غیرقابل تحویل به وحدت روبرویم. اما آنچه پیش چشم نواندیشان دینی است، رفرمی است که باید در فقه و اخلاق و کلام و فلسفه صورت پذیرد. این روشنفکران با وام گرفتن فرآورده‌های معرفت‌شناختی و فلسفی و ابزارهای منطقی جدید؛ در پی ایجاد نوعی رفرم در فقه و بی‌افکنی الهیات جدیدند. این کاری است که روشنفکران دینی با پیش چشم داشتن فرآورده‌های معرفتی دنیای جدید انجام می‌دهند، نه صرفاً تأکید بر پلورالیسم؛ چراکه اگر شما از حسین نصر هم بپرسید، این کثرت را به رسمیت می‌شناسد و قاعداً مکتب‌های مختلف در فلسفه، عرفان و اخلاق را از یکدیگر تفکیک می‌کند و بر «وحدت متعالی ادیان» تأکید می‌کند اما چون وی سنت گراست، به رفرم دینی به معنای وام کردن برخی مفاهیم و ایده‌ها از جهان جدید باور ندارد و تصور می‌کند ما نیازی به مدرنیته نداریم و باید به سنت‌گرایی پناه ببریم. شخصاً چون با بخش قابل توجهی از ایده‌های مدرنیستی بر سر مهرم، رفرم در سنت دینی و بازخوانی انتقادی مؤلفه‌های گوناگون آن را شدنی، موجه و رهگشا می‌انگارم. بدین معنا، از نظر من، گریز و گزیری از برگرفتن نگرش پلورالیستی و مدرنیستی در سپهر روشنفکری دینی در ایران نیست.

به‌عنوان نکته پایانی، اگر خاطره و نکته‌ای از دیدارها و گفتگوهایتان با جان هیک دارید، برای ما بیان بفرمائید.

من از سال ۲۰۰۳ توفیق آشنایی با جان هیک را داشتم و تا آخرین دیدارها در آگوست ۲۰۱۱ (مرداد ۱۳۹۰) با این فیلسوف دین برجسته، نشست و برخاست داشتم. این دیدارها که در کثیری از آنها دوست عزیزم سیدامیر اکرمی نیز حضور داشت، یا در دانشگاه بیرمینگام و یا در منزل جان هیک صورت می‌گرفت. در گفتگوهای درازآهنگ و طولانی که با او داشتم، گشودگی نسبت به حقیقت و باور داشتن به دیالوگ فلسفی را به‌عیان در او می‌دیدم. چه در دوران تحصیل در انگلستان و چه پس از آن، هرازگاهی که به انگلستان سفر می‌کردم و هیک را می‌دیدم، از او بسیار آموختم. ملتزم بودن به قواعد بازی عقلانی در گفتگوهای هشت‌ساله ما، در او موج می‌زد. نکته دیگر اینکه، هیک درباب مرگ تأملات فراوانی داشت. زمانی که با او آشنا شدم، بیش از هشتاد

سال سن داشت و همسرش نیز درگذشته بود و به تنهایی زندگی می کرد. تنها، پرستاری بود که کارهای او را انجام می داد، بچه‌ها هم آخر هفته به او سر می زدند. یادم می آید که درباب تنهایی معنوی، مرگ و حیات پس از مرگ، چند نوبت با یکدیگر گفتگو کردیم. هیک بر این باور بود که پس از مرگ، حیات ما به نحوی از انحاء ادامه پیدا می کند. درعین حال، تأکید می کرد، باید تصویری را که در ادیان ابراهیمی درباب جهان پس از مرگ به دست داده شده، استعاری فهمید. در یکی از آخرین دیدارها، می شد تشخیص داد که در انتظار مرگ است و آماده این اتفاق مهیب و منحصر به فرد شده است. هیک متواضع بود و نخوت و تکبری نداشت. یک بار در بحثی که بر سر مفهوم معجزه درگرفت، مرا به کتابخانه دیدنی خود برد و برخی از کتاب‌های چاپ قدیم دیوید هیوم را به من نشان داد. اواخر عمر، با کوایکرها نشست و برخاست می کرد و با اعضای این گروه، هر یکشنبه در بیرمینگام دور میزی می نشستند و به مدت یک ساعت سکوت پیشه می کردند. هیک تا سال ۲۰۰۸ هم کتاب منتشر می کرد و اجازه نمی داد که کهولت سن و ناامیدی از ادامه زندگی بر او غلبه پیدا کند. علاوه بر این، به صراحت از «واقع گرایی دینی» دفاع می کرد و بر این باور بود که زور ادله شکاکان و «ناواقع گرایان دینی» بیش از واقع گرایان دینی نیست؛ هرچند، اذعان می کرد که شکاکان و ندانم‌انگاران، امروزه در محافل آکادمیک و روشنفکری در مغرب‌زمین در اکثریت‌اند و دست بالا را دارند اما باین حال، بدون شرمندگی از موضع خود دفاع می کرد. در این میان، وقوع «تجربه‌های دینی موجه» را مهم‌ترین دلیل له واقع گرایی دینی و وجود خداوند به حساب می آورد. علاوه بر این، هیک مسائل و تحولات فکری جهان اسلام و ایران را کم‌وبیش دنبال می کرد و در دیدارهایمان، بخشی از گفتگو صرف این امور می شد. هیک وقت‌شناس بود و گاه پیش می آمد که در میانه بحثی فلسفی و یا مکالماتی جدی، اشاره به ساعت می کرد و تذکر می داد که چند دقیقه بیشتر تا قرار ملاقات بعدی او باقی نمانده است و تلویحاً می گفت که باید منزلش را ترک کنم تا او آماده ملاقات بعدی شود. این حالت رک بودن و بی تعارف بودن وی، برخلاف ما ایرانی‌ها که بسیار اهل تعارف هستیم، برایم جالب و تأمل برانگیز بود. هیک دفتری داشت که عموم ملاقات کنندگان او آن را امضاء می کردند. در یکی از دیدارها، از من خواست که آن دفتر را امضاء کنم. این شوق بر من غالب شد تا دفتر را توری کنم. دیدم که افرادی از سراسر دنیا و از عموم مذاهب و ادیان و شخصیت‌های دانشگاهی و دینی این دفتر را امضاء کرده‌اند.

البته، جان هیک سفری هم به ایران کرده بود.

بله! اتفاقاً در یکی از دیدارهایی که داشتیم، در مورد سفر خود به ایران هم سخن گفت و از آن ابراز خرسندی کرد؛ خصوصاً، از برنامه دیدارش از «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران» و «مؤسسه گفتگوی ادیان». اما از برنامه اجرا شده در «پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی»، جاخورده بود. ظاهراً در آن جلسه، پیش از آنکه وی سخنرانی کند، رئیس پژوهشگاه، به مدت یک ساعت در باب آراء هیک سخنرانی انتقادی کرده بود که این مسئله موجب تعجب هیک شده بود. چون معمولاً در محافل آکادمیک وقتی از محقق و فیلسوفی دعوت می‌شود، رسم بر این است که ابتدا آن شخصیت دانشگاهی سخن بگوید و سپس، بحث و نقد و پرسش و پاسخ انجام شود. امیدوارم که این امر مهم مدنظر مسئولان قرار گیرد و در سامان بخشیدن به این قبیل امور، دقت بیشتری کنند و ادب مقام را نگه دارند.

فلسفه تحلیلی، فلسفه قاره‌ای؛ شباهت‌ها و تفاوت‌ها

مجید خانی. وقتی پیشنهاد مصاحبه با دکتر سروش دباغ را در میان گذاشتم، با مهر و روی گشاده پذیرفتند و بر من ثابت شد همان‌طور که در عرصه نظر، فلسفه اخلاق خوانده‌اند، در عرصه عمل هم خُلقی خلیق دارند.

با سروش دباغ در اسکایپ به گفتگوی شفاهی نشستم، گفتگویی که با وجود کسالت آن عزیز، بیش از دو ساعت و نیم به طول انجامید و کیفیت پایین اینترنت ایران و قطع شدن‌های چندین باره مرا شرمندۀ ایشان نمود. اما وی صبورانه و با متانت پرسش‌هایم را شنیدند و آرام، شمرده، مبسوط و جامع‌الاطراف پاسخ گفتند. پرسش‌ها از وضعیت فلسفه در خارج از کشور آغاز شد و در میانه سخن به داوری و سیدجواد طباطبایی و فردید رسیدیم و سرانجام گفت‌وگویمان به بی‌مهری‌های «مهرنامه» ختم شد؛ اگرچه، مهر ما به ایشان به همان «نام و نشان است که بود».

پرسش‌های این مصاحبه دارای سه بخش است؛ یک بخش از پرسش‌ها مربوط به فضای فلسفه و فلسفه‌ورزی در خارج از کشور است، بخش دوم پرسش‌ها به فلسفه در ایران با تأکید بر نزاع تحلیلی و قاره‌ای اختصاص داده شده است و بخش سوم پرسش‌هایی مربوط به کارها و دغدغه‌های فکری سروش دباغ است.

به نظر می‌رسد که فضای فکری و فلسفی داخل کشور متأثر از تقابل دو سنت تحلیلی و قاره‌ای دوقطبی شده است، این نزاع در خارج از کشور خصوصاً انگلستان و کانادا که شما تجربه زیست در آنجا را داشته‌اید، چگونه است؟

پیش از آنکه به‌منظور ادامه تحصیل به انگلستان سفر کنم، همین تصویر را داشتم؛ یعنی، نزاع بین فلاسفه تحلیلی و قاره‌ای که گاه سویه‌های خصمانه هم داشت، برایم برجسته بود. پس از ورود به انگلستان و شروع به تحصیل متوجه شدم که دست کم نزد برخی از فلاسفه، مسئله این‌گونه نیست و این چنین صورت‌بندی نمی‌گردد. میتوان این‌گونه دریافت که این نزاع در مغرب‌زمین، واقعاً وجود داشته است؛ خصوصاً، در فضای بین

دو جنگ جهانی یعنی، در دهه‌های ۳۰، ۴۰ و ۵۰ میلادی. دو علت هم داشته است؛ یکی آنچه بر حلقهٔ وین رفت؛ یعنی، هنگامی که قصهٔ یهودی‌ستیزی در اروپا طنین‌انداز شد به نحوی که فیلسوفانی چون کارنپ و دیگر اعضای حلقهٔ وین مجبور به جلائی وطن شدند. دوم، موضوعاتی که فیلسوفان تحلیلی به آن می‌پرداختند. در آن دوران، مباحث فلاسفهٔ تحلیلی، چه اعضای حلقهٔ وین و چه فیلسوفان آکسفوردی مانند جان آستین و چه کواپن که در آمریکا فلسفه‌ورزی می‌کرد، بیشتر حول وحوش معناداری و منطق بود و برخلاف فیلسوفان قاره‌ای، مقولاتی چون اخلاق و سیاست و دغدغه‌های وجودی و نگاه تاریخی کمتر در میان ایشان نمود داشت؛ از این رو، تقابلی میان این دو جماعت در آن برههٔ زمانی دیده می‌شد.

اما هنگامی که به دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی می‌رسیم، ماجرا به چند دلیل تا حدی متفاوت می‌شود: یکی اینکه برخی از فیلسوفان تحلیلی به نحو جدی‌تری به مقولاتی چون سیاست و اخلاق می‌پردازند. کتاب مشهور نظریه‌ای در باب عدالت، نوشتهٔ جان رالز از این حیث تأمل‌برانگیز و پرنفوذ بوده است. افزون بر آن، برخی کتاب‌ها که در باب تاریخ فلسفهٔ تحلیلی نوشته شد و توجه و تفضن به تاریخ این نحلهٔ فلسفی، محل کلام و نظر فیلسوفان تحلیلی قرار گرفت. از مهم‌ترین کتاب‌هایی که راجع به تاریخ فلسفهٔ تحلیلی نوشته شده، خاستگاه‌های فلسفهٔ تحلیلی، نوشتهٔ مایکل دامت، بزرگ‌ترین فرگه‌شناس قرن بیستم است.

به عبارت دیگر، می‌توان این گونه انگاشت که در میان آباء فلسفهٔ تحلیلی و کسانی که در دهه‌های نخست قرن بیستم در این حوزه کار می‌کردند، این اختلاف وجود داشته است؛ همچنین در بین کسانی که از آن نسل مانده‌اند، این اختلاف هنوز هم وجود دارد اما در بین نسل‌های جدیدتر ماجرا متفاوت است. برای مثال، زمانی که در دانشگاه واریک درس می‌خواندم، دیوید میلر، شاگرد پوپر، هم در آنجا تدریس می‌کرد و هنوز بازنشسته نشده بود. گاهی به دفتر وی می‌رفتم و با هم گفتگو می‌کردیم. خاطرم هست که میلر اصلاً با هایدگر و هایدگری‌ها بر سر مهر نبود و نقدهای نسبتاً تندی به آنها می‌کرد؛ می‌شد فهمید که این نزاع و اختلاف، عمیق و ریشه‌دار است. اما از نزاع‌های پیشین که بگذریم، امروزه این قصه متفاوت شده است. برای نمونه در شاخهٔ پدیدارشناسی بعضی کارهایی که امروزه برخی از فیلسوفان تحلیلی می‌کنند، با کارهای پاره‌ای از فیلسوفان قاره‌ای، اشتراکاتی دارد. روزگاری که رسالهٔ دکتری خود را می‌نوشتم، یکی دیگر از دانشجویان استادم، روی آثار مرلوپوتتی و ویتگنشتاین متأخر کار می‌کرد. هرچند، استاد من شاگرد مایکل دامت و یک فیلسوف تحلیلی تمام‌عیار بود، اما نسبت به پاره‌ای از مباحثی که در سنت قاره‌ای مطرح شده است، گشوده بود و دربارهٔ آنها تأمل می‌کرد.

در مجموع، به نظر می‌رسد امروزه دیگر آن مخالف و احیاناً عداوتی که در دهه‌های گذشته میان این دو نحله فلسفی وجود داشت، کم‌رنگ شده است.

یعنی، نظر شما این است که مانند بسیاری از بحث‌های آکادمیک و روشنفکری، بحث تقابل قاره‌ای تحلیلی هم خیلی دیر به ایران رسیده است و در حالی که این نزاع در غرب کم‌رنگ شده، تازه اینجا شعله کشیده است، درست متوجه شدم؟

می‌توان کم‌وبیش این‌گونه گفت اما تبیین‌هایی دیگری هم دارد. امروزه نیز در برخی از دپارتمان‌های فلسفه در انگلستان و استرالیا و آمریکا، بسیاری از فیلسوفان و فلسفه‌خواننده‌ها، با فلسفه قاره‌ای انسی ندارند، یعنی در آن حوزه کار نمی‌کنند اما این بدان معنا نیست که خصومت و عداوتی در کار باشد. از دانشگاه تورنتو که اکنون در آن مشغول به تحقیق هستم، مثال می‌زنم. اینجا در دپارتمان فلسفه، خصوصاً در دوره کارشناسی، دانشجویان دروس متعددی می‌خوانند که طی آن، هم با فلسفه تحلیلی آشنایی پیدا می‌کنند و هم با فلسفه قاره‌ای. برای مثال، هم دوره‌ای به نام «مقدمه‌ای بر آگزیستانسیالیسم» برگزار می‌شود که راجع به نیچه و هایدگر و سارتر و یاسپرس و فرانکل است، هم دانشجویان دوره‌هایی را در «فلسفه ذهن» و یا «فلسفه تحلیلی متقدم» می‌گذرانند که در این دوره تمرکز بیشتر بر آثار راسل، ویتگنشتاین، فرگه و مور است. در واقع، می‌خواهم بر این نکته تأکید کنم که اعضای هیئت علمی که در دو سنت تحلیلی و قاره‌ای تربیت یافته‌اند، از مرحله خصومت با یکدیگر گذشته‌اند و به‌رغم تفاوتی که در حوزه پژوهشی آنها وجود دارد و فی‌المثل هنوز مباحث آگزیستانسیال در فلسفه قاره‌ای قوی‌تر است اما فیلسوفان علاقه‌مند به هر یک از این دو نحله در کنار هم کار می‌کنند و تلخی و عداوتی در میان آنها وجود ندارد. این بخت را داشتیم که در دپارتمان فلسفه دانشگاه واریک، نیمی از اعضای هیئت علمی، متوغل در فلسفه قاره‌ای بودند و نیمی دیگر در فلسفه تحلیلی تخصص داشتند. من در کلاس‌های هر دو گروه شرکت می‌کردم و با اساتید آن گفتگو می‌کردم. در انگلستان، فلسفه تحلیلی در دپارتمان‌های فلسفه غالب است اما در دانشگاه واریک و یکی دو دپارتمان فلسفه دیگر، فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی در کنار هم پیش می‌روند. خاطرم هست که در کلاس استادی که هستی و زمان تدریس می‌کرد، شرکت می‌کردم. هرچند، وی پژوهشگر هایدگر بود و انس بسیاری با فلسفه او داشت، به‌صراحت می‌گفت: هایدگر اشتباهات سیاسی بزرگی چون پذیرفتن ریاست دانشگاه فرایبورگ یا لو دادن دانشجویان یهودی و... کرد که اسنادش هم منتشر شده است اما این امر چیزی از عظمت فلسفی وی کم نمی‌کند. این

خاطره را از این جهت نقل کردم که تأکید کنم مواجهه یک متخصص هایدگر با آنچه از هایدگر برجای مانده، یک مواجهه عینی و غیرایدئولوژیک بود؛ وی نمی‌خواست احياناً تکلفی به خرج دهد و هایدگر را تطهیر کند. او معتقد بود که بحث‌های سیاسی و تاریخی به جای خود؛ بحث‌های فلسفی هم به جای خود و نباید این دو را با یکدیگر آمیخت و احکام یکی را به دیگری تسری بخشید. بنابراین، باید نزاعی را که در دهه‌های نخست قرن بیستم رخ داد، در سیاق خود در نظر گرفت و فهمید. چنان که درمی‌یابم، امروزه از آن فضا فاصله گرفته‌ایم و بحث‌ها سمت و سوی تخصصی‌تر و معرفتی‌تری پیدا کرده است.

بعضاً گفته می‌شود که فلاسفه و اندیشمندانی که در ایران مطرح می‌شوند، در اروپا و کشور خودشان مهجور و بی‌اهمیت هستند؛ برای مثال، آقای رسول نمازی که دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی در فرانسه هستند، چندی پیش در وبلاگ خود نوشته بودند که به برخی از متفکران چون فوکو و دلوز که در ایران خیلی اهمیت دارند، در فرانسه توجهی نمی‌شود و یا جواد طباطبایی در مراسمی که سال ۹۲ به مناسبت روز جهانی فلسفه در مؤسسه «پرسش» برگزار شد، به عادت مألوف در طعنه‌ای که به یکی از روشنفکران چپ داشتند، فیلسوفانی چون آگامبن و بدیو را فاقد اهمیت شمردند. بنابر تجربه شما، هنگامی که برای ادامه تحصیل به خارج از کشور رفتید، چنین پدیده‌ای را مشاهده کردید که برای مثال، از یک فیلسوف درجه چندم در ایران کتاب‌های زیادی ترجمه شده، مورد اقبال باشد اما فیلسوفی که در دانشگاه‌ها و محافل آکادمیک و روشنفکری غرب از اهمیت زیادی برخوردار است، در ایران مغفول مانده باشد؟ در مورد مسائل و موضوعات چگونه؟

برخی از مواقع، در ایران ایده‌های فلسفی و آراء فیلسوفان جدید بدل به مُد می‌شود. گویی آخرین سخنان و ایده‌ها باید هرچه زودتر وارد بازار بشود چون به روزتر است، مانند آخرین مدل‌های ماشین و یا گوشی‌های موبایل که وارد بازار می‌شود و افراد خود را به روز می‌کنند. عده‌ای به خطا چنین تصویری دارند. ممکن است کسانی که مفتون ظواهر می‌شوند و در پی مُد فلسفی هستند، با شنیدن سخنان تازه به وجد آیند اما اهل نظر می‌دانند که در وادی فلسفه، آنچه اهمیت دارد، استدلالی است که له مدعیات اقامه می‌شود، نه قدمت زمانی و مکانی مدعا و استدلال. راجع به آگامبن و دلوز که شما اشاره کردید، با فضای فلسفی فرانسه آشنایی زیادی ندارم اما دیده‌ام که در دانشگاه تورنتو در دوره‌های فوق لیسانس و دکتری وقتی که «نظریه سیاسی» تدریس می‌شود،

چند جلسه‌ای هم به آگامین و دلوز پرداخته می‌شود؛ حتی در برخی از این کلاس‌ها هم حاضر شده‌ام. در عین حال، باید به خاطر داشت که آنها به لحاظ فلسفی، همانند فیلسوفان بزرگی چون کانت، هگل، هایدگر و ویتگنشتاین اهمیت ندارند.

نکته دیگر اینکه خوشبختانه تاکنون آثار متعددی از فیلسوفان کلاسیک به فارسی ترجمه شده است. می‌توان درباره کیفیت ترجمه‌ها گفتگو کرد و برخی از آنها را ارزیابی انتقادی کرد. امیدوارم این کار بیشتر در میان ما رواج یابد و به رأی‌العین دریابیم که عالم فلسفه، عالم مُد نیست. اگر یک یا چند فیلسوف، به خوبی خوانده شود و ادبیات اولیه و ثانویه خوبی حول و حوش آنها تولید شود، بار ما بار می‌شود. مثلاً، پاره‌ای از آثار کلاسیک مانند آثار هگل به فارسی برگردانده شده است. از هستی و زمان هایدگر نیز سه ترجمه در دست است. خوشبختانه، ویتگنشتاین هم از این حیث بختیار بوده است و ترجمه من از رساله منطقی فلسفی پیش چشم اهل نظر قرار گرفته است. کاوش‌های فلسفی ترجمه نسبتاً قابل قبولی دارد، دیگر آثار ویتگنشتاین هم که به قلم مالک حسینی منتشر شده، ترجمه‌های بسیار خوبی هستند. اخیراً از آثار فیلسوفان کلاسیک تجربه‌گرا مثل هیوم، چند ترجمه به بازار آمده است. به نظرم لزومی ندارد که پایه‌پای سربرآوردن فیلسوفان جدید، از ژیزک و آگامین و امثال ایشان سخن به میان آوریم؛ خصوصاً اگر کسی برای خود رسالت روشنفکری قائل است. چنان‌که در برخی نوشته‌های خود آورده‌ام، از آنجایی که در جامعه‌های زندگی می‌کنیم که هنوز نهادهای مدرن در آن مستقر نشده‌اند، بیش از هر چیز باید در این مسیر حرکت کرد و در راه استقرار این نهادها تلاش کرد. در واقع در وضعیت کنونی، لف‌ونشر ایده‌ها و مسئله‌های پست‌مدرنیستی را به مثابه یک پروژه روشنفکری، رهگشا نمی‌دانم. نمی‌گویم که این مباحث در آکادمی‌ها و دانشگاه‌ها نباید طرح شود؛ اما اگر کسی رسالت روشنفکری برای خود قائل است و یک آکادمیسین صرف نیست، فکر نمی‌کنم که از طرح این مقولات بتوان در شرایط کنونی، بهره بسیار برد. دلیل این امر نیز روشن است؛ تمام آنچه موسوم به «پروژه ناتمام مدرنیته» است و تمام نقدهایی که به عقل مدرن وارد شده است، ناظر به جوامعی است که در آنها نهادهای مدرن جا افتاده است و عقل نقاد بر مسند تصویب نشسته است؛ چه نسخه عصر روشنگری و قرن هجدهمی آن و چه نسخه قرن نوزدهمی و بیستمی آن. اما جامعه ما که جامعه‌ای در حال گذار است، بیش از هر چیز محتاج جا افتادن نهادهای مدرن است. اگر کسی رسالت روشنفکری برای خویش قائل است و در اندیشه بسط ایده‌های پست‌مدرنیستی است، مسیر را اشتباه می‌رود. مشکل ما در کشور، نهادینه نشدن پارلمان، نهادینه نشدن قانون، نهادینه نشدن سازوکار دموکراتیک و برخی از اموری است که از مقتضیات جوامع مدرن است. اکنون قریب به چهار سال است که

در آمریکای شمالی زندگی می‌کنم؛ قبلاً هم چندسالی در اروپا و انگلستان زیسته‌ام. در این سال‌ها، به رأی‌العین دیده‌ام که مختصات فرهنگی معرفتی این جوامع با جامعه ما فرسنگ‌ها فاصله دارد؛ باید در اندیشه صورت‌بندی مسئله‌های خود و به دست دادن راهکارهایی برای آنها باشیم، نه برای مسئله‌نماها. در جوامعی مثل انگلستان و کانادا که اولاً از لحاظ اقتصادی و معیشتی با ما فاصله بسیار دارند و ثانیاً، حقوق بنیادی انسان‌ها به‌نحوی اکثری حفظ شده است و نهادینه گردیده؛ البته، برخی اندیشمندان نقدهایی به عقلانیت و نهادهای مدرن دارند که در جای خود خیلی هم خوب است اما در کشور ما که فاقد چنین مقدماتی است، باید روی همین امور انگشت تأکید بنهیم. مسائل جوامعی چون کانادا، انگلستان، آلمان، سوئد، دانمارک و... که رفاه و حداقل‌های زندگی در آنجا نهادینه شده است و حقوق بنیادین انسانها تأمین شده، با مسائل ما قابل قیاس نیست. یادمان باشد که شکل‌گیری این نهادها جملگی محصول عقل مدرن بوده است و اکنون که این نهادها شکل گرفته، البته نواقص و مشکلاتی هم پدید آمده است؛ در واقع، کدام دیکته نوشته شده‌ای است که غلط نداشته باشد؟ طرح معضلات و نواقص ایده‌هایی نظیر جهان‌شمولی عقل مدرن و به قول هابرماس «پروژه ناتمام مدرنیته»، معطوف به مسائل آن جوامع بوده است. اتفاقاً متفکران غربی هم نیامدند مسائل کشورهای آفریقایی یا آسیای شرقی را برگیرند؛ بلکه، در دل سنت خود بالیدند و گیر و گرفت‌های آن را هم تجربه کردند؛ ما هم باید مشکلات خود را حل کنیم. بازهم تأکید می‌کنم که مشکل اساسی ما عدم نهادینه شدن اولیات است؛ هنگامی که این اولیات محقق شد و این نهادها بالید، می‌توان از آنها هم انتقاد کرد. آنچه باید در دستور کارمان باشد، بازخوانی انتقادی سنتِ پس‌پشت است، نه پرداختن به مسئله‌های وارداتی. برخی از نکاتی که در سالیان اخیر با وام کردن ایده‌های پست‌مدرنیستی طرح شده، اگر به نیت تقریر ایده‌های روشنفکرانه بوده باشد، به نظرم راهی به جایی نمی‌برد.

هم‌اکنون در حوزه فلسفه تحلیلی چه مسائلی بیشتر مورد توجه فیلسوفان و متفکران است؟

اگر بخواهم از اصطلاحات فنی مثال بزنم، امروزه اصطلاح «هنجارمندی» (normativity) در فلسفه تحلیلی جدید خیلی به کار می‌رود؛ درحالی‌که، این اصطلاح قبلاً نبوده است و امروزه نیز فقط در حوزه فلسفه اخلاق به کار نمی‌رود بلکه در حوزه فلسفه ذهن، فلسفه زبان و... هم به کار بسته می‌شود. باز از دیوید میلر نقل کنم. خاطریم هست که از این اصطلاح گله‌مند بود و می‌گفت که ویتگنشتاین حتی یک بار هم آن را به کار نبرده است اما شارحان او مثل نقل و نبات، «هنجارمندی» را در هر سیاقی به کار

می‌برند. در واقع، پاره‌ای از این اصطلاحات فلسفی جدید، بر اثر پیشرفت و بسطی که در ایده‌ها و مفاهیم پدید می‌آید، بر ساخته می‌شوند.

موضوعات هم که عرض عریضی دارد و اکنون نمی‌توانم دقیقاً بگویم که کدام مسئله و موضوع بیشتر مطرح است چون با شاخه‌های مختلف فلسفی مواجه هستیم. فیلسوفان اخلاق به برخی از موضوعات می‌پردازند و فیلسوفان زبان به مسائل دیگری و... اما در فلسفه اخلاق که سال‌هاست در آن کار می‌کنم، می‌توانم بگویم که مسائل کاربردی، چون اخلاق محیط زیست، اخلاق پزشکی و پروژه‌های مشترکی که در آنها یک فیلسوف، یک روان‌شناس و یک متخصص امور پزشکی شرکت دارند، خیلی جدی‌تر شده است. نهادهای مختلفی هم در این زمینه فعالیت می‌کنند؛ مثلاً، در دانشگاه تورنتو، مرکزی برای مطالعات اخلاق ایجاد شده است. در برخی جلسات آن شرکت کرده‌ام و دیده‌ام که هم موضوعات کاملاً فلسفی در آنجا به بحث گذاشته می‌شود، نظیر اینکه «چرا باید اخلاقی بود» و هم مسائل کاربردی. در مجموع، به نظر می‌رسد که در این حوزه‌ها، شوق و علاقه بیشتری به مباحث انضمامی و کاربردی دیده می‌شود. عده‌ای هم به نحو تخصصی روی موضوعات و مباحث فلسفی کار می‌کنند. به عنوان مثال، کسی که پژوهشگر کانت یا هایدگر یا ویتگنشتاین است، مرتب ادبیات این بحث را می‌بیند و در ارتقاء بخشیدن بدان مشارکت و مساهمت می‌ورزد. آخرین باری که در کنفرانس سالانه ویتگنشتاین در وین شرکت کردم، سال ۲۰۱۲ بود. در آنجا می‌دیدم که برخی از ویتگنشتاین پژوهان مهم که از سراسر دنیا گرد هم آمده بودند، به دقت رصد می‌کردند تا دریابند که در زمینه مطالعاتی آنها چه مطالبی طرح شده است؛ فی‌المثل، راجع به شأن منطقی و اخلاق و ریاضیات در رساله منطقی فلسفی و یا چگونگی شکل‌گیری آثار اصلی از روی دست‌نوشته‌های ویتگنشتاین و... این امور در زمره فعالیت‌هایی است که پژوهشگران این حوزه‌ها انجام می‌دهند.

به نظر می‌رسد که فیلسوفان تحلیلی به نوعی مخالف فلسفه هستند و فلسفه آنها برای توجیه علم است و حتی برخی پرسش‌های اصیل فلسفی را بی‌معنا می‌دانند، این طرز تلقی درست است؟

اولاً، موردی که شما می‌فرمایید مربوط به اوایل قرن بیستم است؛ در آن زمان نیز، همه فلاسفه تحلیلی این گونه نبودند. مشخصاً حلقه وین را منظور دارید که قائل به «اصل تحقیق‌پذیری» بودند و درک ویژه‌ای از رابطه میان علم و فلسفه داشتند. در میان آباء فلسفه تحلیلی، فرگه و ویتگنشتاین متقدم هم همین نظر را درباره رابطه میان علم و فلسفه داشتند اما در همان روزگار، راسل این‌گونه نبود و علم و فلسفه را در امتداد یکدیگر

می‌دید. بعد از راسل، کواین هم در نیمه‌های قرن بیستم بر همین نهج گام نهاد و پیش رفت.

ثانیاً، در دهه‌های اخیر قصه عوض شده است و طشت پوزیتیویسم منطقی از بام برافتاده است و کثیری از فیلسوفان تحلیلی دیگر این چنین فکر نمی‌کنند. از مقاله «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» که کواین در نقد پوزیتیویسم منطقی در ۱۹۵۰ نوشت، بگیرید تا کارهای متأخری که فیلسوفان کرده‌اند. از این رو، بی‌معنا بودن دعاوی متافیزیکی و دعاوی دینی، وضعی است که مخالفان و منتقدان متعددی دارد. امروزه، در حوزه فلسفه دین، فیلسوفانی چون جان هیک، ریچارد سوئین‌برن، آلوین پلاتینگا و ویلیام آلتون ظهور کرده‌اند که خدا باورند و بحث‌های فلسفی خود درباره تجربه دینی، حجیت معرفت‌شناختی دعاوی دینی، نسبت میان عقل و وحی و تصورات مختلف از خدا را طرح کرده‌اند و آثار متعددی نیز در این زمینه منتشر کرده‌اند. مسائلی که طرح کردید، متعلق به اوایل قرن بیستم است و اکنون دیگر محوریت ندارند. فیلسوفانی هستند که هنوز چنین باورهایی دارند، اما تا جایی که می‌دانم، این نگرش در سنت فلسفه تحلیلی دیگر محوریت و مرکزیت ندارد.

نظر شما درباره تقابل و نزاع تحلیلی قاره‌ای در داخل کشور چیست؟ آیا تقابل سروش داوری در دهه ۶۰ و ۷۰ متأثر از تقابل تحلیلی قاره‌ای بود؟

در دهه شصت شمسی اختلاف رأی فلسفی وجود داشت، بدین معنا که این دو اندیشمند در دو سنت فلسفی مختلف تربیت یافته بودند اما تصور می‌کنم سیاست فلسفه را تحت الشعاع قرار داد و مسئله خیلی سیاسی شد. عده‌ای خصوصاً از در عناد و ستیزه‌جویی با پوپر درآمدند، به این عنوان که او را نماد لیبرالیسم و دموکراسی و مقولاتی از این دست می‌دانستند؛ این ماجرا تا اواخر دهه هفتاد برقرار بود. از دهه هشتاد به این سو، مسئله رنگ و بوی دیگری پیدا کرد؛ به این ترتیب که آثار کلاسیکی از فیلسوفان قاره‌ای ترجمه شد؛ مثلاً، هستی و زمان هایدگر با سه ترجمه در دهه هشتاد وارد بازار شد و یا آثاری از فیلسوفان مکتب فرانکفورت و... و خوشبختانه، سمت و سوی بحث‌ها فلسفی تر شد اما در دهه شصت و هفتاد مباحث کلاً رنگ و بوی سیاسی داشت. همان‌طور که می‌دانید، کار سیاسی دو معنا دارد. اگر از کسانی چون مراد فرهادپور بپرسید، ایشان به اقتضای آدورنو و مکتب فرانکفورت، دایره «امر سیاسی» را وسیع می‌دانند و کثیری از کنش‌های انسانی را سیاسی می‌انگارند اما این معنای از امر سیاسی با آن امر سیاسی که در اینجا مطمح نظر است، فرق می‌کند که سیاست به معنای سیاست روزمره است. در دهه شصت، مسئله سیاست روز برای از میدان به در کردن

یک جناح و طرز فکر بود. برخی از روزنامه‌ها و ارگان‌ها مثل روزنامه کیهان نیز پشت سر این سخنان قرار گرفتند و این ایده‌ها برای تخفیف سازوکار دموکراتیک و فحش دادن به غرب و آن را نماد اومانیسیم، اباحه‌گری و نفسانیت دانستن به استخدام درآمدند. این نزاع آن قدر که درمی‌یابم اولاً و بالذات سیاسی بود، نه معرفتی. واقعاً هنوز هم برایم قابل فهم نیست که چگونه کسی می‌تواند با فیلسوفی که نه هم‌وطن اوست و نه کاری با او داشته، عناد بورزد! به‌راستی، پاره‌ای از فحش‌ها و دشنام‌هایی که داوری به پوپر داده است، حیرت‌آور است. شخص با یک فیلسوف نهایتاً می‌تواند اختلاف رأی داشته باشد، اما فحش و دشمنانم برای چه؟ چند جا هم گفته است که پوپر فیلسوف مهمی نیست. همدل نبودن با ایده‌های فلان فیلسوف و یا منزلت زیادی برای بهمان فیلسوف قائل نبودن، برایم قابل فهم است اما ناسزا گفتن به یک فیلسوف را واقعاً نمی‌توانم هضم کنم.

خوشبختانه، امروزه این امور به محاق رفته است و دیگر این گونه بحث و فحش‌ها خریداری ندارد و به جای آن، مباحثی ره‌گشا و جدی طرح شده است. آثار متعددی که چه در سنت تحلیلی و چه در سنت قاره‌ای در این چند سال منتشر شده، کمک کرده است تا مباحث در سطح جدی‌تری طرح شود، نه به‌صورت ایدئولوژیک و سیاسی.

تقابل کنونی سیدجواد طباطبایی را (که تحصیل کرده سنت قاره‌ای است)، با روشنفکری دینی (خصوصاً آقای دکتر سروش) که بیشتر متمایل به فلسفه تحلیلی است، تا چه اندازه متأثر از تقابل تحلیلی قاره‌ای می‌دانید؟

انصافاً، سیدجواد طباطبایی آثار متعددی چاپ کرده، زحمت زیادی کشیده است؛ هرچند، چنان‌که در مقاله «فردید دوم؟» هم آورده‌ام، زبان تند دارد و در نوشته‌های خویش عمرو و زید را تخفیف بسیار می‌کند. متأسفانه، پاره‌ای از مریدان وی هم بر همین نهج و سیاق طی طریق می‌کنند. پس از انتشار مقاله «فردید دوم؟» حملات تندی به من کردند. مدتی پیش، داریوش آشوری به من گفت: وقتی که مطالب مریدان سید جواد را خواندم، حیرت کردم؛ فکر می‌کردم دوران چنین کارهایی گذشته است اما گویی در عالم نظر و روشنفکری، برخی افراد همانند نوجه‌های جاهل‌های قدیم به میدان می‌آیند و رفتارهای تند و سبک‌سرانه‌ای از ایشان سر می‌زند. طباطبایی محقق و متتبع است اما مشخصاً و مصداقاً درباره فلسفه هگل، مطلب زیادی از وی منتشر نشده است؛ برای همین در آن مقاله درباره ایشان نوشتم: آشنای با فلسفه هگل. مشهور است که وی هگلی است و زیاد از افراد ایراد گرفته است اما درباب هگل کمتر کار ایجابی کرده‌اند. درعین حال، به نظرم نسبت به دکتر داوری، خصوصاً داوری پس از

انقلاب، کارهای ایشان جدی‌تر و محققانه‌تر است. علاوه بر این، در دهه شصت و هفتاد شمسی، با اینکه دکتر داوری از آن‌گونه سخنان مواهبی نصیب برد ولی دکتر طباطبایی از دانشگاه اخراج شد.

اما مسئله‌ی وی با روشنفکری دینی و جریان اصلاح دین: ایشان نه تنها با سروش که با بازرگان و شریعتی هم مشکل دارد و بر این باور است که این کندوکاوها راهی به جایی نمی‌برد. درعین‌حال، فکر نمی‌کنم پروژه‌ی ایشان ره‌گشا باشد و راهی به جایی برد. آن‌قدر که دریافته‌ام نهایتاً لب سخن طباطبایی این است که ما غربی نشده‌ایم، اتفاق بدی افتاده که غربی نشده‌ایم و نمی‌توانیم هم غربی بشویم. متوجه نمی‌شوم که چگونه بدون بازخوانی سنت می‌توان مفردی یافت و راهی به جایی گشود؟ به نظرم، مفاهیمی چون «تصلب سنت» و «امتناع اندیشه» در آثار او ره‌گشا و بصیرت‌زا نیست. در مقابل، بازخوانی انتقادی سنت ایرانی اسلامی در این میان بار ما را بار می‌کند. درست است که هر نظام فکری نواقص و محدودیت‌هایی دارد، برخی نیندیشیده‌ها دارد اما این سخن که سنتی بالمره متصلب شود و پیش نرود و یا اندیشیدن در آن ممتنع شود، ناموجه و فرو نهادنی است. از این‌رو، پروژه‌ی اصلاح دینی متوقف بر بازخوانی انتقادی سنت دینی است و به تصلب سنت باور ندارد و برای انجام این امر مهم از تمام مؤلفه‌ها و ابزار معرفتی مدد می‌گیرد.

آقای مرتضی مردیها، یدالله موقن و تا حدودی علی میرسپاسی آشکارا با سنت فلسفه قاره‌ای و به‌خصوص فلسفه هایدگر مخالفند و آن را برای ایران کنونی مضر می‌دانند. نظر شما درباره‌ی پروژه فکری این افراد چیست؟ نظرتان درباره‌ی اثر فلسفه‌های روان‌گردان، نوشته‌ی دکتر مردیها چیست؟ نظرتان درباره‌ی ترویج فلسفه قاره‌ای و به‌خصوص هایدگر در ایران چیست؟

آقای موقن بیشتر مترجم‌اند و از وی جز ترویج ایده‌های کاسیرر از طریق ترجمه، کمتر کار تألیفی دیده‌ام. ایشان با ترجمه‌ی عصر روشنگری، نوشته‌ی ارنست کاسیرر، خدمتی به جامعه فلسفی و روشنفکری ما کرده‌اند، توفیق داشته‌ام این کتاب را با ترجمه‌ی وی تدریس کنم. دکتر میرسپاسی تحت تأثیر فلسفه پراگماتیستی ریچارد رورتی هستند. افزون بر آثاری که از او به فارسی منتشر شده، کار اخیر ایشان در ۲۰۱۴ را که در حوزه‌ی جهان اسلام نگاشته شده است و معطوف به نقد کسانی چون طلال اسد است، خوانده‌ام. وی با فلسفه قاره‌ای مشکلی ندارد اما با روایت‌های ایدئولوژیک از فلسفه قاره‌ای در مشرق زمین خصوصاً ایران مخالف است. همچنین، معتقد است که ما روشنفکرانی داریم که روایتگر یأس هستند و روشنفکرانی که روایتگر امیدند. درعین‌حال، معتقد

است که ما باید به سمت نهادینه شدنِ نهادهای مدرن حرکت کنیم؛ قرار نیست بحث و فحص فلسفی زیادی در این باب صورت گیرد. وی از این جهت با طباطبایی و آرامش دوستدار و برخی دیگر از اهالی فلسفه که مسائل پیرامونی را قویاً فلسفی می‌بینند، درمی‌پیچد و آراء ایشان را نقد می‌کند. در این باب، با دکتر میرسپاسی همدلم و پروژۀ ایشان را جدی و رهگشا می‌دانم؛ بدین معنا که مسئله اصلی ما عدم تحققِ نهادهای مدرن است. در عین حال، در پیچیدن با فلسفه قاره‌ای را در آثار وی چندان برجسته نمی‌بینم؛ او بیشتر با روایت‌های بومی این فلسفه‌ها مخالف است. در مورد دکتر مردیها هم چون فلسفه‌های روان‌گردان را نخوانده‌ام، نمی‌توانم اظهار نظر کنم. میرسپاسی، همدلی بسیاری با پراگماتیسم آمریکایی دارد؛ در عین حال، مردیها بیشتر به سنت تجربی انگلیسی علاقه‌مند است.

شخصاً در مقام تخفیف و ستیزه‌جویی با فلسفه قاره‌ای نیستم؛ بیشتر همزیستی مسالمت‌آمیز این دو نحله فلسفی با یکدیگر را می‌پسندم؛ از در ستیز درآمدن فایده‌ای ندارد. نکات نغزی در آثار فیلسوفان قاره‌ای پیدا می‌شود، همان گونه که در آثار فیلسوفان تحلیلی یافت می‌شود. همان‌طور که فلسفه تحلیلی به حلقه وین قابل فروکاستن نیست، فلسفه قاره‌ای هم به ایده‌های فاشیستی سربرآورده از فلسفه هایدگر قابل فروکاهش نیست. لویناس که علاقه زیادی به او دارم، یک متفکر فرانسوی از سنت قاره‌ای است. در آثار هایدگر هم پاره‌ای نکات نغز وجود دارد؛ به نظرم نباید دچار «مغالطه گنه و وجه» شد و همه ابعاد یک مسئله را به یک وجه آن فروکاست. می‌شود مارکسیسم منتهی به لنینیسم را نقد کرد؛ در عین حال، در آثار مارکس، خصوصاً مارکس جوان، به خصوص مبحث الیناسیون بصیرت‌های خوبی یافت می‌شود؛ اخیراً کتابی از اریک فروم را درباره مارکس جوان با لذت خواندم. استالینیسم شکست خورده اما ایده‌های سوسیالیستی هنوز رخت برنسته است و در نظام سوسیال دموکراسی بازتولید شده است. از قضا، من با لیبرالیسم عنان گسیخته که با کاپیتالیسم عجین شده، بر سر مهر نیستم. در کشورهایی که دولت رفاه بر سر کار است، نظیر کشورهای اسکاندیناوی، بین آزادی فردی و رفاه اجتماعی، به نحو قابل قبولی جمع شده است.

با آنکه فردید و فردیدی‌ها (به واسطه هانری کربن)، از اولین معرفان هایدگر به ایرانیان بودند، اما تقریباً هیچ کدام از کتاب‌ها و مقالات وی را ترجمه نکرده‌اند. اما طی دهه هشتاد به بعد، افرادی نظیر سیاوش جمادی و بیژن عبدالکریمی و به تازگی پرویز ضیاء‌شهبانی به ترجمه و ترویج فلسفه هایدگر در ایران می‌پردازند، نظر شما در این باره چیست؟

به نظرم در بسط و ترویج و نهادینه شدن ایده‌های هایدگر خدمت می‌کنند که در جای خود خوب و ره‌گشاست. فراموش کردید نام دکتر رشیدیان را ببرید؛ ایشان هم در حوزه ترجمه و تألیف در شاخه پدیدارشناسی خیلی کار کرده، زحمت کشیده است. همچنین دوست گرامی دکتر مسعود علیا که در ترجمه و ویرایش برخی از این آثار فلسفی تلاش زیادی کرده‌اند. هرچه این کارها بیشتر انجام شود، از آن فضای ایدئولوژیک بیشتر فاصله می‌گیریم.

وضعیت آموزش فلسفه تحلیلی در ایران امروز و اقبال به آن را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

مدتی است که ایران نیستم و بیشتر آنچه عرض می‌کنم، برآمده از تجربه من در پنج سال تدریس در ایران و ارتباطاتی است که در این مدت از طرق مختلف با دانشجویان و همکاران داشته‌ام و صحبت‌هایشان را شنیده‌ام و نوشته‌هایشان را خوانده‌ام. خوشبختانه، آموزش فلسفه تحلیلی جدی‌تر شده است و برخی از همکاران ما که از فرنگ بازگشته‌اند و فارغ‌التحصیل این رشته‌ها هستند، به‌طور خیلی جدی در این حوزه مشغول به کار هستند و آثار متعددی که منتشر می‌شود به بسط و نهادینه شدن ایده‌های فلسفه تحلیلی کمک می‌کند. شخصاً، گام‌های خردی در این میان برداشته‌ام؛ مقالات دو اثر سکوت و معنا و زبان و تصویر جهان‌ناظر به مؤلفه‌های مختلف فلسفه ویتگنشتاین نگاشته شده است. همچنین، آثار امر اخلاقی، امر متعالی، درس گفتارهایی در فلسفه اخلاق و عام و خاص در اخلاق معطوف به مباحث فلسفه اخلاق، فلسفه زبان و فلسفه دین در سنت تحلیلی است. ترجمه و شرح من از رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین هم که منتشر شد. از آنجائی که می‌بینم و می‌دانم عده‌ای به‌نحو جدی در حوزه فلسفه‌ورزی فعالیت می‌کنند، نسبت به آینده خوش‌بینم. درعین حال، باید حواسمان باشد که فلسفه‌زده هم نشویم. ما در حوزه علوم انسانی به جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد ... هم نیاز داریم. همچنین، در جامعه باید بین فارغ‌التحصیلان علوم انسانی با دیگر رشته‌ها تعادلی وجود داشته باشد و علاقه‌مندان از همان ابتدا بدانند که بازار کار این رشته‌ها رونق چندانی ندارد یا همانند دیگر رشته‌ها، خصوصاً رشته‌های علوم پزشکی و مهندسی نیست. طی این سال‌ها افراد متعددی که پزشک، داروساز، مهندس و ... بوده‌اند، نظر مرا درباره تحصیل در رشته‌های علوم انسانی هم جويا شده‌اند. همیشه به آنها گفته‌ام که قصه معیشت و شغل را جدی بگیرید، چون پیدا کردن شغل در این رشته‌ها کار ساده‌ای نیست و کوشیده‌ام که وضعیت سختی کار و معیشت در این رشته‌ها را چه در داخل و چه در خارج از کشور برایشان توضیح دهم. درعین حال، کسانی که سودایی در سر

دارند و عشقی وافر در دل، از این سنخ محاسبات نمی‌کنند و در جهت تحقق «افسانه شخصی» خویش روان می‌شوند و به تفلسف می‌پردازند.

اجازه بفرمایید از اینجا به بعد بر روی کارهای شما تمرکز کنیم. همان‌طور که اشاره کردید پس از چندسال شاهد انتشار ترجمه شما از رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین بودیم. درباره این ترجمه و شرح توضیحی بدهید. آیا در آینده ترجمه آثار دست‌اول فلاسفه تحلیلی به‌خصوص ویتگنشتاین را در دستور کار دارید یا خیر؟

هم‌زمان که رساله منطقی فلسفی را ترجمه می‌کردم، به کار نوشتن شرح هم مشغول بودم؛ شرحی که محصول پنج سال تدریس تراکتاتوس و همچنین شرکت در کنفرانس‌های فلسفی متعدد در انگلستان و اتریش بود. بالغ بر سی‌چهل نشست با دوست عزیزم مالک حسینی داشتیم و در این جلسات، ترجمه من از متن انگلیسی با متن آلمانی تطبیق داده شد. امیدوارم که این اثر فلسفی به کار فلسفه‌پژوهان عموماً و ویتگنشتاین‌پژوهان خصوصاً بیاید. فعلاً، کار دیگری در دست ترجمه ندارم. در زمینه تألیف، پروژه نوشتاری دیگری در دست دارم که هروقت به سرانجام رسد، ممکن است ترجمه کتاب فلسفی کلاسیک دیگری را در دست گیرم.

در دیباچه‌ای که بر ترجمه نواب مقربی از اثر تکامل فلسفی من راسل نگاشتید، آورده‌اید که موسسه «معرفت و پژوهش» قصد ترجمه آثار فلسفه تحلیلی را دارد، این طرح به کجا رسیده است؟

چنان‌که مستحضرید، چندسالی است که ایران نیستم؛ در این مدت، این پروژه پی گرفته نشده است. ایامی که ایران بودم، اخلاق بدون هستی‌شناسی از هیلاری پاتنم به قلم دکتر مسعود علیا، همچنین کتابی در حوزه فلسفه ذهن به قلم دکتر حسین شیخ‌رضایی و کتابی در حوزه معنای زندگی توسط دکتر اعظم پویا، ترجمه و منتشر شد. ان‌شاء‌الله اگر عمری باشد و تدبیر موافق تقدیر افتد و به ایران بازگردم، مؤسسه «معرفت و پژوهش» این پروژه را از سر می‌گیرد.

جناب فردید که از هایدگر ترجمه‌ای ندارند اما نماینده فلسفه تحلیلی یعنی منوچهر بزرگمهر که معاصر با آقای فردید بود، ترجمه‌هایی را از بعضی آثار فلاسفه تحلیلی مثل مسائل فلسفه از راسل و یا زبان، حقیقت و منطق از اثر به دست دادند، ترجمه‌های آقای بزرگمهر را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آقای ضیاء

موحد یک بار اشاره کردند که هر جا بحث کمی پیچیده می‌شود، ایشان به خطا می‌افتند.

من تطبیق نداده‌ام ولی ترجمه‌های روانی هستند، اما سخن دکتر موحد هم می‌تواند موجه باشد. به‌رحال، ایشان فلسفه نخوانده بودند؛ در برخی از صفحات متن که بحث فنی می‌شود، اگر کسی با مباحث فلسفی به‌نحو جدی آشنا نباشد و تحصیل کرده این حوزه‌ها نباشد، علی‌الاصول می‌تواند بلغزد. شما از آقای بزرگمهر بگذرید که البته خدمتی کرد و آثاری را به زبان فارسی برگرداند و جزء پیش‌گامان ترجمه در این حوزه بود، حتی فلسفه‌خوانده‌ای چون مرحوم محمود عبادیان هم وقتی سراغ ترجمه رساله منطقی فلسفی رفت، چون در حوزه فلسفه تحلیلی تحصیل نکرده بود و با اصطلاحات فنی این سنت فلسفی آشنا نبود، واژه object را «موضوع» معادل‌گذاری کرده بود که ترجمه غلطی است و متضمن غفلت از شأن هستی‌شناسانه این اصطلاح و نسبت آن با state ، thing ، totality of fact ، of affairs و مقولاتی از این دست در نظام فلسفی ویتگنشتاین متقدم است. وقتی پای به درون متون کلاسیک می‌گذاریم و حتی آثار ثانویه‌ای که درباب این متون نوشته شده است، در مواردی که بحث تخصصی می‌شود، اگر کسی پیشینه معرفتی لازم را نداشته باشد، ممکن است بلغزد. درباره مرحوم بزرگمهر، چون شخصاً متون را مقابله نکرده‌ام، نمی‌دانم که لغزیده‌اند یا خیر؛ اما موارد متعددی را دیده‌ام که خطا کرده‌اند، چون در این حوزه مهارت مکفی و آشنایی لازم را نداشته‌اند. مرحوم سهراب علوی‌نیا از این حیث نمونه موفقی است؛ ایشان هم انگلیسی خوبی می‌دانست، هم فارسی خوبی داشت و هم در حوزه فلسفه تحویل کرده بود؛ از این رو، دو کار خیلی خوب درباره فلسفه ویتگنشتاین را ترجمه کرد. امیدوارم از این دست کارها بیشتر منتشر شود؛ آثاری که در آنها مترجم، فارسی نوشتن را به‌خوبی بداند و درعین حال آشنایی مکفی با این مقولات و مباحث فنی داشته باشد و در این حوزه‌ها تحصیل کرده باشد؛ خصوصاً، وقتی که قصد دارد به سروقت ترجمه متون کلاسیک برود.

مدتی است که به بازخوانی آثار و میراث فکری متفکران و روشنفکران معاصر چون شریعتی، سروش، شایگان و مطهری مشغول بوده‌اید، به نظر خودتان ضرورت پرداختن به متفکران و روشنفکران و بازخوانی آثار ایشان برای ایران امروز چیست؟ آیا این کار برای نسل جدیدی که در آمریکا و کانادا زیست می‌کند، مفید است یا برای ایرانیان داخل کشور هم می‌تواند مفید باشد؟ این فعالیت‌ها اختصاصی به مخاطبان ساکن در آمریکای شمالی ندارد. ایمیل‌ها و پیام‌های بسیاری از داخل کشور راجع به این فایل‌های صوتی دریافت می‌کنم. بازخوانی

انتقادی آثار اندیشمندان، ره‌گشا، عبرت‌آموز و حکمت‌آموز است. دو سه سالی است که این پروژه را برای خود تعریف کرده‌ام و در کنار کار تحقیق و نگارش در حوزه فلسفه و دین و عرفان، در حوزه اندیشه معاصر، به بازخوانی میراث اندیشگی همت گمارده‌ام. بازخوانی آنچه تاکنون رخ داده، چراغ راه آینده است و به ما نشان می‌دهد که چه راه‌هایی را رفته‌ایم، چه راه‌هایی را قرار نیست برویم و با پای نهادن بر شانه غول‌ها بقیه مسیر را چگونه باید طی کنیم. چنان‌که درمی‌یابم، گریز و گزیری از این کار نیست و جز با بازخوانی همدلانه و انتقادی میراث گذشته، مسیر آینده مشخص و هموار نمی‌گردد. این کار، نوعی قدردانی از بزرگانی است که پیش از ما در این مسیر گام نهادند؛ درعین حال، متضمن درس آموزی از راهی است که طی شده است. باید دید مسئله‌های امروز ما تا چه میزان مسائل آنان بوده است؛ اگر پاسخی که داده‌اند، ره‌گشا است آن را برگزیم و در غیر این صورت آنها را فرو بنهیم و پاسخ نوینی عرضه کنیم. در اختیار کردن این پروژه، به تمام این مؤلفه‌ها عنایت داشته‌ام؛ یعنی، هم به قصد عبرت‌آموزی، هم واکاوی سیر تطور اندیشه‌ها و هم بهره گرفتن از آنها برای طی نکردن مسیر طی شده. به همین سبب، شخصیت‌های مهم و تأثیرگذار در حوزه اندیشه را از منظر خویش انتخاب کرده‌ام.

در حوزه شعر هم به سهراب سپهری و فروغ فرخزاد پرداخته‌ام. من متخصص ادبیات نیستم؛ درعین حال، با ادبیات کلاسیک و معاصر انس بسیار دارم و بیش از بیست سال است که مکرر در مکرر سهراب و فروغ را می‌خوانم. همچنین، آثار کلاسیک فارسی چون مثنوی، دیوان شمس، دیوان حافظ و بوستان و گلستان سعدی را. پرداختن من به سپهری و فروغ جنبه ادبی صرف ندارد بلکه از منظر آگریستانسبیل به این دو شاعر محبوب می‌پردازم. در اثر در سپهر سپهری، درباره مضامین آگریستانسبیلی که در شعر سهراب آمده، مثل غم، مرگ، امر متعالی، باد، باران و... نکاتی را مطرح کرده‌ام. همچنین، پروژه «طرحواره‌ای از عرفان مدرن» که چندسالی است بدان مشغولم، متأثر از ایده‌ها و اشعار سپهری است. علی‌ای حال، اینکه به این دو شاعر معاصر پرداخته‌ام، در راستای بخشی از پروژه فکری من است که همانا صورت‌بندی مؤلفه‌ها و مقومات سلوک معنوی در جهان رازدایی شده کنونی است. جهان من به جهان سهراب نزدیک‌تر است تا به جهان فروغ و با سپهری احساس همدلی وجودی بیشتری می‌کنم؛ درعین حال، فروغ را نیز دوست دارم؛ هم به لحاظ ادبی و هم به سبب دغدغه‌های ژرف انسانی که در اشعار او موج می‌زند. مقاله «ناتوانی دست‌های سیمانی: تأملی در اشعار و احوال فروغ فرخزاد»، محصول تأمل درازآهنگ من در اشعار اوست. «پاکی آواز آب‌ها» یعنی، عنوان مقاله‌ای را که در باب اصناف ایمان‌ورزی نوشته‌ام، از فروغ برگرفته‌ام. همچنین،

یکی از مصادیق شقّ چهارم ایمان‌ورزی که آن را «ایمان آرزومندانه» نامیده‌ام، اشعار دفتر «تولد دیگری» فروغ است. این امر را توضیح دادم تا مشخص شود که پرداختن به این دو شاعر هم ذیل فعالیت‌های اندیشگی من قرار می‌گیرد.

آیا شما و همفکران‌تان در جریان روشنفکری دینی، قصد انتشار مجله‌ای چون «کیان» یا «مدرسه» را در دولت جدید ندارید؟ و به نظر شما آیا فضا برای چنین کاری در دولت جدید فراهم آمده است یا خیر؟

فعلاً به نظر نمی‌رسد که فضا برای انتشار چنین نشریه‌ای مهیا باشد. اگر در دولت جدید مجالی فراهم شود، حتماً به انتشار آن همت خواهیم گمارد.

از بی‌مهری‌های «مهرنامه» و شخص آقای قوچانی باروشنفکری دینی بگوئید؟

پیش‌ازاین، دو مطلب در این باب نوشته‌ام: «به کجا چنین شتابان» و «در طریقت ما کافری است رنجیدن». نکاتی را که باید بگویم آنجا آورده‌ام؛ در مصاحبه‌ای هم که تحت عنوان «بازخوانی پروژه روشنفکری دینی» در یکی از سایت‌های داخل از من منتشر شد، بر آن نکات تأکید کردم. امیدوارم این دوستان از راهی که در پیش گرفته‌اند، بازگردند. وقتی مصاحبه آقای قوچانی و ابراهیم فیاض با یکی از خبرنگارهای را خواندم، عمیقاً برای قوچانی متأسف شدم. فکر نمی‌کردم کار به اینجا رسد که اصلاح دینی و حرکت‌های روشنفکرانه را با داعش و امثال‌ذلک مقایسه کنند. امیدوارم بیش از این، بر این نهج باطل پای نهند و پیش نروند. شرط انصاف و مروت نیست که وقتی جماعتی دستشان کوتاه است و امکان پاسخ گفتن ندارند، هر حمله‌ای را به ایشان منتشر کنید. البته انصافاً، برخی آثار خوب هم در «مهرنامه» چاپ می‌شود؛ معمولاً نسخه الکترونیک آن به دستم می‌رسد و بخش‌های متعددی از آن را می‌خوانم. امیدوارم که این سنخ مطالب مغرضانه و هتاکانه دیگر در این نشریه منتشر نشود. آنها می‌دانند که نمی‌توانند پاسخ نواندیشان دینی را چاپ کنند، درعین‌حال حملات تند معرفتی و غیرمعرفتی به ایشان را چاپ می‌کنند؟! این شرط پاسداشت اخلاق ژورنالیستی نیست. امیدوارم جماعت «مهرنامه» این مشی را فرو نهند و با منتقدان فکری خود، مواجهه عالمانه و غیرسیاسی کنند. هیچ‌یک از دوستان و همفکران ما مخالف نقد نیستند؛ روشن است که سخنان ما وحی مُنزل نیست اما حساب نقد از حساب تخفیف و توهین و پرونده‌سازی جداست. مواجهه سیاسی ممکن است به دردی بخورد اما ارزش معرفتی ندارد؛ برای خوش آمدن عمرو و زید ممکن است به کار آید اما در ترازوی تحقیق وزنی ندارد و نزد اهالی فرهنگ خریداری نمی‌یابد. در این مدت، پیام‌های متعددی در اعتراض به مشی

و مرام گردانندگان «مهرنامه» دریافت کرده‌ام. کار به جایی رسید که صدای جناب
مجتهد شبستری هم که انسان حلیم و متینی هستند، درآمد.

کارنامه ترجمه آثار فلسفی در ایران

به بهانه انتشار ترجمه رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین با دکتر سروش دباغ به گفت‌وگو نشستیم. نگاهی به سیر ترجمه آثار فلسفی در ایران به‌ویژه با رویکردی به حوزه متون فلسفه تحلیلی، بایدها و نبایدهای ترجمه در متون تخصصی فلسفی، نقش نقد در پیشبرد فرهنگ ترجمه و... از جمله موضوعات این گفت‌وگوست.

مرکب ترجمه متون فلسفی در ایران در مقطع تاریخ معاصر که طبق تقسیم‌بندی کارشناسان حدوداً از مشروطه تا امروز را شامل می‌شود مسیر پریچ‌وخمی را پشت سر گذاشته است و صرف‌نظر از اینکه این مسیر در کدام‌یک از مقاطع تاریخی به دست حاکمان، هموار یا ناهموار گشته است، ما امروز وارث مجموعه‌ای از متون ترجمه‌ای هستیم که با آزمون‌ها و خطاها و دشواری‌های بسیار فراهم آمده‌اند؛ هرچند، این آرزوی دیرینه که روزی در عرصه‌های علمی و به‌ویژه در حوزه علوم انسانی به آن اندازه از تولید فکر دست یابیم که بی‌نیاز از ترجمه شویم، همچنان به قوت خود باقی است اما به‌رحال، نمی‌توان با قائل شدن مرز جغرافیایی برای دستاوردهای فکری بشر، به کلی آنها را نادیده انگاشت.

ایده راه‌اندازی نهضت ترجمه که توسط مدیران فرهنگی دولت تدبیر و امید مطرح شده، اهالی فرهنگ و قلم را امیدوار کرده است که در آینده‌ای نزدیک، تحرکاتی جدی را به‌منظور سروسامان دادن به این حوزه شاهد باشند. خبرگزاری کتاب ایران «ایبنا»، به‌عنوان یکی از رسانه‌های تخصصی حوزه کتاب به سهم خود بر آن شد تا در گفت‌وگویی با دکتر سروش دباغ، به‌عنوان یکی از متخصصان حوزه فلسفه به ارزیابی و مرور کارنامه ترجمه‌ای کشورمان در یکی دو دهه اخیر بپردازد.

سروش دباغ که فارغ‌التحصیل دکترای داروسازی و همچنین دکترای فلسفه اخلاق با گرایش تحلیلی است، علاوه بر کار تدریس؛ ترجمه و تألیف چندین کتاب را در کارنامه علمی خود ثبت کرده است که از آن جمله می‌توان به ترجمه رساله منطقی

فلسفی ویتگنشتاین اشاره کرد. از دیگر آثار او، می‌توان به سکوت و معنا؛ امر اخلاقی، امر متعالی؛ عام و خاص در اخلاق؛ درسگفتارهایی در فلسفه اخلاق؛ زبان و تصویر جهان و ترنم موزون حزن اشاره کرد. همچنین، جدیدترین کتاب او با عنوان فلسفه لاجوردی سپهری که حاوی مقالاتی در حوزه سپهری‌پژوهی است، به تازگی توسط نشر «صراط» روانه بازار کتاب شده است.

به‌عنوان مقدمه، ابتدا بفرمایید که سیر ترجمه آثار فلسفی در ایران طی یکی دو دهه گذشته، چه در حوزه متون کلاسیک و چه در حوزه فلسفه‌های جدید را چگونه ارزیابی می‌کنید؟
منظورتان از متون کلاسیک دقیقاً چیست؟

منظورم آثار مربوط به دوران قبل از دکارت و پیش از عصر روشنگری است.
تصور می‌کنم ابتدا باید از اثر کلاسیک تعیین مراد کنیم، بدین معنا که وقتی شما از دکارت به مثابه سلسله‌جانبان و یکی از مهم‌ترین نمایندگان فلسفه عصر روشنگری یا عصر جدید نام می‌برید، باید در نظر داشته باشید پاره‌ای از آثار فلسفی که در این چهار قرن تولید شده، اکنون در زمره آثار کلاسیک‌اند؛ یعنی، آثار فیلسوفانی که صاحب ایده‌اند و مکاتبی فلسفی را بنیان نهاده‌اند؛ می‌توان تمام این کتاب‌ها را کلاسیک نام نهاد. به تعبیری، آثاری که در سنت فلسفی کلاسیک شده‌اند، فی‌المثل، آثار لاک، هابز، بارکلی، هیوم، هگل و در قرن بیستم؛ هایدگر، لویاس و دیگرانی که در زمره فیلسوفان صاحب مکتب‌اند. در سنت فلسفه تحلیلی نیز کسانی چون فرگه، راسل، مور، ویتگنشتاین و برخی از اعضای حلقه وین نظیر کارناب هستند که در زمره فیلسوفانی محسوب می‌شوند که آثارشان کلاسیک شده است. به این ترتیب، اگر آثار دوره رنسانس به بعد یا پس از دکارت را مدنظر قرار دهیم، می‌توان گفت که آثار مهمی چون برخی از آثار کلاسیک هایدگر خصوصاً در دهه اخیر به فارسی برگردانده شده است. همچنین، از آثار جان استوارت میل و لودویگ ویتگنشتاین ترجمه‌هایی صورت گرفته است، من هم توفیق داشتم که رساله منطقی فلسفی را برای بار سوم ترجمه کنم. آثار کانت نیز ترجمه شده‌اند؛ ترجمه ادیب سلطانی از نقد عقل محض به‌رغم دقتی که دارد به سبب زبان نامتعارفش، میان اهالی فلسفه چندان جایی باز نکرده است؛ نقد عقل عملی کانت هم ترجمه شده است؛ نقد قوه حکم هم به فارسی برگردانده شده، غلامعلی حدادعادل نیز تمهیدات را ترجمه کرده است. در سنت فلسفه قاره‌ای هم شاهدیم که مترجم توانمندی چون داریوش آشوری آثار نیچه را به زبان فارسی برگردانده

است. با مدنظر قرار دادن موارد فوق، می‌توان چنین نتیجه گرفت که برخی از آثار کلاسیکی که در چهار قرن اخیر در قلمرو فلسفه غرب منتشر شده است و امروزه در زمره آثار کلاسیک قلمداد می‌شوند، به فارسی برگردانده شده‌اند؛ خوشبختانه، برخی از این ترجمه‌ها کاملاً قابل استفاده‌اند. از هستی و زمان هایدگر سه ترجمه در بازار موجود است؛ ترجمه سیاوش جمادی، محمد نوالی و عبدالکریم رشیدیان. در سنت تحلیلی هم کارهایی صورت گرفته، فی‌المثل، اثری کلاسیک از کریکی تحت عنوان نام‌گذاری و ضرورت با ترجمه کاوه لاجوردی به فارسی برگردانده شده است. پس هنگامی که واژه کلاسیک را به کار می‌بریم، گاه مراد به لحاظ زمانی است؛ یعنی، دوران پیش از رنسانس؛ گاه مراد آثاری است که در زمره آثار کلاسیک و مهم به حساب می‌آیند و کثیری از فلسفه‌پژوهان، این آثار را در زمره آثار کلاسیک قلمداد می‌کنند. در قرن بیستم، آثاری چون رساله منطقی فلسفی، کاوش‌های فلسفی ویتگنشتاین و هستی و زمان هایدگر در زمره آثار کلاسیک‌اند که هر سه به فارسی ترجمه شده‌اند.

خوشبختانه، در قلمروی فلسفه تحلیلی که حوزه کاری من است آثار خوبی ترجمه شده؛ مثلاً چند اثر به قلم مرحوم سهراب علوی‌نیا ترجمه شده است؛ از جمله، ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، اثر پیتر هکر و نیز درآمدی بر رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین، نوشته هاورد ماونس. همچنین، مالک حسینی چند اثر از آثار کلاسیک ویتگنشتاین را به فارسی برگردانده است: از جمله، دریاب یقین و برکه‌ها که هر دو در زمره آثار مهم ویتگنشتاین هستند؛ به‌ویژه، دریاب یقین که پس از رساله منطقی فلسفی و کاوش‌های فلسفی، مهم‌ترین اثر فلسفی ویتگنشتاین است.

دریاب فلسفه کلاسیک به لحاظ زمانی یعنی، پیش‌رنسانس هم آثار افلاطون و ارسطو ترجمه شده که مشخصاً مرحوم محمدحسین لطفی در این باب خیلی زحمت کشیده‌اند. آنچه می‌توانم بگویم این است که ترجمه‌های خوبی از آثار کلاسیک فلسفی پس از رنسانس بدین سو، همچنین آثاری که درباره این آثار کلاسیک نوشته شده، صورت گرفته است.

حال اگر حوزه موضوعی را قدری تخصیص بدهیم، آثاری را که مشخصاً در حوزه فلسفه تحلیلی غیر از ویتگنشتاین ترجمه شده‌اند، چگونه می‌بینید؟

دریاب فلسفه تحلیلی، در حوزه فلسفه علم کارهای خوبی صورت گرفته است، مثلاً، آثار پوپر ترجمه شده که عموماً هم توسط اهل آن صورت گرفته است. علی‌پایا چند کتاب ترجمه کرده است از جمله درس این قرن و اسطوره چارچوب. همچنین، حسین کمالی با ویراستاری عبدالکریم سروش، منطق اکتشاف علمی را ترجمه کرده است،

فارغ التحصیلان جدید فلسفه علم هم که در سالیان اخیر به کشور بازگشته‌اند، آثار چندی در این قلمرو ترجمه کرده‌اند.

نشریات «کیان» و «نقد و نظر» در این باب پیشرو بودند. در حوزه فلسفه دین، در دهه هفتاد آثار خوبی از الوین پلنتینگا، ویلیام آلتون و دیگر فیلسوفان دین ترجمه شد. بعدها نیز به سبب اقبالی که مشخصاً در دهه هفتاد از این سنت فلسفی شد، افزون بر مقالات، آثاری نظیر عقل و اعتقاد دینی به فارسی برگردانده شد. جان هیک، فیلسوف دین نامبردار معاصر نیز در ایران مورد اقبال بوده است و تا کنون آثاری چون درآمدی بر فلسفه دین و بعد پنجم او به فارسی برگردانده شده است. خبر دارم که یکی از آثار مهم هیک یعنی، *An Interpretation of Religion* نیز در حال ترجمه است و تا جایی که می‌دانم هنوز منتشر نشده است.

از فلسفه دین که بگذریم، در حوزه فلسفه اخلاقی تحلیلی نیز خوشبختانه آثاری چند منتشر شده، نظیر آثار ادوارد مور که در زمره آثار کلاسیک است و درست و خوب دیوید راس؛ هرچند، هنوز منتشر نشده است. همچنین، کتاب‌های مقدماتی خوب و رهگشایی نظیر آثار ویلیام فرانکنا، ارنست گنسلر، دیوید مک ناتون و مری وارناک.

گفته می‌شود که وظیفه مترجم این است که متن را فهم پذیر کند؛ عبارت «فهم پذیر کردن متن»، خصوصاً در سنت فلسفه تحلیلی با توجه به تأکیدی که فیلسوفان تحلیلی بر وضوح و روشنی گفتار دارند، چگونه مصداق پیدا می‌کند؟ می‌توان معادل‌های مناسب و رسایی برای اصطلاحات فلسفی پیدا کرد. رفته رفته با به کار بستن این معادل‌های دقیق در قالب جملات درست ساخت زبان مادری، این واژگان ورز پیدا می‌کنند و برای کاربر زبان فارسی مأنوس تر می‌شوند. در برخی از موارد هم نمی‌توان معادل خوبی که افاده معنا کند، یافت. در این صورت، چاره‌ای نیست جز اینکه اصطلاحات اصلی به کار برده شود. به عنوان مثال، در ترجمه خویش از رساله منطقی فلسفی، خیلی تأمل کردم که برای metaphysical subject چه معادلی بگذارم. با دوستان و همکاران نیز در این باب رایزنی کردم، نهایتاً به این نتیجه رسیدم که معادلی بهتر از «سوژه متافیزیکی» برای آن نمی‌یابم. فی‌المثل، اگر برای واژه «متافیزیک» معادل «مابعدالطبیعه» را لحاظ کنیم، به هیچ وجه، معنای این واژه را منتقل نمی‌کند. برای «سوژه» نیز با عنایت به این امر که ویتگنشتاین در دل سنت کانتی استعلایی (transcendental) در حال تفلسف است، به کار گرفتن هر معادلی جز سوژه در زبان فارسی، چنان که باید، افاده معنا نمی‌کند. تصور می‌کنم برای برخی از واژگان و اصطلاحات فلسفی نظیر «سوژه متافیزیکی» نباید در پی این باشیم تا به

هر قیمت، معادلی بسازیم. درعین حال، باید بهوش باشیم که چه این اصطلاحات و چه اصطلاحاتی را که برای آنها معادل فارسی رسا و رهگشا ساخته می شود، در قالب جملات درست ساخت فارسی به کار ببریم تا ذخیره واژگانی فلسفی ما در زبان مادری، پرورده تر و غنی تر شود.

اینکه یادآوری کردم در سنت فلسفه تحلیلی بر وضوح و روشنی گفتار تأکید می شود، منظورم به نقدی است که آنها همواره به فیلسوفان قاره ای دارند مبنی بر اینکه، آنها بیش از حد دچار لفاظی و بازی ها و گره های زبانی شده اند. پرسش دقیقاً این است که آیا در مقام ترجمه می توانیم بگوییم که ترجمه آثار فلسفه تحلیلی از این حیث ساده تر از آثار حوزه قاره ای است؟ برای مثال، آیا می توانیم بگوییم ترجمه رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین در مقایسه با هستی و زمان هایدگر کار ساده تری است؟

ویتگنشتاین از این حیث، مثال خوبی نیست، چون نثر او قدری شاعرانه است و ترجمه نوشته های او کار ساده ای نیست. ویتگنشتاین به قول برخی از مفسران گزین نویسی (aphorism) پیشه کرده است؛ مانند نیچه. از این رو، ترجمه نوشته هایش کار ساده ای نیست. ویتگنشتاین فیلسوفی است که هم از شوپنهاور و سنت آلمانی اتریشی نسب می برد؛ هم با نوشته های راسل و فرگه آشناست و هم اصطلاحات فنی منطقی و فلسفی در نوشته هایش به کار می برد. به همین جهت، باید در ترجمه آثار او دقت زیادی کرد. اما اگر شما آثار دیگر فیلسوفان تحلیلی در نیمه دوم قرن بیستم نظیر کریپکی و دنسی و هوکر را ببینید، می توان گفت که روشن تر می نویسند. به هر حال، ترجمه متون فلسفه تحلیلی به زبانی که برای مخاطب فارسی زبان قابل فهم باشد، مسبوق به تسلط زیاد بر مضامین و ادبیات بحث است. به عبارت دیگر، فکر نمی کنم ترجمه خوب کار ساده ای باشد، چه در سنت تحلیلی و چه در سنت قاره ای. اصلاً نباید کار را سهل گرفت. البته، در این مسیر نقش ویراستاران را هم نباید نادیده گرفت. مترجم باید دائماً فکر کند و از متن فاصله بگیرد و هنگام نوشتن جملات خود به زبان فارسی، باید متن انگلیسی یا آلمانی یا فرانسوی را کنار بگذارد و فرض کند با عنایت به مضمون و محتوای جمله، در حال خلق متن به زبان فارسی است؛ پس، باید ببیندیشد در آن صورت، آن جمله چگونه نوشته می شود. اگر این چنین عمل کند، متن بوی ترجمه نخواهد داد. مترجمان زبردستی چون آشوری، خرمشاهی و فولادوند، بر اثر ممارست و همچنین ذوق زبانی ای که دارند، ترجمه های درخشانی به زبان فارسی خلق کرده اند.

متون فلسفه تحلیلی تا چه اندازه به تفسیر و تأویل راه می‌دهند؟

به نظر من راه می‌دهند؛ تا کنون هم این گونه بوده است. مثلاً، رساله منطقی فلسفی، در ادبیات ویتگنشتاین پژوهی تا کنون به سه نحو خوانده شده است.

منظورم این است که دو اثر ترجمه‌ای تا چه حد ممکن است متفاوت از کار درآیند؟ به این معنا که نگاه شخصی مترجم یا تفسیر و تأویل شخصی مترجم به آنها راه پیدا کند؟

اثر مورد نظر می‌تواند به انحاء گوناگون ترجمه شود و نگرش و منظر مترجم به هر حال، در کار ترجمه ریزش پیدا می‌کند. خوب است عرایضم را با ذکر مثالی روشن کنم. اگر تصور می‌کردم دو ترجمه‌ای که از رساله منطقی فلسفی در زبان فارسی موجود است، کفایت می‌کند؛ ترجمه سوم را انجام نمی‌دادم. ترجمه ادیب سلطانی خیلی دقیق است اما چندان روان و خوش خوان نیست. وی در ترجمه خود از واژگان نامأنوس و مهجور استفاده کرده است. مثلاً، برای contradiction معادل «آخشیخ گویی» در نظر گرفته شده؛ درحالی که، این معادل‌های فلسفی تا کنون در میان اهالی فارسی زبان فلسفه جا نیفتاده است. در ترجمه مرحوم عبادیان نیز برخی اغلاط مفهومی راه یافته است. ترجمه، مبتنی بر فهم و درک مترجم از متن است و ترجمه موجه و رهگشا مسبوق به آشنایی با مضامین و مفاهیم محوری متن مورد نظر. درعین حال، وقتی مترجم در حال ترجمه بازآفرینی متنی در زبان مقصد است، باید تمام همت خویش را به کار گیرد تا متنی وفادار به روح متن اصلی تولید کند.

در کشور ما همواره این نقد مطرح بوده است که ما بیش از آنکه به خود فلسفه بپردازیم، به تاریخ فلسفه پرداخته‌ایم؛ به نظر شما، آیا این نقد به حوزه ترجمه نیز وارد است؟ به این معنا که بگوییم در حوزه ترجمه هم بیشتر به روایتی تاریخی از فلسفه پرداخته‌ایم؟

تصور می‌کنم که با انتشار آثار کلاسیک در این باب قدری جلوتر رفته‌ایم. درعین حال، بر این باورم که جای انتشار آثار تألیفی در فلسفه اعم از فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای همچنان خالی است؛ هرچند، انصافاً کارهای خوبی به‌ویژه در ده سال اخیر منتشر شده است. به هر حال، این امور به ما کمک می‌کند تا به تعبیر شما از روایت تاریخی صرف فلسفه فاصله بگیریم. در مغرب‌زمین تا جایی که من دیده‌ام، به همان سان که به تاریخ فلسفه اهمیت می‌دهند، مباحث فلسفی هم، هنگام تدریس به صورت موضوعی پی گرفته می‌شود و فی‌المثل، در یک ترم تحصیلی نظرات لاک، بارکلی و هیوم درباره

معرفت و چگونگی پیدایی آن واکاوی و به تفصیل به بحث گذاشته می شود. در کشور ما خصوصاً در دهه های پیشین در یک دهه اخیر خوشبختانه تفاوت هایی از این حیث پیدا شده بیشتر بر تاریخ فلسفه انگشت تأکید نهاده شده است، بیشتر به سبب تلقی هگلی از فلسفه که هم عنان با لف و نشر ایده ها در طول تاریخ است. از این رو، نزد برخی از اهالی اندیشه و فلسفه دیار ما، تاریخ فلسفه تا حد زیادی برجسته شده است.

آیا فکر می کنید کسی که به ترجمه متون تخصصی فلسفه می پردازد، لزوماً باید فلسفه دان هم باشد یا صرف تبحر داشتن در زبان کفایت می کند؟ در کار ترجمه، کدام یک از این دو در اولویت است؟

ملاحظه ای که خصوصاً در باب متون فلسفی تخصصی باید پیش چشم باشد، این است که این آثار را نباید کسی که تنها با زبان انگلیسی یا آلمانی آشناست، ترجمه کند. بهتر است که این کتاب ها را یک اهل فن و کسی که در این حوزه کار کرده، تحصیل کرده و با مباحث فلسفی آشنایی دست اولی دارد، ترجمه کند. به این ترتیب، محصول کار ماندگارتر می شود. برای مثال، رساله منطقی فلسفی را در نظر بگیرید. بار نخست، مرحوم عبادیان آن را ترجمه کردند؛ با اینکه ایشان فلسفه پیشه بودند، اما با سنت تحلیلی آشنایی نداشتند و به همین جهت برخی اشتباهات مفهومی در ترجمه ایشان راه پیدا کرده است. فی المثل، ایشان واژه object را «موضوع» ترجمه کرده اند، در حالی که مفاهیم object و state of affairs در رساله منطقی فلسفی، بار انتولوژیک دارند، از این رو، object را باید «شیء» ترجمه کرد. به همین دلیل فکر می کنم، چه وقتی که کسی می خواهد فلسفه کانت ترجمه کند، چه فلسفه هایدگر و خصوصاً در ترجمه متون کلاسیک باید پشتوانه فلسفی هم داشته باشد. ترجمه کاوش های فلسفی، اثر مرحوم فریدون فاطمی هم از این حیث خالی از خلل نیست. با اینکه متن به لحاظ فارسی نسبتاً روان است اما خطاهایی در آن راه یافته است، آن هم بدین سبب که ایشان با فلسفه تحلیلی عموماً و فلسفه ویتگنشتاین خصوصاً آشنایی چندانی نداشتند و فقط یک مترجم حرفه ای بودند. ایشان یک اثر هم از هیلاری پاتم ترجمه کرده که در آن هم برخی خطاهای مفهومی راه پیدا کرده است.

چنان که درمی یابم، چه در فلسفه قاره ای و چه در سنت فلسفه تحلیلی باید کسانی پای در وادی ترجمه متون تخصصی بگذارند که با این مفاهیم و مضامین آشنایی جدی داشته باشند. البته، زبان دانی شرط است و باید شخص به قدر مکفی، هم با زبان مبدأ و هم زبان مقصد آشنایی داشته باشد اما علاوه بر این، مترجم باید با آن سنت فلسفی هم آشنا باشد تا بتواند آن مفاهیم را به نیکی به زبان مقصد منتقل کند؛ باید در آن فضای

فکری زندگی کند و دم بزند تا بتواند برای مفاهیم و واژگان، معادل‌های دقیق و درستی بسازد و به اصطلاح از پس ترجمه متن برآید.

برخی هم معتقدند که اصلاً ضرورتی برای ترجمه کتاب‌های خیلی تکنیکال فلسفی وجود ندارد با این استدلال که متونی تا این حد تخصصی به درد مخاطبان عام نمی‌خورد و از طرف دیگر، مخاطب خاص هم که در این حوزه تحصیل کرده، لابد می‌تواند و اصلاً بهتر است که از متن اصلی استفاده کند. بنابراین، لزومی برای ترجمه چنین آثار و وجود ندارد.

با این استدلال موافق نیستم. چنان‌که در مقدمه برخی از آثار فلسفی خود، نظیر زبان و تصویر جهان، عام و خاص در اخلاق، سکوت و معنا و درسگفتارهایی در فلسفه اخلاق آورده‌ام، از قضا، برای غنای بیشتر بخشیدن به زبان فلسفی، احتیاج داریم به زبان مادری در این باب فکر کنیم. بر ساختن معادل‌های خوب و آنها را در قالب جملات درست ساخت به کار بستن، در این میان نقش بی‌بدیلی دارد.

منظورتان از تألیف، تولید فکر است یا پرداختن به نوعی تفسیر؟

هر دو؛ یعنی هم تفسیر آن آموزه‌های فلسفی و هم نگارش مقاله‌های مستقل. فرض کنید کسی مقاله‌ای انتقادی درباره فلان فیلسوف می‌نویسد. مقاله‌ای که هم متضمن تبیین مؤلفه‌های فلسفی اوست، هم نقد ایده‌هایش. این کار افزون بر شرح صرف است و مسلماً بر غنای زبان فلسفی ما می‌افزاید.

این معادل‌سازی‌ها را چه کسانی باید انجام دهند؟

اهل فن و کسانی که در این باب ورودی دارند. مترجمی که با مباحث فلسفی آشناست می‌تواند با کسانی که ذوق زبانی دارند، مشورت کند و معادل‌های پیشنهادی خود را طرح کند و این‌گونه به غنای ذخیره واژگانی فلسفی ما مدد رساند. می‌توان متون فلسفی را تا حد امکان به زبان شسته‌رفته فارسی برگرداند و سپس به مدد شرح‌هایی که بر آن نوشته می‌شود و مقالاتی که در ادامه راجع به آن منتشر می‌گردد، فضای فرهنگی و فلسفی را از این حیث غنی کرد. در کارهایی که درباره فلسفه ویتگنشتاین در هفت هشت سال اخیر انجام داده‌ام، به قدر طاقت بشری کوشیده‌ام گامی در این راستا بردارم. ترجمه من از رساله منطقی فلسفی با شرحی حدوداً صد و هشتاد صفحه‌ای همراه است. این شرح به مخاطب کمک می‌کند تا با این کتاب کلاسیک فلسفی بیشتر آشنا شود. یک کتاب کلاسیک اگر خوب ترجمه شود و تفاسیر خوبی بر آن نوشته شود، مسیر

ما را هموار و ذخیرهٔ واژگانی فلسفی ما را افزون می‌کند. درعین حال، ترجمهٔ روان و رهگشا از ادبیات ثانویه (secondary literature) نیز در این میان رهگشاست. امیدوارم دیگر آثار کلاسیک با ترجمه‌های با کیفیت و احیاناً توأم با شرح به علاقه‌مندان عرضه گردد. مثلاً، سیاوش جمادی، افزون بر ترجمهٔ هستی و زمان، کتابی با عنوان زمینه و زمانهٔ پدیدارشناسی منتشر کرده است که مسلماً به غنای ادبیات بحث و ارتقا و اعتلای اندیشهٔ فلسفی ما در حوزهٔ پدیدارشناسی کمک می‌کند.

نقش نقد آثار ترجمه‌ای را در ارتقای کار ترجمه تا چه حد رهگشای دانید؟

موثر است. اگر نقدهای خوبی بر کارهایی که منتشر می‌شوند، نوشته شود که قاعداً باید محترمانه باشد و نه در مقام تخفیفِ شخصیت مترجم و نویسنده، می‌تواند بسیار موثر باشد. شخصیت نویسنده باید از ایده‌هایش جدا گردد، اگر این امر محقق شود که متأسفانه در برخی موارد این تفکیک صورت نمی‌گیرد نقد خیلی خوب است؛ هم کمک می‌کند افراد در هنگام انتشار کارشان دقت کنند و هم وقتی این آثار انتقادی منتشر می‌شود، به کار خود آن مترجم برای اصلاح چاپ‌های بعدی آن اثر، همچنین دیگر آثارش می‌آید. درعین حال، منتقدان و مترجمان دیگر نیز می‌توانند از آن استفاده کنند و در کارهای خود آن را به کار گیرند. نقد به شرطی خوب است که منتقد از جادهٔ انصاف خارج نشود و این امر بدل به تسویه حساب‌های شخصی نگردد. همچنین، از آن سو نیز در کار نقد یک اثر نباید دچار آن چنان وسواسی شد که از افراد تهورستانی شود، بدین معنا که گمان کنند نباید پای در میدان ترجمه بگذارند چرا که کار باید آن قدر دقیق باشد که هیچ خط و خطایی در آن راه پیدا نکند. به هر حال، به رغم زحمت زیادی که مترجم می‌کشد، به احتمال قوی، محصول کار او عاری از خطا نخواهد بود، ضمن آنکه باید تفاوت بین خطایی که در یک ترجمه راه پیدا می‌کند و اختلاف سلیقه را به رسمیت شناخت. پاره‌ای از موارد، اختلاف سلیقه در میان مترجمان وجود دارد. منتقد نباید در مقام انتقاد از یک ترجمه، سلیقهٔ خود را رجحان بخشد و بدین معنا بگوید که فلانی بر نهج خطا پای نهاده است. ضرب‌المثلی هست بدین مضمون که به قطار ایستاده کسی سنگ نمی‌زند؛ وقتی راه می‌افتد به آن سنگ می‌زنند. نباید کسانی که خود کار نمی‌کنند، تنها در مقام عیب‌جویی از دیگران برآیند و از افراد تهورستانی کنند؛ بلکه، باید تعادلی در این میان برقرار شود. البته، قطعاً باید در کار ترجمه، جدیت و صلاحیت علمی، توانمندی و آشنایی با زبان مبدأ و زبان مقصد در کار باشد، اما این امر مانع از نقد آن اثر نمی‌شود؛ نقدی که نسبتی با کمال‌گرایی (perfectionism) ندارد و شخصیت مترجم را نشانه نمی‌رود و به کار او می‌پردازد، خیلی هم مبارک است و علاوه

بر اینکه به مترجم کمک می‌کند، به کار دیگرانی می‌آید که شاهد و ناظر بحث‌های معرفتی در فضای عمومی هستند.

با افسون‌زدگی آغاز کردیم

فلسفه در ایران اقبال بلندی نداشته است. در ایران قدیم نویسنده‌ توانایی چون امام محمد غزالی با قوت استدلال خود، تیشه به ریشه فلسفه اسلامی زد و در ایران جدید نویسنده ناتوانی چون احمد فردید با قلت استدلال خویش، فلسفه را با دشنام و نفرت همنشین ساخت. در آمیختن فلسفه با کلام و عرفان اسلامی در دوران گذشته و هماغوشی آن با ایدئولوژی در دوران معاصر، اینک فلسفه‌ورزی حقیقی را برای ایرانیان با دشواری‌های فراوان همراه ساخته است. زیردستی تاریخی فلسفه نسبت به سیاست و فقه و شعر و عرفان در زمانه حاضر نیز با شدت و حدت هرچه تمام‌تر ادامه دارد. ورود فلسفه‌های جدید غربی نیز تأثیر چندانی در اصلاح این وضع تاریخی نامطلوب نداشته است. اگر احمد فردید را «نخستین فیلسوف مدرن ایران» بدانیم، فلسفه جدید در این دیار باید بر بخت بد خویش افسوس بخورد که چرا از آغاز ابزار نگاه فیلسوفی شد که با نفرت از دیروزیان و امروزیان، در آسمان «علم الاسماء» به دنبال خورشید «پس فردا» می‌گشت چراکه خیال‌اندیشی این فیلسوف محال‌اندیش، فلسفه جدید را در ایران معاصر، در گرداب عمیقی از گزاره‌های غیراستدلالی فرو برد. متن زیر حاصل گفتگو و مباحثه ضیاء موحد، محمد ضیمران و سروش دباغ در باب وضع فلسفه در ایران است. در این میزگرد، موضوعاتی چون تقابل فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی در ایران، تأثیر آنها بر کنش سیاسی ایرانیان، پیوندشان با فلسفه و عرفان اسلامی، تحولات فلسفه در دوران بعد از انقلاب اسلامی و آینده فلسفه در جامعه ایران مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

در آغاز خوب است به این موضوع بپردازیم که آشنایی جدی ایرانیان با فلسفه جدید غرب از چه زمانی آغاز شد و مجاری این آشنایی چه بود؟

ضیاء موحد: در دوره قاجار، کنت گوینو به ایران می‌آید و سؤالاتی راجع به فلاسفه جدید غربی با یکی از روحانیان ایران در میان می‌گذارد و او هم پاسخی به سؤالات او می‌دهد. در آن زمان، ترجمه‌ای از آثار دکارت هم در ایران وجود داشت. اما اگر

بخواهیم زمانی را به عنوان مبدأ آشنایی جدی ایرانیان با فلسفه جدید غرب در نظر بگیریم، باید به زمان تأسیس دانشگاه تهران اشاره کنیم. جالب است که تأسیس دانشگاه تهران مقارن با دوره نخست نشریه «سخن» است. در شماره‌های دوم و سوم «سخن»، دو مقاله وجود دارد که این دو مقاله هم‌زمان دو جریان فلسفی غرب را مطرح می‌کنند. یکی مقاله فریدد است که جریان فلسفه اروپای متصل را مطرح می‌کند و دیگری مقاله منوچهر بزرگمهر است که به جریان فلسفه تحلیلی می‌پردازد. بنابراین، می‌توان گفت که فریدد اولین معرف جدی فلسفه اروپای متصل و بزرگمهر اولین معرف جدی فلسفه تحلیلی بوده است. در واقع، باید این دو مقاله را سرآغاز تاریخچه آشنایی جدی ایرانیان با فلسفه جدید غرب دانست.

محمد ضیمران: من هم در تأیید فرمایش دکتر موحد این نکته را می‌گویم که آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب به دوره قاجاریه بازمی‌گردد. کنت گوینو، وزیر مختار فرانسه در ایران، به یک مترجم یهودی می‌گوید که گفتار در روش دکارت را به فارسی برگرداند که زمینه بحث فلسفی را فراهم کند. ظاهراً بعدها افضل‌الملک ترجمه دیگری از کتاب دکارت از زبان ترکی عثمانی به فارسی انجام می‌دهد اما ترجمه کتاب دکارت در ایران با استقبال چندانی مواجه نمی‌شود زیرا فلاسفه اسلامی بعد از خواندن کتاب دکارت تصور می‌کنند که ملاصدرا مباحث دکارت در آن کتاب را به صورت مکفی و مفصل مطرح کرده است. فلاسفه اسلامی به‌ویژه بعد از مواجه شدن با فلسفه کانت، فکر می‌کنند که مقولاتی چون حمل ذاتی و حمل شایع صناعی، آنچه را که کانت می‌خواهد بگوید، بهتر مطرح می‌کنند و کانت چیزی به سنت فلسفی اسلامی اضافه نمی‌کند. اما با تأسیس دانشگاه تهران، فروغی مجدداً گفتار در روش دکارت را به فارسی ترجمه می‌کند. وقتی این کتاب خوانده می‌شود، کسی چیزی از آن کتاب نمی‌فهمد. به فروغی گفته می‌شود که کتابی تألیف کن تا ما دست کم بفهمیم دکارت چه نظری داشته است. همین اتفاق باعث می‌شود که فروغی سیر حکمت در اروپا را تألیف کند. این کتاب در تشریح اندیشه‌های دکارت، کل تاریخ فلسفه غرب را به طور خلاصه در سه جلد شرح می‌دهد. بعدها در دانشگاه تهران دو جریان اساسی فلسفه غرب پا می‌گیرد که یکی از آنها فلسفه قاره‌ای بوده است و دیگری فلسفه تحلیلی. در بسط فلسفه قاره‌ای، توده‌ای‌ها به‌ویژه در معرفی اندیشه‌های فلسفی هگل و مارکس نقش داشتند. در عین حال، مرحوم بزرگمهر فلسفه تحلیلی را طی چند مقاله با لفظ بسیار مغلقی، یعنی با به کارگیری اصطلاحات فلسفه اسلامی، معرفی می‌کند. فلسفه چیست؟ و فلسفه تحلیلی جزء آثار بزرگمهر هستند. او کتابی از راسل با نام مسائل فلسفه و نیز

رساله بارکلی را به فارسی ترجمه می‌کند. بعد از بزرگمهر، دکتر یحیی مهدوی، متنی فرانسوی را به فارسی ترجمه می‌کند که سال‌ها به‌عنوان یکی از متون درسی دانشگاه تهران تدریس شد. دکتر فریدم مقدمه‌ای بر این کار مهدوی می‌نویسد؛ مقدمه‌ای بسیار مغلق که قرار بوده محتوای کتاب را تشریح کند اما از خود کتاب پیچیده‌تر می‌شود. بعدها رفته‌رفته جزوه‌های دیگری نیز به فارسی ترجمه می‌شود. اما فلسفه در بیرون از دانشگاه توسط کسانی که به اصطلاح متفمن فلسفه بودند، بیشتر دنبال می‌شود. مثلاً، نجف دریابندری تاریخ فلسفه غرب راسل را به فارسی ترجمه می‌کند که با اقبال زیادی مواجه می‌شود. همچنین، تاریخ فلسفه ویل دورانت را زریاب خوبی به فارسی ترجمه می‌کند و بعدها نیز آثار دیگری به فارسی ترجمه می‌شوند و به تدریج فلسفه در ایران تخصصی می‌شود و به‌ویژه بعد از انقلاب شکل و هیأت دقیق‌تری به خود می‌گیرد.

آیا دسته‌بندی پیروان فلسفه قاره‌ای و پیروان فلسفه تحلیلی در ایران از همان ابتدا شکل می‌گیرد؟

سروش دباغ: احتمالاً در آن زمان تقسیم‌بندی فلسفه تحلیلی فلسفه قاره‌ای با این مفاهیم و واژگان نزد مشتغلان به فلسفه مطرح نبوده است. این تقسیم‌بندی بعد از انقلاب بیشتر مشخص می‌شود و به نظر می‌آید که در این دوران، نزاع فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی، اگر بتوان به چنین نزاعی اشاره کرد، نمایندگان خود را پیدا می‌کند. همچنین در دوران بعد از انقلاب، تعداد متخصصان فلسفه خیلی بیشتر می‌شود. در واقع، قبل از انقلاب، مشتغلان به فلسفه با مفاهیم و عناوینی مثل هواداران فلسفه قاره‌ای یا تحلیلی شناخته نمی‌شدند. در آن زمان، دکتر فردیدی وجود داشته که من هم فکر می‌کنم جزء اولین فیلسوفان ایران است چرا که مفهوم‌سازی کرده است و مفاهیمی چون «حوالت تاریخی» و «غرب‌زدگی» را ساخته و پرداخته است. حتی، به یک معنا شاید بتوان گفت که فردید اولین فیلسوف ایران است زیرا او مفهوم می‌سازد و به نسبت ما با تمدن مغرب‌زمین حساس می‌شود. همان‌طور که می‌دانید، کسانی چون شایگان و آشوری که هنوز هم جزء روشنفکران طراز اول این مملکت محسوب می‌شوند، روزگاری با فردید حشر و نشر داشتند و از او می‌آموختند و احیاناً در نقد تمدن مغرب‌زمین نیز از ایده‌هایی که فردید به اسم هایدگر به خورد مخاطبان خود می‌داد، استفاده می‌کردند. مثلاً، شایگان در نقد شریعتی می‌گوید: شریعتی دچار «غرب‌زدگی ناآگاهانه» است. این تعبیر، یادآور مفهوم «غرب‌زدگی مضاعف» فردید است و به نظر می‌رسد که شایگان مفهوم «غرب‌زدگی ناآگاهانه» را تحت تأثیر فردید ساخته است. اما اینکه مشتغلان به فلسفه در ذیل دوگانه فلسفه قاره‌ای فلسفه تحلیلی و با چنین اصطلاحاتی سخن بگویند،

به نظر می‌رسد که پدیده‌ای است متعلق به دوران پس از انقلاب. در دوران قبل از انقلاب، مرحوم بزرگمهر در کار ترجمه متون فلسفی بود اما او به معنایی که درباره فریدد مراد می‌کنم، فیلسوف نبود. بزرگمهر مفهوم‌سازی نمی‌کرد، درعین حال، در معرفی امپرسیسیسم تجربی و توسعاً سنت فلسفه انگلیسی بسیار موفق بود. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم درباره فضای حاکم بر آن دوران با استفاده از ترمینولوژی امروز سخن بگوییم، باید گفت که این دو سنت فلسفی در آن زمان هم نمایندگان خود را داشتند اما مشغولان به فلسفه قاره‌ای بیشتر بودند. علت آن هم عمدتاً این بود که فضای روشنفکری ما تحت سیطره اندیشه چپ بود و عموم روشنفکران ما منتقد مدرنیته بودند و فریدد هم در میان آنها شخص شفاهی مؤثری بود و خیلی از کسانی که دوروبر او بودند، از این منظر، به کار و بار روشنفکری و فلسفه در جهان معاصر نگاه می‌کردند.

موحد: در اینجا، باید نکته‌ای را توضیح بدهم تا حق منوچهر بزرگمهر ادا شود. ترجمه‌های بزرگمهر از آثار راسل مشکل دارد و در این شکی نیست. ترجمه او از منطق سوزان لنگر هم سرشار از اشتباه است. نقدی هم که من در این باره بر کار بزرگمهر نوشتم، خیلی سروصدا کرد زیرا کسی باور نمی‌کرد که بزرگمهر چنین اشتباهاتی کرده باشد. اما بزرگمهر شاید اولین کسی بود که مقاله فلسفی به معنای فرنگی آن نوشت. بسیاری از مقاله‌های بزرگمهر، کاملاً فرم مقاله فلسفی را دارد. در مورد فریدد هم بگویم که اتفاقاً او مخالفت با فلسفه تحلیلی را از همان اول شروع کرد. یعنی، در واقع می‌توان گفت که فریدد به جز هایدگر، فیلسوفان دیگر را حتی در سنت فلسفه قاره‌ای هم قبول نداشت. آرامش دوستدار در خاطرات خود نقل می‌کند که فریدد از همان آغاز بین دو سنت فلسفه قاره‌ای و تحلیلی کاملاً خط کشی کرد، یعنی، بحث تحلیلی قاره‌ای از همان ابتدا وجود داشت.

این خط کشی با استفاده از همین ادبیات رایج در زمانه ما انجام می‌شد؟

موحد: خیر، اصطلاحات قاره‌ای و تحلیلی، به قول دکتر دباغ، اکنون رایج شده است. اما در آن دوران هم کاملاً مشخص بود که چنین تقابلی وجود دارد. فارغ از اسامی طرفین نزاع، دکتر دباغ گفتند: تقابل فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی به‌طور آشکار در دوران بعد از انقلاب شکل گرفت اما شما فرمودید که فریدد از همان ابتدا فلسفه تحلیلی را رد کرد.

موحد: بله، کاملاً. حرف‌های فریدد درباره راسل، مشهور است. اما به‌غیر از این، بسیاری از کسانی که در آن زمان مشغول فلسفه بودند، دنبال فلسفه مارکسیسم بودند.

یعنی، این جریان خیلی قوی‌تر از جریان‌های فلسفه قاره‌ای و تحلیلی در ایران بود.

آقای دکتر دباغ، به‌رحال، در دوران قبل از انقلاب آموزه‌ها و روش‌های فلسفه تحلیلی توسط فرید و هوادارانش نقد می‌شد. شما با این نکته مخالفت دارید؟

دباغ: خیر، سخن من این بود که آنها تحت این عناوین با یکدیگر در نمی‌پیچیدند. وگرنه، همان‌طور که دکتر موحد گفتند، فرید اساساً به‌غیر از هایدگر و نیچه کسی را به تفلسف قبول نداشت. خواستم بگویم که فرید از این عناوین و مفاهیم استفاده نمی‌کرد؛ وگرنه، تندی‌های او به فیلسوفان امپریسیست تجربی و توسعه‌اً عموم فلاسفه بر همه آشکار است. مراد من این بود که این ترمینولوژی علی‌الاصول متعلق به دوران پس از انقلاب است زیرا در این دوران، هم متخصصان حوزه‌های فلسفه قاره‌ای و تحلیلی بیشتر شده‌اند و هم آشنایی ما با آموزه‌های فلسفی ارتقاء پیدا کرده است؛ وگرنه، کارا کتر فرید و نگاهش به فلسفه و بدبین بودن او به سنت انگلیسی و اساساً تاریخ متافیزیک، موجب می‌شد که او با کمتر فیلسوفی بر سر مهر باشد.

جناب ضیمران، شما درباره تقابل فلسفه قاره‌ای و تحلیلی در ایران نکته خاصی مدنظر دارید؟

ضیمران: این نکته را بگویم که دکتر بزرگمهر در فلسفه قاره‌ای هم کار کرده بود. کتاب موريس کرنستن درباره سارتر، توسط بزرگمهر به فارسی ترجمه شده است. همین نکته نشان می‌دهد که اگرچه دغدغه کلی بزرگمهر فلسفه تحلیلی بود اما به فلسفه قاره‌ای هم توجهی داشت؛ کم‌اینکه، چند ترجمه از بزرگمهر در حوزه فلسفه قاره‌ای به‌ویژه در قلمرو آگزیستانسیالیسم وجود دارد. درباره مخالفت فرید با فلسفه تحلیلی هم می‌توان به نظر او درباره پوزیتیویسم اشاره کرد. فرید می‌گوید: پوزیتیویسم چیزی نیست جز طاغوت‌زدگی. فرید با استفاده از یک اصطلاح قرآنی می‌گوید: پوزیتیویسم را فقط ده‌ه‌ها دنبال می‌کنند.

دباغ: دکتر داوری هم اومانیسم را بر همین سیاق، نفسانیت معنا می‌کند.

ضیمران: ترجمه اومانیسم به نفسانیت، مسأله را به کلی به حوزه دیگری می‌کشاند زیرا مفهوم نفسانیت در دنیای اسلام ناظر بر نفس اماره است؛ یعنی، چیزی که همواره مورد نكوهش است و هر فرد متدینی باید آن را کنترل کند و در عرفان اسلامی، یکی از

پایه‌های کف نفس، مبارزه با نفس اماره است.

دباغ: در واقع، این یک ترجمه جهت‌دار است.

ضمیران: درحالی که اومانیسم اصلاً این نیست. یعنی کسی که تاریخچه اومانیسم را مطالعه می‌کند، متوجه می‌شود که مفاهیم اومانیسم و نفسانیت به کلی متعلق به دو دنیای متفاوت‌اند.

موحد: اصلاً نفی فردیت در تاریخ فلسفه ما وجود دارد و انسان صرفاً به‌عنوان حیوان ناطق تعریف می‌شود و بس. اساساً توجه به حقوق بشر کاملاً مبتنی بر اومانیسم است و بعد از فلسفه دکارت مطرح می‌شود. اما در اینجا حقوق فرد تحت لوای نفی نفسانیت دائماً نادیده گرفته می‌شود و این جزء سنت ماست.

ضمیران: فردید می‌گوید: گذشتن من از فلسفه تاریخ به علم‌الاسماء و علم‌الصور تاریخی، از سن چهارده سالگی آغاز شد و من فلسفه را با علم‌الاسما شروع کردم تا زمانی که بالاخره با هایدگر هم‌سخن شدم و این راه ادامه یافت. از طرف دیگر، به حکمت معنوی اسلام پرداختم و بنابراین می‌توانم بگویم که من در چهارده سالگی در دپاسمان قرار داشتم. وقتی به حکمت معنوی رسیدم، سیر و سلوک معنوی و دپاسمان من در فلسفه تقریباً تمام شده بود و از آن‌پس تا به حال دیگر این دپاسمان در من پیدایش نیافته است.

آیا می‌توان گفت مروجان فلسفه قاره‌ای در ایران مبانی نظری تضعیف لیبرالیسم را با تکیه بر آموزه نفی فردیت و نفسانیت، فراهم می‌کردند؟

دباغ: چون گفتمان روشنفکری و فلسفی ما پس از مشروطه، به‌نحو اغلبی صبغه چپ داشته است و در تقابل با آموزه‌های لیبرالیستی شکل گرفته، به نظر می‌آید که عموم روشنفکران و فلاسفه ما در ابتدا عنایتی به دستاوردهای لیبرالیسم نداشتند. چه آشوری که آثار نیچه را ترجمه می‌کرد، چه فردید که آموزه‌های هایدگر را ترویج می‌کرد و چه شریعتی و آل احمد که تحت تأثیر چپ فرانسوی دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی بودند، همگی با گفتمان چپ نقاد مدرنیته همدلی داشتند؛ البته، نه لزوماً چپ استالینیستی. اما به‌هرحال، گفتمان آنها در تخالف با ایده‌های لیبرالیستی بود. یعنی، در دهه‌های ۳۰ تا ۵۰ شمسی نمی‌بینیم که جان استوارت میل، کانت و یا دیگر قهرمانان لیبرال عصر

روشنگری، در فضای فکری جامعه ما قدر ببینند و بر صدر بنشینند بلکه عموماً مخالفان و منتقدان لیبرالیسم و مدرنیته، مثل هایدگر و نیچه، محوریت داشتند. پس از انقلاب، گفتمان ضد لیبرالیسم با دواعی و علل سیاسی کاملاً پرننگ شد و با مفاهیمی چون غرب زدگی، طاغوت، اومانیزم، نفسانیت و اساساً نقد مغرب زمین گره خورد. گفتمان لیبرال تدریجاً در بیست سال اخیر در ایران شکل گرفته است. در دهه اول انقلاب، به نحو اغلی و اکثری، گفتمانی محوریت داشت که در تقابل با ایده‌های لیبرالیستی بود اما پس از جنگ عوامل گوناگونی دست‌به‌دست هم دادند تا به تدریج روشنفکران و فلاسفه ما همدلی بیشتری با ایده‌های لیبرالیستی پیدا کنند.

ضمیران: لیبرالیسم در دوره مشروطه بر فضای فکری جامعه ایران بسیار مسلط شده بود. مثلاً کسانی چون میرزا آقاخان کرمانی و طالب اف شدیداً تحت تأثیر جان استوارت میل و حتی کانت بودند. البته، نمی‌خواهم بگویم که فلسفه کانت را در نظر و عمل خویش محقق کرده بودند ولی متوجه بودند که آزادی در غرب از طریق گفتمانی که آبخخور آن اندیشه‌های کانت و بنتام و میل بوده، محقق شده است و به همین دلیل آنها نیز به این گفتمان توجه ویژه داشتند. بعد از ظهور حزب اعتدالیون عامیون که از قفقاز آمده بودند و سوسیال دموکراسی را ترویج می‌دادند، به تدریج چپ‌گرایی در ایران متداول شد و گفتمان لیبرال هم زیر تیغ انتقاد رفت. گروه پنجاه و سه نفری تمام تلاششان این بود که نقد لیبرالیسم را بین روشنفکران ایرانی رایج کنند که اوج این رویکرد را در اندیشه‌های شریعتی و آل احمد و فرید می‌توان دید. آنها گرایش ولو خفیف به سمت لیبرالیسم را یکی از گرفتاری‌های روشنفکری ایران می‌دانستند و روشنفکران ایرانی را از چنین گرایشی سخت برحذر می‌داشتند. به همین دلیل، نوعی مارکسیسم تا حدی استالینیستی در ایران مسلط شد؛ به‌ویژه استالینیسمی که حزب توده در ایران ترویج می‌کرد. در این فضا، امکان ظهور لیبرالیسم وجود نداشت و رفتن به سمت لیبرالیسم عین به حاشیه رانده شدن بود.

موحّد: امروزه، Personal Identity به معنای اینکه هویت فرد قائم به چیست، یکی از مسائل مهم در فلسفه غرب است. اما جای این بحث در فلسفه ما به کلی خالی است. بحث درباره اسماء و اینکه اسم خاص چگونه به مسمای خود دلالت می‌کند، در قرن بیستم ادبیات فوق‌العاده گسترده‌ای داشت. اکنون، ببینیم که فلسفه و اصول ما راجع به اسامی خاص چه دیدگاهی دارند؟ در اینجا، زمانی که راجع به وضع خاص و وضع عام و موضوع له خاص بحث می‌شود، حرف چندانی مطرح نمی‌شود. اتفاقاً این امر دقیقاً

همان خط مشی‌ای است که حکومت‌های توتالیتر دنبال می‌کنند. در حکومت‌های توتالیتر، فرد نقشی ندارد. به همین دلیل بود که فردید با کمونیسم همدلی داشت و با لیبرالیسم دشمن بود. فردید به حکومت‌های دیکتاتوری فوق‌العاده احترام می‌گذاشت و بارها از چنین حکومت‌هایی تمجید کرد. باید دید در فلسفه ما چه اتفاقاتی رخ داده است که در آن، فرد همیشه نفی شده است و به هیچ انگاشته می‌شود. در فلسفه ما اگر هم بحثی درباره مفهوم فرد شده، به اندازه‌ای مبهم و کم بوده که اصلاً قابل چشم‌پوشی است.

اگر بخواهیم فلاسفه قاره‌ای و تحلیلی ایران را با فلاسفه تحلیلی و قاره‌ای اروپا مقایسه کنیم، آیا فلاسفه غربی هم اومانیزم و فردیت را این گونه می‌فهمیدند و کمر به نفی این مفاهیم می‌بستند یا اینکه پیدایش این وضعیت در ایران، ناشی از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی بود؟

موحّد: من فقط همین نکته را می‌گویم که در اروپا توجه به فرد چه در فلسفه تحلیلی و چه در فلسفه قاره‌ای فوق‌العاده است و مفصلاً درباره مفهوم فرد بحث می‌شود.

ضمیران: در ایران به محض اینکه گرایش چپ بر فضای فکری جامعه حاکم شد، فلسفه به ایدئولوژی تغییر چهره داد؛ یعنی، دیگر فلسفه‌ای در کار نبود. مثلاً، فردید می‌گوید: «من به تمام فلاسفه غرب جز هایدگر موضع منفی دارم. من متافیزیک را رد می‌کنم و برای اثبات قرآن و کلام الله فلسفه را بیان می‌کنم برای اینکه در مقابلش موضع‌گیری تنزیهی داشته باشم». این نگاه سلبی به کل فلسفه در کسانی چون آل احمد از همین جا نشأت می‌گرفت. البته، شریعتی چون در فرانسه تحصیل کرده بود، تا اندازه‌ای به فلسفه آگزیستانسیالیستی عنایت داشت و آن را تاحدی که با مبانی اسلام در تعارض نبود، می‌پذیرفت. یعنی، می‌کوشید بحث اختیار و مسئولیت فردی را در نگاه مذهبی خود، که از آن تحت عنوان شیعه علوی یاد می‌کرد، بگنجانند. باید افزود که فلسفه قاره‌ای و تحلیلی، هیچ‌یک به درستی در ایران دنبال نشدند. وقتی که فلسفه ماهیت ایدئولوژیک پیدا کرد، غرب‌زدگی آل احمد هم بارها و بارها تجدید چاپ شد. امروزه که این کتاب را می‌خوانیم، می‌بینیم که غرب‌زدگی آل احمد آکنده از شعارهایی است که در پشت آنها هیچ گونه استدلال و بحث فلسفی وجود ندارد. اما در فضای آن زمان، جملات این کتاب، به دلیل خاصیت ایدئولوژیکشان، برای ما دانشجویان آن دوره جذاب بود. یعنی ما افسون زده این سخنان بودیم؛ وقتی که می‌خواندیم غرب‌زدگی یعنی، ماشین‌زدگی، طاعون‌زدگی و... لذت می‌بردیم اما کسی به ما یاد نمی‌داد که چگونه

باید استدلال کرد، برهان منطقی چیست، مغالطه کجاست و چطور می‌توان مغالطات کسانی چون آل احمد را کشف کرد. حتی کسانی مثل فرید هم که در دانشگاه تهران فلسفه درس می‌دادند، فقط کلی‌بافی می‌کردند. اکنون می‌بینم هر عبارت فرید را که می‌خوانم، غیرفلسفی است. فرید می‌گوید: من کل فلسفه غرب را قبول ندارم و فقط هایدگر را می‌پذیرم. البته او هایدگر را هم به صورت مشروط می‌پذیرد. فرید می‌گوید: هایدگر راهی است برای عبور من به عالم‌الاسماء. به‌رحال، آنچه در ایران متداول بود، در واقع فلسفه به معنای غربی آن نبود؛ بلکه، بعضاً نوعی چپ‌گرایی ایدئولوژیک بود که در یک بسته‌بندی جذاب توسط اشخاصی که ادیب بودند و گرایش ادبی داشتند، عرضه می‌شد. وقتی که اگزیستانسیالیسم در ایران متداول شد، دو نوع ترجمه از سارتر در تهران منتشر شد. ترجمه‌هایی که در شاه آباد توسط افرادی چون عنایت‌الله شفیع صورت می‌گرفت و هیچ ربطی به متن اصلی آثار سارتر نداشت و ترجمه‌هایی که بعدها نجفی و رحیمی از چند کتاب سارتر به عمل آوردند که اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی تا حدی در آنها مطرح شده بود. ولی این کار هم تداوم نداشت؛ یعنی، تعمیق پیدا نکرد. فقط یک گرایش ادبی بود که جوانان را به اگزیستانسیالیسم متمایل می‌کرد زیرا آنها می‌توانستند با آثاری نظیر دست‌های آلوده و گوشه‌گیران آلتونارتباط برقرار کنند.

موحد: اجاز بدهید در اینجا حق برخی از افراد را ادا کنیم. یکی از کسانی که حق بزرگی به گردن فرهنگ ما دارد، غلامحسین مصاحب است. انتشار مدخل منطق صورت توسط مصاحب، نه تنها در ایران بلکه در خاورمیانه یکی از مهم‌ترین اتفاقات حوزه فلسفه و منطق است. این کتاب از هر نظر فوق‌العاده است و در واقع حاوی منطق مدرن است. این کتاب تا سی سال بعد از انتشارش، تجدید چاپ نشد و چاپ دوم آن متعلق به پس از انقلاب است. مسلماً فرید و آریانپور سواد لازم برای خواندن این کتاب را نداشتند ولی هر دوی آنها با فلسفه تحلیلی مخالف بودند و منطق‌گرایی را به‌عنوان یک برچسب منفی به کار می‌بردند. آنها به‌راحتی به راسل و فلسفه تحلیلی دشنام می‌دادند. البته، فلسفه قاره‌ای چون کمی آسان‌تر می‌نمود و جنبه ادبیاتی و انشایی آن زیاد است، مورد توجه بیشتری قرار گرفت، اما فلسفه تحلیلی در ایران آن دوره اصلاً معرفی نشد؛ آثار مهم راسل در ایران معرفی نشد. آن دسته از آثار راسل هم که توسط منوچهر بزرگمهر ترجمه شدند، متأسفانه در قسمت‌های دشوار، ترجمه نادرستی داشتند. پس، آثار مهم فلاسفه آنالیتیک در آن زمان در ایران ترجمه نشد. بعد از انقلاب بود که عده‌ای از دانشجویان ما، از جمله خود آقای دکتر دباغ، به خارج رفتند و در حوزه فلسفه تحلیلی کار کردند و آنچه اکنون در فلسفه ذهن و فلسفه زبان می‌نویسند، متعلق به سنت

فلسفه تحلیلی است. این امر پدیده‌ای نوظهور در جامعه ماست که چند صباحی است به شکلی جدی مطرح شده است.

دباغ: من هم در پاسخ به سؤال شما این نکته را می‌گویم که اگر ما کتاب هانس گلاک با عنوان فلسفه تحلیلی چیست؟ را مبنا قرار دهیم، مطابق تقریر او، فلسفه تحلیلی قدمت صد و سی ساله دارد و با اولین کارهای فرگه آغاز می‌شود. بسیاری از فلاسفه تحلیلی نسبتی با سیاست نداشتند. بر اساس توضیح گلاک، در واقع از سال ۱۹۷۰ به بعد و با کارهای رالز است که فلسفه سیاسی در سنت تحلیلی احیا می‌شود. مور در ابتدای قرن بیستم با مبانی اخلاق ناخنک‌هایی به سیاست زده بود اما بعد از یاس پدید آمده در دوران پس از جنگ جهانی دوم، عموم فلاسفه تحلیلی به سراغ فلسفه ذهن و فلسفه زبان و منطق می‌روند. فلسفه سیاست بعدها در سنت فلسفه تحلیلی احیا می‌شود و سمت و سوی این احیا شدن نشان می‌دهد که گرایش غالب در فلسفه سیاست در سنت تحلیلی، گرایشی است که با حقوق فردی و روایت‌های متأخر لیبرالیسم بر سر مهر است. مثلاً، رالز متقدم تحت تأثیر کانت است و ثوکاتی بودن او در نظریه‌ای در باب عدالت به خوبی مشهود است، اما او در لیبرالیسم سیاسی که در سال ۱۹۹۱ منتشر شده، کاملاً به نوعی همدلی با سنت‌های قاره‌ای رسیده است. در سنت قاره‌ای گرایش‌هایی به فاشیسم وجود داشته است و فلسفه هایدگر، دست کم با عنایت به یکی از قرائت‌هایی که از آن به دست داده شده، استعداد‌های فاشیستی داشته است. یاسپرس می‌گوید: وقتی که من با همسر من دیدن هایدگر رفتم، هایدگر با زن من مصاحفه نکرد چرا که همسر من یهودی بود. یاسپرس می‌گوید: ما تا مدت‌ها همچون بید به خودمان می‌لرزیدیم که این دست ندادن هایدگر در آن فضای سیاسی اجتماعی چه مدلول‌هایی می‌توانست داشته باشد. این قبیل امور در سنت فلسفه قاره‌ای بوده است اما بعدها خصوصاً از دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی به این سو، چه در سنت فرانسوی و چه در سنت آلمانی فلسفه قاره‌ای، ایده‌های دموکراتیک و چپ نو پررنگ می‌شود. تصور می‌کنم نزدیکی و هم‌افقی فلسفه قاره‌ای و تحلیلی، بیش از تفاوت آنهاست اما در ایران این دو سنت فلسفی کاملاً در تقابل با یکدیگر مطرح شدند. شاید یکی از دلایل آن این باشد که جامعه باز و دشمنانش بعد از انقلاب، در ایران ترجمه شد و این کتاب به مثابه سرنمونی قلمداد شد که گویی فلاسفه تحلیلی از آن زرادگیری کرده، علیه فلسفه قاره‌ای استفاده کرده‌اند. این کتاب پوپر در همان دهه‌های آغازین پس از انتشارش، کتاب مهمی بود، اما اکنون در فلسفه سیاسی ارجاع چندانی به آن داده نمی‌شود. جامعه باز و دشمنانش در آن زمان عمدتاً به دلیل نقدش بر افلاطون و هگل و مارکس خوانده شد. انتشار این کتاب در ایران، این

ذهنیت را برای عده‌ای ایجاد کرد که تقابل فلسفه قاره‌ای و تحلیلی در فضای فلسفی مغرب‌زمین خیلی پررنگ است. اما حضور چند ساله‌ام در انگلستان، برخلاف تصور اولیه‌ام، به من آموخت که چنین تقابلی، به معنایی که در ایران وجود دارد، در غرب وجود ندارد. در آنجا، برخلاف تصویری که ما داشتیم، فیلسوفان قاره‌ای دموکرات و روشن‌نویس زیادی وجود دارند. از سوی دیگر، برخی از فیلسوفان تحلیلی به‌عنوان مثال، به ایده‌های مرلوپوتی و هوسرل می‌پردازند و این ایده‌ها را به مثابه موضوعات پژوهشی خود برگزیده‌اند؛ یعنی، برخی از فیلسوفان تحلیلی کمابیش همانند فیلسوفان قاره‌ای می‌اندیشند. به‌رحال مرادم این است که در عرصه نظر، قرابت‌های قابل توجهی میان فیلسوفان تحلیلی و قاره‌ای وجود دارد. به لحاظ سیاسی نیز این‌گونه نیست که فیلسوفان قاره‌ای فاشیست باشند و فیلسوفان تحلیلی، لیبرال.

ضمیران: بعد از انقلاب ترجمه‌های زیادی از آثار مربوط به فلسفه قاره‌ای در ایران صورت گرفته است ولی من احساس می‌کنم که پیشرفت فلسفه تحلیلی چنان‌که باید در ایران شناخته نشده است. ما فلسفه تحلیلی را کمابیش تا دهه ۱۹۵۰ شناخته‌ایم. یعنی جریان‌های بعد از دهه ۱۹۵۰ که نشان می‌دهند تقابلی اساسی بین فلسفه تحلیلی و قاره‌ای رخ داده، در ایران انعکاس چندانی نداشته است و مورد بحث قرار نگرفته‌اند. بنابراین، پدیده دوگانه فلسفه قاره‌ای فلسفه تحلیلی، که در ایران این‌همه مورد توجه است، امروزه در غرب بدین شکل مطرح نیست. امروزه، کتاب‌های زیادی در غرب منتشر می‌شوند که نشانگر حرکت فلسفه تحلیلی به سمت نوعی آشتی با فلسفه قاره‌ای است. آثاری چون کارهای دیویدسن و دیگران در غرب منتشر می‌شوند که نشان‌دهنده نزدیکی اندیشه‌های زبانی دریدا و فلسفه‌های تحلیلی‌اند. بنابراین، این دو سنت فلسفی، آن‌قدرها هم در تعارض با یکدیگر نیستند که آشتی‌ناپذیر تلقی شوند اما در ایران این تلقی پدید آمده است و یا دست‌کم چنین سوءتعبیری در بعضی جاها و نزد برخی افراد دیده می‌شود.

دباغ: در انگلستان، در دپارتمان فلسفه دانشگاه وارویک (warwick) بودم؛ جایی که دیوید میلر، شاگرد مشهور کارل پوپر هم در آنجا حضور داشت. من در کلاس‌های منطق و فلسفه علم میلر شرکت می‌کردم. در آن دپارتمان ویتگنشتاین فلیسوف بسیار محبوبی بود. میلر به افتخار پوپر از ویتگنشتاین خوشش نمی‌آمد. او می‌گفت: در میان آثار ویتگنشتاین، فقط رساله منطقی فلسفی یک اثر فلسفی است. میلر متعجب بود که چرا بحث از ویتگنشتاین تا این اندازه در فضای فلسفی رایج شده است. یک بار

که با میلر گفتگو می‌کردم، بحث هایدگر و پوپر به میان کشیده شد. وی کمابیش از تحولات داخلی ایران اطلاعاتی داشت و از وحید دستجردی و علی پایا شنیده بود که ایده‌های پوپر توسط عبدالکریم سروش در ایران مطرح شده است. میلر از هایدگر هم بدش می‌آمد. از او پرسیدم که آیا فکر نمی‌کند این نزاع متعلق به نسل قدیمی است چراکه اکنون در محیط‌های فلسفی چنین تقابلی کمتر دیده می‌شود. میلر سختم را تأیید کرد و دربارهٔ خودش گفت که بسیار تحت تأثیر پوپر است و چون پوپر از ویتگنشتاین و هایدگر بدش می‌آمد، احتمالاً به همین دلیل از این دو فیلسوف خوشش نمی‌آید. او اذعان داشت که برای نسل جدیدی که در حوزهٔ فلسفه کار می‌کند، تقابل پوپر و هایدگر و یا پوپر و ویتگنشتاین چندان مطرح نیست. در دیارتمان فلسفهٔ وارویک، برخی از مدرسان و شارحان هایدگر را می‌دیدم که با فیلسوفان تحلیلی‌ای چون ویتگنشتاین بر سر مهر بودند و اساساً چنین جبهه‌گیری‌هایی برای آنها موضوعیت نداشت. شخصاً این تفکیک برخی از نویسندگان خودمان را که از فلسفهٔ تحلیلی به فلسفهٔ بهداشتی و از فلسفهٔ قاره‌ای به فلسفهٔ غیربهداشتی یاد می‌کنند، قبول ندارم. یعنی، فکر نمی‌کنم که استدلال‌ورزی فقط متعلق به سنت فلسفهٔ تحلیلی است. فیلسوفان قاره‌ای هم این کار را انجام داده‌اند. مبهم‌نویسی هم فقط متعلق به سنت قاره‌ای نیست. اگر کسی ذهن روشنی نداشته باشد و یا درست نوشتن را نداند، مبهم می‌نویسد؛ حال، چه پیرو فلسفهٔ تحلیلی باشد و چه پیرو فلسفهٔ قاره‌ای. اینکه ما مبهم‌نویسی را یکی از ویژگی‌های فلسفهٔ قاره‌ای می‌دانیم، احتمالاً به شیوه و سبک گفتار و نوشتار نمایندگان این سنت فلسفی در کشور خودمان بازمی‌گردد. در واقع، چون فردید مبهم‌نویس بود و اساساً ذهن استدلالی و منسجمی نداشت، چنین تصویری برای ما ایجاد شده است. مسألهٔ گره خوردن فلسفهٔ قاره‌ای به فاشیسم در ذهن ما نیز احتمالاً ناشی از این امر بوده است که نمایندگان سنت قاره‌ای در کشور ما چندان دل‌مشغول ایده‌های دموکراتیک نبودند. به‌هرحال، از آنجایی که نمایندگان سنت قاره‌ای در کشور ما با سازوکار دموکراتیک بر سر مهر نبودند، این تصور را در ذهن مخاطبان خود ایجاد کردند که اولاً، تقابل فلسفهٔ قاره‌ای و تحلیلی خیلی پررنگ است و ثانیاً، فیلسوفان قاره‌ای غیردموکرات هستند.

دکتر دباغ گفتند که در اروپا فیلسوفان قاره‌ای دموکرات فراوانی وجود دارد و جناب موحد هم فرمودند این گونه نبوده است که در غرب فلسفهٔ قاره‌ای اهمیت فرد و فردیت را نادیده بگیرد. آیا بی‌اعتنایی مروجین فلسفهٔ قاره‌ای در ایران به این مقولات، ریشه در فلسفهٔ اسلامی و یا قرائت خاص آنها از عرفان ابن عربی داشته است؟

ضمیران: به عقیده من فراداده‌های فرهنگی در ایران ضرورت‌هایی را ایجاد کرده است. یعنی، وقتی فلسفه‌ای به‌عنوان سوغات وارد کشور می‌شود، به نوعی رنگ فرهنگ ما را به خود می‌گیرد و نمی‌توان کاری در این باب کرد. مگر اینکه مدرنیته در ایران به‌صورتی محقق شود و ارکانش پذیرفته شود که ما هم به‌تدریج با مفهوم فردیت به معنای امروزی آن ارتباط برقرار کنیم. در عرفان ما فردیت نفی شده است و به مثابه خودپسندی، خودگرایی و تبعیت از نفس اماره تلقی می‌شود. اینها پیش‌زمینه‌های فرهنگ ماست. هنوز اشعار شعرا برای ما منطوق و حجت است. درحالی که ما باید در این نکته دقیق شویم که گزاره موجود در شعر فلان شاعر جنبه خطابی دارد یا منطقی. در ایران به‌محض اینکه کسی یک بیت شعر به سمت من پرتاب کرد، من باید محکوم شوم و دیگر نباید حرفی بزنم زیرا آن شاعر فرد بزرگی بوده است و نمی‌توان در مقابل او استدلال کرد.

آقای دکتر موحد، شما هم معتقدید که پیوند عرفان و فلسفه قاره‌ای در ایران باعث نفی فردیت توسط آموزگاران فلسفه قاره‌ای شد و یا اینکه قرائت خاصی از عرفان چنین نتیجه‌ای را در برداشت؟

موحد: می‌دانید که در ایران قرائت‌های مختلفی از عرفان وجود دارد اما حقیقت مطلب این است که نفی فردیت و اینکه فرد باید در حقیقتی بالاتر محو شود و از فردیت خود بگذرد، جزء اصول عرفان است. این امر زمینه‌ای کاملاً فرهنگی است. حال در اینجا بحث‌های جالبی درباره ادبیات ما و به‌ویژه شعر ما به وجود می‌آید. اینکه چرا نمی‌توانیم این نکته را بپذیریم که غزل دیگر زبان بیان مطالب انسان امروزی نیست؟ چرا هنوز بسیاری از ما قالب‌های شعری قدیم را ترجیح می‌دهیم؟ چرا شعر نو و اصولاً شعر به معنای واقعی آن، که بیان فردیت انسان است نه بیان فرهنگ به‌طور کلی، در ایران شکل نگرفته است. شاعران قدیم، از شکسپیر تا شاعران خودمان، بیان‌کننده کل فرهنگ بودند. در صورتی که بعد از پیدایش فلسفه دکارت و با ظهور بودلر و شکل‌گیری رمانتیسیسم، شاعر، یعنی کسی که فردیت خود را بیان می‌کند، نه اینکه بخواهد پاره‌ای اصول اخلاقی را ترویج کند یا از یک عشق کلی حرف بزند و یا از یک جهان‌بینی مسلط سخن بگوید. بی‌توجهی به این نکات باعث شد که حتی شعر نوی ما هم پایه‌های جهان‌بینی فردی را به شکلی محکم و استوار پیدا نکند. ما هنوز باید بر روی شعر نوی خود از این حیث کار کنیم. این وضعیت در شعر ما، یکی از تبعات بی‌توجهی به مسئله فردیت در فرهنگ ماست.

آقای دکتر دباغ، به نظر می‌رسد که در این بحث ماهیت عرفان اسلامی و پیوند

آن با فلسفه، به عنوان یکی از علل اساسی وضعیت سیاسی نامطلوب ما قلمداد می‌شود. نظر شما در این باره چیست؟

دباغ: با توجه به اینکه بحث در این باب خیلی مفصل است، به اختصار پاسخ می‌دهم. اگر اشاره شما به فردید است، چنان که می‌دانید، او بیشتر با ابن عربی و سنت عرفان غیرخراسانی یا عرفان فلسفی مأنوس بود و از این عرفان مدد می‌گرفت و توشه برمی‌داشت. سنت عرفان خراسانی با سنت عرفان غیرخراسانی فرق دارد. از قضا، آیین عیاری و مقولاتی چون جوانمردی و تساهل و تسامح در سنت عرفان خراسانی ما کم نبود. بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، عطار و مولوی، عرفان غیرفلسفی دارند. به نظر من، این عرفا در فضای فرهنگی ما، ایده‌هایی مبتنی بر تساهل و تسامح پخش کرده‌اند. البته، نمی‌خواهم دچار خطای «زمان پریشی» شوم و بگویم که ایده‌های مدرن در اندیشه این عرفا بوده است اما آنها آب لطفی بر فضای فرهنگی افشاندند. بنابراین، حساب عرفان خراسانی از عرفان غیرخراسانی جداست. البته، در این بحث بیش از اینکه ایده‌های عرفانی را مقصر بدانم، تقصیر را متوجه کسانی می‌دانم که گرایش‌های غیردموکراتیک و استبدادی داشتند؛ وگرنه، مرحوم آشتیانی هم فیلسوفی بود که با سنت عرفان فلسفی ما آشنا بود و یکی از منادیان این عرفان بود، ولی ما این آموزه‌های نامطلوب را در آثار وی نمی‌بینیم. اما به نظر من، عرفان خراسانی محمل مستعد و مناسبی برای تزریق ایده‌های تساهل و تسامح در فضای فرهنگی جامعه ماست؛ البته، در حد توان این سنت عرفانی، نه اینکه بار زیادی بر دوش آن بنهیم. این نکته را هم باید افزود که ابعاد حقیقی و حقوقی این امر را نیز باید از یکدیگر تفکیک کرد. یعنی بسیاری از نکاتی که عرفا در مقام انسان‌شناسی یا رابطه سالک طریق با امر بی‌کران و متعالی گفته‌اند، بیشتر سویه و صبغه حقیقی دارد. اینکه آثار و نتایج حقوقی هم بر این آموزه‌ها مترتب باشد، امری است که بیشتر در احکام فقهی متجلی شده است. یعنی عرفا چنین باری را بر دوش آن آموزه‌ها نتهاده‌اند. نابرابری‌های حقوقی بین زن و مرد و یا مسلمان و غیرمسلمان، اموری نبوده است که از سوی عرفا ترویج شده باشد.

دکتر موحد به محو شدن فرد در معشوق یا حقیقتی برتر اشاره کردند. این آموزه هم در عرفان محی‌الدینی و هم در عرفان خراسانی وجود دارد. به نظر شما علیرغم وجود چنین آموزه‌ای در عرفان خراسانی، این عرفان نقشی در نفی فردیت توسط آموزگاران فلسفه در ایران نداشته است؟

دباغ: عرفای ما توصیه‌های اخلاقی زیادی هم کرده‌اند. فنای فی‌الله غایت قصوای عرفان است، اگر این ایده به مثابه ایده‌ای فراگیر ترویج شود، قطعاً فردیت و تفرد

کم‌رنگ می‌شود اما نباید از یاد ببریم که این محو شدن فقط مربوط به نخبگانی است که به رأس هرم سلوک عرفانی می‌رسند. به متوسطان چنین توصیه‌هایی نمی‌شود. عرفا تأکید می‌کردند که بسیاری از سخنان ما از جنس راز است و «راز جز با رازدان انباز نیست»؛ یعنی، آنها در مقام مواجهه با متوسطان، توصیه‌هایشان بیشتر جنبه اخلاقی داشت و متوسطان را به مقام فنا دعوت نمی‌کردند.

موحد: من در اینجا می‌خواهم با دکتر دباغ کاملاً مخالفت کنم. ابن عربی حتی در جایی دعوی مهدویت می‌کند. هرچند که مهدویت او مهدویت سیاسی نیست ولی به هر حال، او چنین ادعایی کرده است. عارفان خراسانی هم هر زمان که دستشان به کاری بند شده است، کم خون‌ریزی نکرده‌اند. خود شمس تبریزی، چنان که می‌گویند، متعلق به دارودسته فتیان بود و اصلاً در دعوی بین فتیان کشته شد. اینها مسائلی تاریخی است که هنوز روشن نشده‌اند. شمس تبریزی شخص بسیار خشنی بود و سخنان خشونت‌باری زده که از آنها خون می‌بارد.

دباغ: می‌خواهم بگویم که عرفان خراسانی بخش‌های مثبت و ماده مستعدای هم دارد که می‌تواند به کار ما بیاید.

موحد: بله، ولی اصولاً کسانی که می‌گویند مردم به چند دسته تقسیم می‌شوند؛ یک عده متوسط‌اند، عده‌ای پایین و ما هم که بالا هستیم و به رازهایی دست یافته‌ایم که نباید آنها را به متوسطان و دیگران بگوییم، سخنانشان تماماً به محو فردیت و برپایی حکومت‌های توتالیتر منجر می‌شود و من اصلاً چنین سخنانی را قبول ندارم.

دباغ: به نظر می‌رسد که این تقسیم‌بندی از منظر حقیقی فی‌حدنفسه اشکالی ندارد. مثلاً، همان‌طور که برخی از انسان‌ها از انسان‌های دیگر باهوش‌تر یا بلندقدترند، برخی از انسان‌ها استعداد پرداختن به امور انتزاعی از جمله ریاضیات و فلسفه را دارند و برخی دیگر چنین استعدادی ندارند، برخی ذوق و قریحه شاعری دارند و برخی صدای خوبی دارند و برخی ندارند؛ بر همین سیاق، عارفان بر این باورند که برخی از انسان‌ها، به علت ذهن وقاد و مجاهدتی که ورزیده‌اند و کف‌نفسی که پیشه کرده‌اند، به کشف حقایقی در این عالم نائل شده‌اند که دیگران به آن حقایق نرسیده‌اند. عالم، عالم کثرت و تنوع است اما مدلول این سخن این نیست که در نتیجه این تفاوت‌های حقیقی، پاره‌ای از افراد حقوق و امتیازات ویژه‌ای داشته باشند. حتی اگر به فرض برخی از عرفا بر مبنای

این تفاوت‌های حقیقی، تفاوت‌هایی حقوقی نیز میان انسان‌ها قائل شده باشند، چنین سخنانی را باید نقد و صورت‌بندی مجدد کرد.

درباره تأثیر فلسفه بر سیاست در ایران، آیا می‌توان گفت که فلسفه قاره‌ای عمدتاً در شکل‌گیری کنش‌های سیاسی انقلابی و فلسفه تحلیلی بر کنش سیاسی اصلاح‌طلبانه تأثیر داشته است؟

موحد: جریان سیاسی در ایران به سمت نوعی مرکزیت دولتی پیش رفته است و این با سنت قدیم ما همخوانی بیشتری دارد. ما که سابقه نظام سیاسی دموکراتیک در کشورمان نداشته‌ایم؛ بنابراین، آسان‌تر بود که یک نفر حرف بزند و دیگران گوش بدهند. در تقویت چنین وضعیتی در ایران، هم مارکسیست‌ها و هم فرید و جریان فرید تلاش کردند. فرید به شدت این امر را تبلیغ می‌کرد و دنباله‌روان او هم به این وضعیت دامن زدند. به نظر من خاتمی اصلاً حرف عجیبی نمی‌زد. آزادی مطبوعات و آزادی بیان و اموری از این قبیل، حرف‌های عجیب و غریبی نبود که لازم باشد این‌همه با خاتمی مخالفت شود. این مخالفت‌ها هم جنبه سیاسی داشت و هم از پیوند هایدگر با ابن‌عربی، که محصول فکر فرید بود و توسط دنباله‌روانش تبلیغ می‌شد، نشأت می‌گرفت. اصولاً ما اندیشه انسان‌بنیاد استواری نداشتیم که بتوانیم در برابر فلسفه‌های آزادی‌ستیز مقاومت بکنیم. مردم ما هم چنین آمادگی‌ای نداشتند. بنابراین، این وضعیت ناشی از سابقه فرهنگی ما و فقدان آموزش‌های لازم به مردم بوده است.

آیا می‌توان گفت که فلسفه تحلیلی در تضاد با رویکرد انقلابی قرار دارد؟ مثلاً، بسیاری از مخالفان دکتر سروش می‌گفتند که آنچه توسط وی ترویج می‌شود، نسبتی با انقلاب ندارد و تفکر سروش ضد انقلابی است.

ضمیران: در فرهنگ ما پارادایمی وجود دارد که از نوع عرفان منفی است و آن هم رابطه مرید و مرادی است. نخبه‌گرایی در دل این رابطه مرید و مرادی نهفته است. اکنون این وضعیت در جناح‌های روشنفکری ما هم وجود دارد. من بسیار دیده‌ام که کسی حرف‌های بی‌ربط و نادرستی را مطرح می‌کند اما چون این حرف‌ها توسط مریدانش در جامعه ترویج و بزرگ می‌شود، مورد قبول عمومی قرار می‌گیرد. مطرح شدن فلسفه تحلیلی توسط دکتر سروش در آن زمان، جریان نو آورانه‌ای را شکل داد که با گفتمانی تازه وارد میدان شده بود؛ گفتمانی که در تضاد با گفتمان حاکم بود. اما پیامدهای این امر باید مطالعه شود که آن بحثی دیگر است. به نظر من، سیاست‌زده شدن فلسفه بزرگترین بحران عصر ماست. فلسفه می‌تواند سیاسی باشد اما نباید سیاست‌زده شود. در

ایران فلسفه ایدئولوژیزه شد و از درون فاقد محتوای برهانی و استدلالی شد. بنابراین، یک سلسله شعار سیاسی به عنوان فلسفه ارائه شد. من برخی از سخنان فرید را در سایت‌های اینترنتی نگاه می‌کردم که به نظر تمام آنها شعار هستند؛ عباراتی خطابی‌اند که در آنها انواع سفسطه‌ها دیده می‌شود. یعنی، این جملات را به راحتی می‌توان به عنوان مصادیقی از مغالطه، به دانشجویان منطق درس داد. بنابراین، باید در این باره بحث کرد که چگونه می‌توانیم فلسفه را از این حالت ایدئولوژیزه شده کنونی جدا سازیم تا دیگر سیاست‌زده نباشد.

دباغ: عبدالکریم سروش در کارهای اولیه خود، مثل نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی، با وام کردن نقد پوپر بر مارکسیسم کوشید تا ادبیات فلسفه تحلیلی در حوزه الاهیات و اندیشه سیاسی را بومی کند. به نظر من آن سخن منتقدان دکتر سروش که در سؤال شما به آن اشاره شد، درست است زیرا اساساً روش پوپر، مهندسی گام به گام بود و به همین دلیل با روش‌های انقلابی بر سر مهر نبود. سروش هم که توأمان تحت تأثیر ایده‌های فلسفه علمی و فلسفه سیاسی پوپر بود، این راه را پی گرفت. سروش در یکی از مصاحبه‌هایش می‌گوید: من ابتدا با ایده‌های پوپر در فلسفه علم آشنا شدم و سپس، به سبب تحولات بعد از انقلاب، با سنت لیبرالیسم آشنایی بیشتری پیدا کردم. بله، این نکته فی‌الجمله درست است که گفتمان مبتنی بر فلسفه تحلیلی به مراتب بیش از گفتمانی که فرید یکی از سرنمون‌های آن بود، به رفرم و لیبرالیسم و سازوکار دموکراتیک راه می‌دهد. آقای خاتمی هم از همین آبشخور فکری تغذیه کرد. در سال ۷۶ شاید برای اولین بار بود که ایده «جامعه مدنی» به آن شکل در عرصه عمومی جامعه ایران مطرح می‌شد. تصور می‌کنم آقای خاتمی در طرح گفتمان سیاسی خود، توأمان تحت تأثیر کارهای دکتر بشیریه و آثار نحله اصلاح دینی با محوریت دکتر سروش بود. به هر حال این گفتمان، گفتمانی دموکراتیک بود؛ منتقدان سروش به درستی متوجه این نکته شدند.

آیا می‌توان گفت فلسفه قاره‌ای در ایران، در قیاس با فلسفه تحلیلی، بیشتر با فلسفه اسلامی پیوند خورد و این پیوند محصول ویژگی‌های مشترکی است که در این دو سنت فلسفی وجود دارد؟

ضمیران: جواب من به این سؤال منفی است. به نظر من فلسفه اسلامی، نوعی فلسفه اسکولاستیک ارسطو محور است که ارتباط بسیار ضعیفی با فلسفه‌های قاره‌ای امروز دارد زیرا فلسفه قاره‌ای در دل روشنگری و رنسانس متولد شده است. یعنی اومانیزم مبنای آن است. اساس این سنت فلسفی، اومانیزم و فردمحوری و خودآینی است. هیچ‌یک

از اینها در فلسفه اسلامی وجود ندارد. فلسفه اسلامی ماهیتاً به الهیات خیلی نزدیک است. اساس فلسفه اسلامی اثبات ذات واجب، شناخت ممکنات در تقابل با واجب و نیز شناخت امور ممتنع است. فلسفه اسلامی بر مبنای این سه محور شکل گرفته است. بنابراین، به عقیده من فلسفه اسلامی چندان به فلسفه قاره‌ای نزدیک نیست.

موحد: در فلسفه اسلامی، بخش‌های منطق و فلسفه منطق به فلسفه تحلیلی بسیار نزدیک است. دقت‌ورزی‌های فیلسوفان مسلمان ما در منطق و زبان، تا قرن هفتم فوق‌العاده است. یعنی، تا آن قرن که استدلال و تعقل در فرهنگ ما پررنگ است. در آن دوران، هر ده بیست سال یک بار، یک چهره بزرگ جهانی در ایران سر برمی‌آورد. ابن سینا، زکریای رازی، ابوریحان بیرونی و... اصلاً در چهار پنج قرن اولیه فرهنگ اسلامی، غوغایی از تفکر و حتی آزادی بیان برپاست. بعضی از کاتولیک‌هایی که به ایران می‌آمدند، تعجب می‌کردند که چطور یک دهری در مسجد با یک مسلمان بحث می‌کند. این کاتولیک‌ها اعتراض می‌کردند که چرا به دهریون اجازه حرف زدن می‌دهید. بنابراین، ما در فلسفه اسلامی یک هسته عقلانی خیلی محکم داریم که خیلی به فلسفه تحلیلی امروز نزدیک است. اما هرچه پیش‌تر آمدیم و فلسفه ما با عرفان آمیخته شد، از این جنبه استدلالی آن کاسته شد و در نهایت فلسفه ما به الهیات تقلیل یافت. در دوران معاصر هم جنبه‌های عقلی و استدلالی فلسفه ما برجسته نشد بلکه جنبه‌های عرفانی آن برجسته شد. پس از انقلاب هم اوضاع این گونه بود. تازه، خداوند به ما لطف کرد که رهبر اول انقلاب اسلامی، اهل فلسفه هم بود. هنوز هم در برخی حوزه‌ها مخالفت شدید با فلسفه وجود دارد. حتی با خود مرحوم امام هم چنین مخالفت‌هایی می‌شد. وقتی که چنین فضایی وجود دارد، معلوم است که جریان‌هایی که به استقبال حکومت توتالیتر و نفی فردیت می‌روند، کار و بارشان رونق بیشتری پیدا می‌کند.

دباغ: ما سه سنت فلسفی در فلسفه اسلامی داریم: سنت سینوی، سنت اشراقی و سنت صدرایی. پاره‌ای از مباحثی که در منطق و فلسفه زبان وجود دارد، قرابت‌هایی با کارهای برخی از فلاسفه سینوی دارند. یعنی، تدقیق‌های آنالیتیک در کار قدمای ما وجود داشته است. (باز هم این سخن را با تذکر ضرورت پرهیز از ارتکاب خطای «زمان پریشی» می‌گویم). حتی در کارهای برخی از اصولیین ما، مثلاً در مباحث الفاظ، قرابت‌های قابل تأملی با مباحث فلسفه تحلیلی دیده می‌شود. از سنت سینوی که درگذریم، سنت اشراقی و سنت صدرایی با عرفان ارتباط بیشتری داشته‌اند. فخر ملاصدرا این بود که کلام و عرفان و فلسفه و حدیث را در هم ادغام کرده است. باین حال، سنت اشراقی

و صدرایی، به‌رغم دور بودن از فلسفه تحلیلی، با فلسفه قاره‌ای هم نزدیکی ندارند. مهم‌ترین دلیل این عدم قرابت این است که سنت اشرافی و صدرایی متافیزیکی‌اند و در آن سوژه دکارتی اساساً نضج نیافته است و ما در این دو سنت با تعینات و سلسله‌مراتب وجود سروکار داریم. در این دو سنت، مباحث اپیستمیک اگر هم وجود داشته باشد، در ذیل مباحث اتنولوژیک قرار دارند؛ یعنی، مباحث این دو سنت فلسفی کاملاً صبغه متافیزیکی دارد. اما نمایندگان سنت فلسفه قاره‌ای به یک معنا ضد متافیزیک‌اند و درعین حال، با «خودآیینی» کانتی همدلی دارند. حتی اگر کسی مثل لویناس از «دگرآیینی» سخن می‌گوید، ناظر به میراث عصر روشنگری است و مبادی و مبانی مباحث ایشان، تفاوت بنیادینی با سخنان فیلسوفان مسلمان دارد. در اینجا باید نکته‌ای را هم اضافه کنم تا حق مرحوم طباطبایی ادا شود. بحث مرحوم طباطبایی در باب اخلاق تحت عنوان «ادراکات اعتباری»، انصافاً، در سنت فلسفه اسلامی بدیع بوده است. پیش‌تر ملاعلی زنوزی اشاراتی داشته است اما مرحوم طباطبایی در مقاله ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم، در حوزه اخلاق و «اعتباریات بالمعنی الاخص»، صورت‌بندی و تقریر و تنسیق بدیعی از این بحث ارائه داد که با برخی از مباحث فلاسفه اخلاق در جهان جدید شباهت دارد. مرحوم مطهری هم در حاشیه کتاب می‌نویسد که این بحث در سنت فلسفه اسلامی سابقه نداشته است. به عبارت دیگر، درباره اعتباریات بالمعنی الاخص (نه اعتباریات بالمعنی الاعم)، نظیر گزاره‌های انشایی و اخلاقی، در سنت فلسفه اسلامی کسی تا کنون این‌گونه بحث نکرده است. اما این بحث در جامعه ما خیلی بی گرفته نشد. هرچند، مباحث طباطبایی در المیزان با مباحث او در اصول فلسفه و روش رئالیسم متفاوت است؛ یعنی، ما یک طباطبایی فیلسوف داریم و یک طباطبایی مفسر یا متکلم، ولی بالاخره باید گفت که این سنخ از مباحث طباطبایی، با عنایت به این امر که او یک فیلسوف صدرایی است، در سنت صدرایی سابقه چندانی ندارد. اما از این تک مضراب‌ها و تک ستاره‌ها که بگذریم، همان‌طور که اشاره شد، به نظر می‌رسد متافیزیکی بودن سنت فلسفه اسلامی وجه فارق و مهم آن با فلسفه قاره‌ای است.

آیا ورود فلسفه‌های جدید غرب به ایران، تأثیری در تقابل سنتی دین و فلسفه در کشور ما داشت؟ یعنی، فلسفه‌های غربی اوضاع را از این حیث بدتر کردند یا بهتر؟

موحّد: نه، اتفاقاً اوضاع را خیلی بهتر کردند. اولین باری که مباحث فلسفی نه به شکل یک متاع خارجی بلکه به شکل کالایی که به ما مربوط می‌شود، وارد ایران شد، از طریق مباحث دکتر سروش و دیگران در حوزه فلسفه دین بود. آقای سروش با گره زدن فلسفه

دین به فلسفه تحلیلی، کاری کرد که ما یک بحث درونی مربوط به خودمان را فارغ از غرب و شرق مطرح کنیم. یعنی، بحثی که خاص خود ما بود. این کار خیلی مؤثر بود. یعنی باعث شد بسیاری از مسائل ملموس شود و مسائل فلسفی از آن حالت بحث‌های انتزاعی وجود و ماهیت، خارج شود. در واقع، این کار فلسفه را از آسمان به زمین آورد و آن را از حالت یک متاع وارداتی به درآورد و به یک مسأله مبتلابه جامعه بدل کرد.

اما به نظر می‌رسد که قبل از انقلاب، آن آموزه‌های فلسفی که توسط مارکسیست‌ها و سایر آتئیست‌های دهه‌های ۲۰ تا ۵۰ شمسی در نفی دین مطرح می‌شد، آتش تقابل سنتی دین و فلسفه را در ایران شعله‌ورتر کرده بود. بخشی از کارهای متکلمانۀ مطهری و علامه طباطبایی هم اساساً برای مقابله با این دین‌ستیزی بود.

دباغ: بله، چنین تقابلی وجود داشت. البته تصور می‌کنم مارکسیسم هم در میان ما به خوبی تقریر و تنسیق نشد؛ چرا که مارکسیسم در ایران منادیان و نمایندگان توانمندی نداشت و اساساً خوب تقریر نشد. به‌رغم همه احترامی که برای مرحوم مطهری و مرحوم طباطبایی قائم، معتقدم که پاسخ‌های آنها در اصول فلسفه و روش رئالیسم، اساساً ناظر به پرسش‌ها و انتقادات ناقدان نیست. مثلاً، نقدهایی که این دو نفر به ایده آلیسم هگلی می‌کنند، مبتنی بر صورت‌بندی ناموجهی است که از ایده آلیسم داشتند. این دو بزرگوار با زبان انگلیسی و یا آلمانی آشنایی نداشتند و قاعدتاً فقط از طریق ترجمه‌ها با آثار فلسفی غرب آشنا بودند. ایده آلیسمی که مدنظر مطهری و طباطبایی بود، حداکثر ایده آلیسم بارکلی است. یعنی، ایده آلیسم کلاسیک تجربی؛ اما، ایده آلیسمی که هگل از آن سخن می‌گوید و نسب‌نامه کانتی دارد، ایده آلیسم استعلایی است. یعنی، فارغ از پاسخ‌های مطهری و طباطبایی، تقریر محل نزاع غلط بود. بله، ورود فلسفه غربی به یک معنا، به نزاع سنتی دین و فلسفه در ایران دامن زد ولی به نظرم طرفین نزاع به سلاح‌های لازم مجهز نبودند. نه ایده‌های مارکسیستی به خوبی تقریر و تنسیق می‌شد (چون شارحان توانمندی نداشت) و نه متکلمانی که غیرت دینی داشتند، مسأله را درست صورت‌بندی می‌کردند. در مقالات متعددی در اصول فلسفه و روش رئالیسم به ایده آلیسم تجربی حمله می‌شود اما آن ایده آلیسمی که مدنظر هگل بود، فارغ از صدق و کذب و حدود و ثغور آن، نسب‌نامه کانتی دارد. در دوران پیش از انقلاب، اوضاع از این قرار بود اما پس از انقلاب، مسائل خیلی جدی‌تر مطرح شده‌اند و به نیکی صورت‌بندی و بومی شده‌اند. این یکی از دستاوردهای فلسفه برای ما بوده است. اگر از سطح آکادمیک بگذریم، بسیاری از مسائل فلسفی که در جامعه مطرح می‌شود، قرار است با نظام

معرفتی ما نسبتی برقرار کنند. فکر می‌کنم در بیست سی سال اخیر تا حد قابل قبولی، مسائل فلسفی به معنای درست کلمه بومی شده‌اند.

آقای موحد، شما معتقدید که فلسفه در ایران بعد از انقلاب، به فلسفه به معنای واقعی کلمه نزدیک‌تر شد؟

موحد: بله، چون هم مدرسین آن درست تربیت شده بودند و هم محیط آماده پذیرش آن بود. اینکه جامعه بفهمد که اصلاً فلسفه چیست و چرا باید فلسفه خواند، بحث دیگری است که اکنون مجال طرح آن نیست. اما مسأله ما همچنان این است که باب گفتگو باز باشد، افراد بتوانند حرف خودشان را بیان کنند، در دفاع از عقاید مختلف استدلال صورت گیرد و تکرر آرا در کار باشد. وقتی که شما به کوه می‌روید، نمی‌خواهید به آخر کوه برسید. منطق کوه‌پیمایی، همان قدم زدن در کوه است. فلسفه هم همین‌طور است. بنا نیست که ما در فلسفه به پاسخ‌های قطعی برسیم. قرار نیست که فلسفه راه سیاسی مشخصی را به ما نشان بدهد. اصل بر این است که راه تضارب آرا باز و هموار باشد. رسالت فلسفه این است. وقتی که ما به دانشجویان مهندسی و پزشکی فلسفه درس می‌دهیم، چون بسیاری از آنها آمادگی شنیدن فلسفه را ندارند، اعتراض می‌کنند که این دیگر چیست، شما امروز حرفی می‌زنید و فردا آن را رد می‌کنید؟! ما هم پاسخ می‌دهیم که بله، ذات فلسفه همین است.

فلسفه در زندگی روزمره ایرانیان چقدر تأثیر داشته است؟ تأثیر فلسفه قاره‌ای از این حیث بیشتر بوده است یا فلسفه تحلیلی؟

ضمیران: فلسفه هدف‌های بسیار زیادی دارد. هرکسی برحسب اندیشه خودش سراغ فلسفه می‌رود. در طرح درس دانشگاه شیکاگو به این نکته اشاره شده است که مجموعه این درس‌ها و سمینارها برای این منظور طراحی شده‌اند که دانشجویان انسانی مفید برای جامعه باشند؛ انسانی که بتواند خوب فکر کند، روادار باشد، آراء دیگران را تحمل کند و به‌طور کلی یک شهروند مفید برای جامعه باشد. ما آماری نداریم که نشان دهد تأثیر فلسفه بر تک‌تک افرادی که در جامعه ما فلسفه خوانده‌اند، چه بوده است. اما، با لحاظ کردن نکته مذکور، من فکر نمی‌کنم فلسفه در زندگی روزمره مردم ما بی‌تأثیر بوده باشد. حجم کتاب‌ها و مقالات و نشریاتی که در حوزه فلسفه در اختیار مردم قرار گرفته است، نشان می‌دهد که در جامعه ما عطشی برای یادگیری فلسفه وجود دارد. بنابراین، چه‌بسا خیلی‌ها توانسته باشند که با استفاده از فلسفه، معنای زندگی را حداقل برای خودشان توجیه کنند و در زندگی‌شان هدف‌یابی کنند. در مجموع، فلسفه باید به

ما کمک کند که انسان خوبی باشیم.

دباغ: اخیراً، در انگلستان رشته‌ای تحت عنوان PPE یا اقتصاد، سیاست، فلسفه در دانشگاه آکسفورد تأسیس شده است و در حال حاضر، این رشته تا مقطع فوق لیسانس تدریس می‌شود. دانشجویان این رشته با تئوری‌های فلسفه، علوم سیاسی و اقتصاد آشنا می‌شوند. بسیار مشتاق بودم که بدانم چرا این رشته پدید آمده است. توضیحی که در آنجا شنیدم این بود که خیلی از فارغ‌التحصیلان این رشته شانس بالایی دارند که نماینده پارلمان شوند و یا در مؤسسه‌های فکری یا وزارت خارجه به کار گرفته شوند. یعنی اینها باید به سمت عملیاتی کردن و کاربردی کردن فلسفه بروند. البته، در آنجا قرار نیست که بار زیادی بر دوش فلسفه نهاده شود و ما هم در اینجا نباید چنین کنیم. یعنی نباید چنین تصویری داشته باشیم که همه مشکلات اجتماعی و سیاسی با فلسفه حل می‌شود اما رشته مذکور در دانشگاه آکسفورد، دانشجویان را توأمان با سه حوزه فلسفه، سیاست و اقتصاد آشنا می‌کند. در کشور ما عموم اقتصاددانان با فلسفه آشنایی چندانی ندارند و عموم فلاسفه هم با تئوری‌های دو حوزه سیاست و اقتصاد آشنا نیستند. نمی‌خواهم بگویم که ما هم باید عین این رشته را در ایران تأسیس کنیم. آنچه گفتم، صرفاً مثالی بود برای فهم اینکه فلسفه کاربردی چگونه می‌تواند بروز و ظهور عینی پیدا کند. اما اگر یک ورزۀ درونی مدنظر است، باید گفت که فلسفه در پی ایجاد انسان روادار و خوب است. متأسفانه، رواداری در بین ما کم است. سنت سبتر دینی و فرهنگ ایرانی قویاً بر روی ما سایه انداخته است. تحمل ما کم است. حتی خیلی از کسانی که روشنفکرند و با پوزیسیون هم همدلی ندارند، خودشان همانند پوزیسیون عمل می‌کنند. این امر محصول تربیت است. فلسفه می‌تواند در بهبود این وضع مؤثر باشد تا از این طریق در زندگی روزمره ما تأثیری مطلوب برجای نهد.

آقای موحد، به نظر شما فلسفه قاره‌ای در ایران بیشتر بر زندگی روزمره ایرانیان تأثیر گذاشته است یا فلسفه تحلیلی؟

موحد: باید ببینیم کدام فیلسوف قاره‌ای در ایران شناخته شده است. دهه ۷۰ در ایران ناگهان دهه پست مدرنیسم شد. کتاب‌های زیادی در این زمینه منتشر شد ولی فلسفه از این طریق توانست بر زندگی روزمره ایرانیان تأثیری واقعی برجای نهد و به همین دلیل گرایش کنونی به پست مدرنیسم بعد از مدتی از بین می‌رود. اگر بنا باشد که فلسفه واقعاً فلسفه باشد، باید ماندگار شود؛ یعنی، به یک سنت بدل شود. ما هنوز سنت فلسفی نداریم. اطلاعات فلسفی داریم اما تا رسیدن به این نقطه که یک نظام فلسفی را خوب

فهمیده باشیم و با آن در بیفتیم و آن را بپذیریم یا رد کنیم، هنوز راه درازی در پیش داریم.

شما چشم‌انداز فلسفه را در ایران فردا چگونه می‌بینید؟ به نظر شما غلبه بیشتر با فلسفه قاره‌ای خواهد بود یا فلسفه تحلیلی؟

موحد: اتفاقی که در غرب رخ داده این است که این دو سنت فلسفی در حال نزدیک شدن به یکدیگرند و با هم همدلی بیشتری پیدا کرده‌اند. مثلاً، فولس‌دال در غرب یک فیلسوف تحلیلی قوی است و از پدیدارشناسی هوسرل هم تعبیر خاصی دارد. بسیاری از فیلسوفان تحلیلی گفته‌اند که ما از طریق کارهای فولس‌دال با پدیدارشناسی که اصلاً سرآغاز فلسفه قاره‌ای در قرن بیستم است، آشنا شده‌ایم. به‌رحال، در غرب این دو فلسفه در حال نزدیک شدن به یکدیگرند. فولس‌دال این را هم می‌گوید که هرچه در فلسفه تحلیلی پیش‌تر برویم، استدلال یا توجیه (Justification) بیشتر می‌شود اما هرچه در فلسفه قاره‌ای پیش‌تر برویم، توجیه و استدلال کمتر است. اما اکنون این دو سنت فلسفی در حال نزدیک شدن به یکدیگرند. در ایران هم مآلاً اگر قرار است فلسفه جا بیفتد، باید همین اتفاق بیفتد نه اینکه عده‌ای بگویند فلسفه تحلیلی بهتر است و عده‌ای دیگر هم بگویند که فلسفه قاره‌ای بهتر است. تفکر، تفکر است. بنابراین، اگر بناست که ما فلسفه داشته باشیم، باید هر دو نحله در ایران شناخته شوند.

ضمیران: من اعتقاد دارم که ایران به هر دو فلسفه احتیاج دارد و آنها باید مکمل هم باشند و در واقع دو سر یک طیف باشند که یکدیگر را تکمیل می‌کنند. ما به فلسفه قاره‌ای نیاز داریم زیرا دغدغه فلسفه قاره‌ای، فرهنگ و سیاست و جامعه است. به فلسفه تحلیلی هم نیاز داریم زیرا دغدغه اصلی آن زبان، منطق، گرایش به علم و استدلال علمی است. بنابراین، هر دوی اینها مورد نیاز جامعه ما هستند و ما نباید آنها را دو اردوگاه متضاد جدا از هم قلمداد کنیم که همواره در چالش با یکدیگرند. کسی که به فلسفه قاره‌ای علاقه دارد باید به فلسفه تحلیلی هم عنایت کامل داشته باشد و عکس آن.

دباغ: پیش‌بینی آینده خیلی سخت است اما با توجه به اینکه در هر دو حوزه فارغ التحصیلان جوانی در کشور مشغول به کار شده‌اند، امیدوارم معرفی تخصصی‌تر و جامع‌الاطراف این دو نحله فلسفی، ما را از نزاع‌های احیاناً بیهوده‌ای که در دهه‌های گذشته گرفتار آنها بوده‌ایم، وارهاوند و رفته‌رفته با استفاده از این دو سنت فلسفی، تعامل با یکدیگر را شروع کنیم. یعنی، شاید فیلسوفان تحلیلی و قاره‌ای در کشور ما بتوانند

به نحو تخصصی تر و فنی تر با یکدیگر تعامل داشته باشند؛ امری که در ایران تقریباً سابقه نداشته است. همان گونه که مغرب زمین به سمت آشتی میان این دو نحله فلسفی حرکت کرده است، ما هم در اینجا باید بتوانیم چنین کاری کنیم. این نکته را هم مایلیم اضافه کنم که تألیفات فلسفی ما کم است. یعنی، در ایران ترجمه‌های فلسفی بسیار بیشتر از تألیفات فلسفی است. شاید یکی از دلایل این امر، همان طور که دکتر موحد در یکی از آثارشان اشاره کرده‌اند، این باشد که سنت نگارش مقالات فلسفی در میان ما رایج نبوده است. یعنی، خیلی از مشتغلان به فلسفه در ایران، بلد نبوده‌اند مقاله فلسفی بنویسند. این است که می‌بینید فلان استاد دانشگاه پس از بیست سال تدریس هنوز یک کتاب هم ننوخته است. در این شرایط دانشجویی که زیر نظر او آموزش می‌بینید، چگونه می‌تواند نگارش مقاله فلسفی را یاد بگیرد؟ به نظرم این نکته مهم است که ما به جد به تألیف آثار فلسفی، حتی در مقام تقریر و تنسیق ایده‌های فلسفی، همت بگماریم. نکته دیگر اینکه، ترجمه خوب متون کلاسیک فلسفی نیز در جامعه ما خیلی کم است. مثلاً، نقد عقل محض کانت توسط دکتر ادیب سلطانی ترجمه شد اما زحمت ایشان عملاً فایده‌ای نداشت و ترجمه ایشان در میان اهالی فلسفه چندان جانفِتاد و خواننده نشد. رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین نیز همین گونه است. ملاحظه همین نکته سبب شد که این اثر کلاسیک فلسفی را مجدداً ترجمه کنم.

به نظر شما بازار فلسفه در ایران در آینده گرم‌تر خواهد شد یا رو به کساد شدن خواهد رفت؟

موحد: اکنون فیلسوفان جوان ما، چون دکتر وحید دستجردی، دکتر حسین معصومی همدانی، دکتر سروش دباغ، دکتر مهدی نسرین، دکتر کرباسی‌زاده، دکتر شیخ رضایی، دکتر سید نصرالدین موسویان و چند تن دیگر، مقاله فلسفی می‌نویسند و مقالاتشان در مجله‌های معتبر خارجی و داخلی منتشر می‌شود. این امر تا کنون در ایران سابقه نداشته است. این وضع می‌تواند چشم‌اندازی از آینده فلسفه را در ایران ترسیم کند.

ضمیران: من فکر می‌کنم فلسفه در ایران در حال گسترش و تعمیق است و این فرایند تعمیق خیلی مهم است.

دباغ: من هم با دکتر ضمیران موافقم، در عین حال آرزو می‌کنم بیش از حد گسترش پیدا نکند. یعنی نوعی سرخوردگی پدید نیآورد. به این معنا که خیلی از فلسفه‌پژوهان فکر کنند همه مشکلات را می‌توان با تفلسف حل کرد. این اندازه از مشارکت فلسفه‌پژوهان

ما در سطح بین‌المللی احتمالاً سابقه‌ای ندارد، در عین حال امیدوارم این گونه نباشد که این وضعیت انتظارات زیادی از فلسفه در بین ما ایجاد کند. اکنون برخی از فارغ‌التحصیلان فلسفه را می‌شناسم که به یک معنا فلسفه‌زده شده‌اند و دیگر از فلسفه بدشان می‌آید زیرا از ابتدا بار زیادی بر دوش آن نهاده بودند و بعد از برآورده نشدن انتظاراتشان از فلسفه، اکنون به این نتیجه رسیده‌اند که روی آوردنشان به فلسفه از همان ابتدا غلط بوده است. در حالی که اگر انتظار صحیح و متعادلی از این رشته داشته باشیم، در حد خود می‌تواند به ما کمک کند و مثمرتر باشد.

ایرانیان «فلسفه زده» شده‌اند

«یکی از عقل می‌لافتد، یکی طامات می‌بافتد». یکی خواب «کانت» می‌بیند و در رشته فلسفه برای کنکور شرکت می‌کند و به دانشکده فلسفه می‌آید، یکی به دلیل اینکه فقط مدرکی گرفته باشد، فلسفه می‌خواند. یکی سرمه می‌کشد و دستار به سر می‌بندد تا شبیه «ابوعلی سینا» شود، دیگری هم موهایش را شبیه «دریدا» سشوار می‌کشد. راهرو دانشکده‌های فلسفه کم ندارد از این شبیه‌سازی‌ها. دغدغه‌های دانشجویان هم شبیه به همین ظاهرشان اغراق آمیز است. بارها در زمان استراحت بین دو کلاس، شاهد گفتگوی خانم‌ها درباره دستور پخت «شله‌زرد» و یا اینکه ویژگی شوهر ایده‌آل چه می‌تواند باشد، بوده‌ام و از آن طرف، در میان آقایان بحث درباره اتومبیل آخرین مدلی که در پارکینگ دانشکده پارک شده است و یا اینکه برای داشتن بدن سالم، چه میان‌وعده غذایی باید مصرف کنیم، داغ بوده است. روزگاری، جناب افلاطون بر سردرِ باغ آکادمی نوشته بود که «هرکس هندسه نمی‌داند، وارد باغ نشود». حالا به جای «هندسه» هر چیزی می‌توان نوشت. خب، همین روایت از دانشکده فلسفه در ایران کافی است تا به تفاوت‌هایی که با دانشکده فلسفه در دیگر نقاط دنیا وجود دارد، بیندیشیم و اینکه چرا با این همه خدماتی که درگذشتگان ایرانی به فلسفه داشتند، امروز سهم ما در میان دستگاه‌های فلسفی دنیا ناچیز است. برای بررسی تفاوت محیط آکادمیک فلسفه در ایران و خارج از ایران، به سراغ سروش دباغ رفتم. دباغ داروسازی است که دکترای خود را از دانشگاه علوم پزشکی تهران در سال ۱۳۷۷ اخذ کرد. پس از آن، به دانشگاه *Warwick* انگلستان رفت و در سال ۱۳۸۵ دکترای فلسفه اخلاق (با گرایش تحلیلی) خود را کسب کرد. عنوان رساله دکترایش «دلایل اخلاقی: خاص‌گرایی، الگوها و ورزیدن» بود. سال‌های متعددی مدیریت موسسه معرفت و پژوهش را بر عهده داشت و در سال ۱۳۸۵ عضو هیأت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران بود. دباغ این روزها را به‌عنوان محقق و پژوهشگر در دانشگاه تورنتو کانادا سپری می‌کند. با وی درباره تعلق خاطر دانشجویانی که در رشته فلسفه حاضر می‌شوند، معماری دانشکده

فلسفه، نگاه عوام به فلسفه و اینکه چرا تصور رایج در ایران این است که از زنها فیلسوف در نمی‌آید و... به گفت‌وگو نشستیم.

جناب سروش دباغ موضوع گفت‌وگوی ما درباره فضای آکادمیک رشته فلسفه است؛ رشته‌ای که به‌زعم برخی از دور دل می‌برد و از نزدیک... رشته‌ای که قدمتی به موازات تاریخ بشریت دارد. فاصله نگاه عوام و خواص هم به فلسفه از زمین است تا آسمان. به‌هرحال، کسانی هستند که آکادمیک فلسفه خوانده‌اند یا می‌خوانند. یکی از سر اجبار و حضور در دانشگاه این رشته را می‌خواند و دیگری از سر علاقه وارد دانشکده فلسفه می‌شود. شما به‌عنوان استاد دانشگاه در رشته فلسفه، میزان تعلق خاطر دانشجویانی را که در ایران و در خارج از آن سرکلاس حاضر می‌شوند، چگونه ارزیابی می‌کنید؟

من تحصیلات رسمی فلسفی‌ام را در انگلستان انجام دادم و اکنون نیز در دانشگاه تورنتو کشور کانادا مشغول تدریس و تحقیق هستم. البته، در دپارتمان فلسفه نیستیم، اما در کلاس‌ها و کارگاه‌هایی که دارم، دانشجویان فلسفه هم شرکت می‌کنند. درعین حال، برای اینکه با حال‌وهوای حاکم بر اینجا آشنایی بیشتری حاصل کنم، در برخی از کلاس‌های دپارتمان فلسفه شرکت کرده‌ام، پیش‌ازین، نزدیک به پنج سال در دانشگاه‌های ایران در مقاطع مختلف تدریس کرده‌ام. این مقدمه را از این جهت گفتم که توضیح دهم آنچه در ادامه می‌آید، مبتنی بر تمام این تجارب است؛ هم سالیانی که در انگلستان درس می‌خواندم، هم پنج سالی که در ایران تدریس کرده‌ام و هم مدتی که در دانشگاه تورنتو با دانشجویان و استادان فلسفه برخورد داشته‌ام.

در انگلستان دانشجویان فلسفه، مثل خیلی از کسانی که در ایران می‌بینیم، با دغدغه‌های معرفتی و اگزیستانسیل در علوم انسانی درس می‌خوانند. برخی پس از اتمام تحصیلات لیسانس متوجه می‌شوند که به رشته‌های دیگری مثل حقوق یا جامعه‌شناسی علاقه‌مندند و شروع به تحصیل در این رشته‌ها می‌کنند؛ یا تصور می‌کنند که برای یافتن کار، بهتر است به تحصیل در رشته‌های روان‌شناسی، حقوق، روزنامه‌نگاری و... پردازند و جذب بازار کار شوند. برخی هم که علایق پررنگ آکادمیک ندارند، پس از اتمام دوران لیسانس دانشگاه را رها می‌کنند. کسانی هم که علایق فلسفی پررنگی دارند، درس را تا مقطع دکترا ادامه می‌دهند. برای اینکه تصویر درستی از بازار کار فلسفه در اینجا داشته باشیم، باید توجه داشت که بازار کار فلسفه در مقایسه با بازار کار علوم تجربی، خوب نیست و بسیار رقابتی است. موقعیت‌های شغلی که اعلام می‌شود کم است و افراد متقاضی شغل در رشته فلسفه هم کم نیستند، چه آنهایی که در

انگلستان یا اروپا درس خوانده‌اند و چه در آمریکای شمالی. بسیاری از این افراد لزوماً بلافاصله پس از پایان تحصیلات وارد بازار کار نمی‌شوند. به یاد دارم وقتی که مشغول نوشتن رسالهٔ دکترا در انگلستان بودم، در برخی از جلسات گروهی و کارگاه‌هایی که برگزار می‌شد، افرادی حاضر می‌شدند که با وجود گذشت دو سال از دریافت مدرک PhD همچنان در پی کار بودند. معمولاً، وضع بر همین منوال است و افراد پس از پایان درس، باید مسیری طولانی را طی کنند تا شغلی دائمی پیدا کنند. مثلاً، برای مدت یک سال دانشکده‌ای به فرد پیشنهاد می‌دهد که تنها یک درس را تدریس کند؛ فرد متقاضی هم می‌پذیرد و می‌رود تا کار خود را این‌سو و آن‌سو عرضه کند، شاید پس از گذشت چند سال بتواند موقعیت شغلی مناسبی پیدا کند. این را گفتم تا مشخص شود که یافتن کار آکادمیک در حوزهٔ فلسفه در خارج از ایران اصلاً کار ساده‌ای نیست. به خاطر دارم وقتی که تحصیلاتم رو به پایان بود و به استاد راهنمایم گفتم که موقعیت شغلی در ایران پیدا کرده‌ام، به من گفت: این کار را دودستی بچسب! در ادامه، ماجرای خود را گفتم که با اینکه شاگرد مایکل دامت بوده است و در دانشگاه آکسفورد درس می‌خوانده، پس از اتمام دورهٔ دکترایش چند سال طول کشیده بود تا شغل دائمی پیدا کند. نتیجه‌ای که می‌گیرم این است که یافتن شغل آکادمیک فلسفی در مغرب‌زمین کار ساده‌ای نیست. در عین حال کسانی هم هستند که دلبستهٔ آکادمی‌ها نیستند و پس از اخذ مدرک دکترا، دانشگاه و درس و مشق را رها می‌کنند. باز به خاطر دارم زمانی که در انگلستان درس می‌خواندم، دانشجوی دکتری بود که دربارهٔ آراء هایدگر و دریدا کار می‌کرد. مباحثهٔ فلسفی زیادی با این دوست داشتم، بخش‌هایی از رسالهٔ مرا می‌خواند، نقدهایش را می‌گفت و در عین حال، از تأملات خود دربارهٔ هایدگر و دریدا برایم می‌گفت. در مجموع، از مباحثاتی که با هم داشتیم، نکات بسیاری آموختم. پس از اینکه دکترای فلسفهٔ خود را گرفتم، به من گفت که سخنان هایدگر قویاً در جان من نشسته است و دیگر نمی‌خواهم سراغ فلسفهٔ حرفه‌ای بروم. به تعبیر خودش، کار بسیاری از فلاسفه، بحث و فحص و نوشتن مقاله است؛ فلسفه‌ای که بدل به شغل شده است و در بسیاری از اهالی آکادمی‌ها امروزه دغدغه‌های اگزستانسیل اصیل را کمتر می‌توان سراغ گرفت. شخصیت ویتگنشتاین و هایدگر را بسیار دوست می‌داشت. شیفته و مفتون شخصیت و نحوهٔ زندگی‌شان بود و معتقد بود که به‌رحال آکادمی‌ها راهی به جایی نمی‌برند. جالب بود که تا یک سال و اندی پس از اتمام دورهٔ تحصیلش که من در دانشکده بودم، در کتابخانه کار نیمه‌وقت داشت. مجرد هم بود و بقیه وقتش را به باغبانی می‌پرداخت و فکر می‌کرد که «آشکارگی وجود» را در باغبانی بهتر می‌بیند. از این‌رو، نه فقط باغبانی منزل خودش را، که باغبانی منازل دیگران را هم به عهده

می‌گرفت و از این طریق ارتزاق می‌کرد و از زندگی خویش لذت می‌برد و اصلاً هم شرمنده نبود. زمانی هم که از باغبانی فارغ می‌شد، کتاب می‌خواند. دائماً تأکید می‌کرد که آکادمی‌ها چیزهایی را به شخص تحمیل می‌کنند لذا به ناچار باید مطالبی را آماده کرد و به دانشجویان گفت و نمی‌توان دغدغه‌های اصلی خود را پی‌گرفت درحالی‌که او نمی‌توانست این‌گونه زندگی کند. در مجموع، احوال غریب و تأمل‌برانگیزی داشت. پس، این هم یک مسیر است. کسانی هم این‌گونه به کاروبار فلسفی نظر می‌کنند. در آن ایام، در دیپارتمان ما دبیری بود که مشغول دورهٔ PhD بود و می‌گفت: پس از اتمام تحصیلم، به دبیرستان باز می‌گردم و دوباره همانجا درس می‌دهم. از سرِ علاقه فلسفه می‌خواند. دانشجوی دیگری هم بود که مهندس معماری بود و کار خوبی هم در همان حوزه داشت و درعین حال دورهٔ PhD را به صورت نیمه‌وقت می‌خواند و در شاخهٔ فلسفه هنر کار می‌کرد. یادم هست که می‌گفت: من کارم را دارم، می‌خواهم صرفاً از روی علاقه فلسفه بخوانم و فلسفهٔ هنر را دوست دارم، چون با رشته‌ام که معماری است، تناسب و تلائم دارد.

درعین حال، تفاوتی در اینجا وجود دارد که مایلم عرض کنم. در ایران، چون برخی از شخصیت‌های مشهور روشنفکری معاصر ما فلسفه خوانده‌اند، برخی از افراد هم فلسفه می‌خوانند، چون فکر می‌کنند فلسفه محمل خوبی برای فعالیت اجتماعی و روشنفکر بودن است اما پس از مدتی، انتظار و تصویرشان از فلسفه تغییر می‌کند. کسانی چون داریوش شایگان و سید جواد طباطبایی و عبدالکریم سروش فلسفه خوانده‌اند. در برهه‌ای قبل از انقلاب این نقش را جلال آل‌احمد و شریعتی ایفا می‌کردند. در آن روزگار عده‌ای جامعه‌شناسی خواندند، به دلیل اینکه فکر می‌کردند شریعتی جامعه‌شناسی خوانده است که البته بعدها معلوم شد دکترای رسمی شریعتی ادبیات بوده است و در کلاس‌های جامعه‌شناسی شرکت می‌کرده است. این فضا هم‌اکنون نیز در کشور ما حاکم است. اما چنین فضایی در اینجا دیده نمی‌شود؛ یعنی، عموم کسانی که فلسفه می‌خوانند، به این دلیل است که واقعاً فلسفه را دوست دارند یا فکر می‌کنند چنین دغدغه‌هایی دارند. آن وقت، چنان‌که گفتم، وقتی خود را بهتر شناختند، تحصیلات تکمیلی خود را پی‌می‌گیرند و جذب آکادمی می‌شوند و اگر نشدند، پس از اتمام تحصیل به شغل دیگری می‌پردازند. در سالیان اخیر، برخورد زیادی با دانشجویانی داشته‌ام که دوست دارند از طریق فلسفه دغدغه‌های سیاسی، اجتماعی و روشنفکرانهٔ خود را پی‌بگیرند و محقق‌کنند. این دغدغه‌ها خیلی خوب و مبارک است و من هم احترام بسیاری بدان می‌گذارم اما توجه داشته باشیم که لزومی ندارد این امر از طریق خواندن فلسفه پی‌گرفته شود. عده‌ای فکر می‌کنند که شاید فلسفه محمل خوبی

برای انجام کارهای اجتماعی و سیاسی باشد که به نظرم تلقی درستی نیست. علاوه بر این، مایلم به نکته دیگری اشاره کنم و آن انتظار حداکثری داشتن از فلسفه است که آن نیز به نظرم خطاست. در ایران برخوردهای نسبتاً زیادی با دانشجویان و علاقه‌مندان داشته‌ام که تصویر و تلقی‌شان از فلسفه چنان است که گویی قرار است درمان بسیاری از مشکلات ما باشد. در واقع، انتظاراتی که باید از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم تجربی، علوم سیاسی و... داشته باشند، از فلسفه دارند. چنان‌که مستحضرید، به‌رحال، در جهان جدید که همه رشته‌ها شاخه‌شاخه شده‌اند، انتظارات از دیسیپلین‌های مختلف از جمله فلسفه را باید حداقلی کرد: «نازینی تو ولی در حد خویش / الله الله یا منه ز اندازه بیش / آفتابی کز وی این عالم فروخت / اندکی گر پیش آید جمله سوخت». تصور می‌کنم اگر انتظار ما از فلسفه متناسب با آنچه باشد که از این رشته علی‌الاصول برآورده می‌شود، سرخوردگی‌هایی که احیاناً ممکن است بعدها برای برخی پیش آید، پدید نخواهد آمد. مواردی دیده می‌شود که دانشجویی قبلاً مهندسی یا علوم پزشکی خوانده است و سپس با انتظارات زیادی به سراغ فلسفه آمده است. عموماً دانشجویان باهوشی هم هستند و اطلاعات خوبی دارند. اغلب در طول دو سال اول دوره تحصیلی با شوق فلسفه می‌خوانند اما به دلیل انتظار حداکثری که از این رشته دارند و برآورده نمی‌شود، از کل تفلسف سرخورده می‌شوند! درحالی‌که اگر انتظار ایشان تحدید می‌شد و از ابتدا با انتظار درستی به سروقت این رشته می‌آمدند، از اشتغال داشتن به آن لذت و بهره می‌بردند.

نکته دیگر اینکه، تصور می‌کنم جامعه ما اکنون فلسفه‌زده هم شده است، به این معنا که تعداد زیادی از افراد مایلند فلسفه بخوانند. البته، منظورم این نیست که نباید فلسفه خواند، فلسفه خیلی هم خوب است. کاروبار و شغل خودم نیز همین بوده است و اکنون نیز به همین امور مشغولم اما تعداد زیاد فارغ‌التحصیلانی که در رشته فلسفه داریم، قابل تأمل است چون بالاخره آنها شغل می‌خواهند، قرار است تشکیل زندگی بدهند و... تمام این امور را باید پیش چشم داشت. هنگامی که انسان سرشار از شور و علاقه است و درعین حال سن و سال کمتری دارد، شاید این امور خیلی برایش پررنگ نباشد. کسی را تصور کنید که شغلی در رشته مهندسی داشته، آن را رها می‌کند و در رشته فلسفه فوق لیسانس می‌گیرد. اگر موفق شود بعداً دکترا هم بگیرد اما شغلی پیدا نکند و در مناسبات و اداره زندگی متعارف خود دچار مشکل شود، سرخوردگی زیادی پیدا می‌کند. درحالی‌که چنین فردی می‌توانست یک مهندس معمولی یا متوسط باشد و مشکل معیشتی و کاری نداشته باشد. به عبارت دیگر، حدوداً بیست تا سی درصد افرادی که در رشته‌های علوم انسانی تحصیل می‌کنند، می‌توانند شغل آکادمیک متناسب با

تخصص خود داشته باشند و در کار خود شاخص باشند. درحالی که فکر می‌کنم در کثیری از رشته‌های غیرعلوم انسانی، این رقم بیش از پنجاه درصد باشد. البته، من تحقیق میدانی در این باب نکرده‌ام و صرفاً مشاهداتم را بازگو می‌کنم. احتمالاً یک مهندس، دبیر، داروساز، دندانپزشک، دامپزشک و... می‌توانند شغل مناسبی پیدا کنند و به راحتی از اداره زندگی خود برآیند درحالی که در حوزه علوم انسانی، قصه به نحو دیگری است و تعداد کسانی که می‌توانند مطابق با آنچه علاقه دارند، زندگی کنند و معیشت خود را سامان بخشند، کمتر است و عوامل متعددی باید با هم جمع شوند تا شخص به آنچه مایل است، برسد. اگر این امر از ابتدا پیش‌بینی نشده باشد، سرخوردگی پدید می‌آورد. حال اگر این حالت را به آن سرخوردگی که ناظر به انتظار حداکثری داشتن از فلسفه برای حل مشکلات است، اضافه کنید، درمی‌یابید که چنین کسانی ممکن است در زندگی دچار مشکلات جدی معیشتی و روحی شوند. اینها مواردی است که به رأی‌العین دیده‌ام. درعین حال، نکات دیگری را نیز باید در نظر داشت؛ شاید به دلیل نوع تربیت در خارج از کشور، افراد از همان ابتدا واقع‌بین‌ترند. عده‌ای از اینکه کار آکادمیک در رشته‌های فلسفه یا علوم سیاسی یا جامعه‌شناسی پیدا نمی‌کنند، کمتر سرخورده می‌شوند، چراکه از آغاز با انتظار کم‌وبیش مطابق با واقع، این رشته‌ها را برمی‌گزینند؛ درحالی که، در کشور ما به سبب عواملی که اشاره کردم و موقعیتی که فلسفه پیدا کرده است و نحوه آموزش و تربیت ما در دوران دبیرستان و محیط خانواده، احتمالاً، حالات ناشی از انتظارات برآورده نشده، پررنگ‌تر و برجسته‌تر است. در غیر این صورت، اگر کسی واقعاً در پی دغدغه‌های اصیل خویش روان شود، ناملايمات را نیز به جان می‌خرد. بسیاری از بزرگان تاریخ فلسفه، چنان که می‌دانید، کاروبار مناسبی نداشته‌اند. از زمان کانت به بعد، خیلی از فیلسوفان بزرگ شغل دانشگاهی داشتند اما پیش از آن خیر. مثلاً دکارت، لاک و هیوم کار دانشگاهی نداشتند. کانت اولین فیلسوف برجسته‌ای است که شغل دانشگاهی داشت. پس از او هگل هم در حوزه فلسفه کار دانشگاهی یافت. در قرن بیستم، ویتگنشتاین هم ممکن بود کار دانشگاهی نداشته باشد اما بر اثر اقبالی که داشت و عنایتی که راسل و مور به او داشتند، توانست موقعیتی شغلی در کمبریج به دست آورد؛ هرچند، دانشگاه و آکادمی او را تحمل می‌کرد چراکه بیشتر دل‌مشغول دغدغه‌های خویش بود؛ مثلاً، ناگهان ناپدید می‌شد و مدت‌ها در کلبه‌ای در نروژ زندگی می‌کرد. البته، در حالت عادی دانشگاه چنین افرادی را به راحتی تحمل نمی‌کند اما به دلیل موقعیت ویژه‌ای که ویتگنشتاین داشت، با او کنار می‌آمدند. از این فیلسوفان مشهور که بگذریم، داستایوفسکی، رمان‌نویس مشهور قرن نوزدهمی روسی نیز زندگی راحتی نداشت و با سختی و مشقت زندگی می‌کرد. قصدم این است که

بگویم چنین افرادی هم بودند که به‌رغم سختی‌ها، دست از تلاش و کوشش برنداشتند و دغدغه‌های خویش را پی گرفتند. البته، صرفاً از این موارد نمی‌شود الگو گرفت و قاعده ساخت. هدفم این است که توضیح دهم چنین تک‌ستاره‌هایی هم در آسمان فلسفه و فرهنگ دیده می‌شوند. حال، با پیش چشم داشتن تمام این امور می‌توان دآوری کرد و دریافت که افراد گوناگون با چه دغدغه‌ها و انگیزه‌هایی فلسفه می‌خوانند و چه چشم‌اندازی پیش روی آنان است. اشکالی ندارد که کسی چشم‌انداز را ببیند و بپذیرد. من فقط دل‌نگران آن سرخورده‌شدن‌ها هستم و گرنه اگر کسی واقعیت را بداند و با انتظار حداقلی و تحدید شده سراغ فلسفه برود، چه باک! امری مبارک و مفید است؛ در پی علاقه خود روان شده، از نحوه زیست خود نیز راضی است.

تعدادی عکس از دانشکده فلسفه دانشگاهی در استرالیا دیدم. معماری به کار گرفته شده در این فضا، شما را به‌طور کامل شاید مثلاً، به زمان افلاطون می‌برد یا حتی به زمانی که پایدیا می‌خوانید یا رساله‌ای از افلاطون می‌خوانید، احساس می‌کنید که حتی در حال قدم زدن در آن قرن هستید. مابازای سینمایی آن هم فیلم «ملاقات در نیمه‌شب» وودی آلن است. عرضم این است که شاید فلسفه نسبتی با معماری داشته باشد. خاطریم هست که مدتی پیش، شاید نزدیک به دو سال پیش، در ایران ترجمه کتابی درباره کلبه‌ای که هایدگر در آن زندگی می‌کرد، منتشر شد. کلیت موضوع کتاب درباره تأثیری است که فضای آن کلبه روی فلسفه هایدگر گذاشته است. حال، معماری دانشکده را چقدر متفاوت و تأثیرگذار می‌بینید؟

دانشگاهی که در انگلستان در آن درس می‌خواندم، ساختمان مدرنی دارد و کلاس‌های مربوط به رشته فلسفه آن، تفاوتی با جامعه‌شناسی و علوم سیاسی ندارد. در ایام تحصیل، در کلاس‌های دپارتمان جامعه‌شناسی و علوم سیاسی هم شرکت می‌کردم. در دانشگاه تورنتو نیز در کلاس فلسفه نیچه، فلسفه تحلیلی و فلسفه اخلاق شرکت کرده‌ام. تمام این کلاس‌ها در همان محلی برگزار می‌شود که سایر کلاس‌ها هم تشکیل می‌شود و معماری کلاس‌های فلسفه با غیرفلسفه تفاوتی ندارد. مایلیم در اینجا به نکته‌ای اشاره کنم. در مقاله‌ای خوانده‌ام که معماری کلاس‌های فلسفه در انگلستان با معماری کلاس‌های فلسفه در کشورهای قاره متصل اروپا نظیر فرانسه و آلمان متفاوت است. نویسنده مقاله بر این باور است که در کشورهای فرانسه و آلمان و ایتالیا، فاصله میان استاد و دانشجو در کلاس زیاد است. عموماً کلاس‌ها در سالن‌های بزرگ آمفی‌تئاتر تشکیل می‌شود و فاصله میان استاد و دانشجو زیاد است و معمولاً کمتر در آن پرسش

و پاسخ دیده می‌شود. استاد می‌آید و ایده‌های خود را با مخاطبان در میان می‌گذارد و بحث چندانی در نمی‌گیرد. در ادامه توضیح می‌دهد که در کشورهای انگلوساکسون، مشخصاً انگلستان را مثال می‌زند، فاصله میان استادان و دانشجویان کمتر است و گفت‌وگو در کلاس خیلی پررنگ است.

یک بار از استاد پرسیدم چرا در کلاس‌های دوره فوق‌لیسانس، در ابتدای کلاس از دانشجویان می‌خواهید که چینش میز و صندلی‌ها را تغییر دهند و آنها را به هم بچسبانند، به نحوی که همه دور یک میز بنشینند؟ من چهار بار، دوره فلسفه ویتگنشتاین را با این استاد گذراندم و وی در تمام این ادوار به تغییر چینش صندلی‌ها عنایت داشت. وی در پاسخ گفت که در این حالت به هم نزدیک‌تریم و راحت‌تر و جدی‌تر می‌توانیم با یکدیگر بحث و گفت‌وگو کنیم. با خود می‌اندیشیدم که این معماری و نحوه چینش صندلی‌ها در رابطه استاد و دانشجو، در قیاس با حالت رایج، خواهی‌نخواهی تأثیر می‌گذارد؛ البته، نمی‌گویم که معماری کلاس‌های فلسفه حتماً باید بدین نحو باشد، بلکه توضیح می‌دهم که تفاوت در معماری در این موارد دیده می‌شود. یاد می‌آید زمانی که در دانشگاه واریک به کلاس فلسفه هایدگر می‌رفتم، آنجا هم این گونه بود و دانشجویان دور میز می‌نشستند و با استاد گفت‌وگو می‌کردند. این چیزی بود که من مشاهده کردم؛ شاید در دیگر دپارتمان‌ها هم این چنین باشد. اما فضاهای قدیمی در دپارتمان فلسفه را که اشاره کردید آدمی را به فضاهای گذشته می‌برد، مشاهده و تجربه نکرده‌ام. از قضا، اخیراً در دپارتمان «مطالعات دینی» دانشگاه شیکاگو بودم؛ معماری آن ساختمان قدیمی است و آن حس و حالی را که از آن سخن می‌گویید کم‌وبیش آنجا تجربه کردم اما در دپارتمان‌های فلسفه دانشگاه‌های مختلف دیگر، تاکنون چنین تجربه‌ای نداشته‌ام.

در ایران این دید در فضای دانشگاهی رایج است که از زنان فیلسوف در نمی‌آید! آیا این نگاه جنسیتی در خارج از ایران هم وجود دارد؟ فکر می‌کنید علت آن چیست و در خارج از ایران چگونه به این موضوع نگاه می‌کنند؟

یادم هست جناب خرمشاهی هم در سیر بی‌سلوک و فرار از فلسفه، کم و بیش چنین سخنی گفته بودند که خلاصه، بهتر است خانم‌ها سراغ فلسفه نزنند! اگر این مدعا غیرتجربی است، استدلال فلسفی و غیرتجربی می‌طلبد و باید اقامه شود تا بتوان آن را ارزیابی کرد. اگر مدعا تجربی است که در عمل موارد نقض فراوانی دارد و سخن موجهی نیست. بگذارید از فیلسوفان زن مهم کنونی یاد کنیم؛ مثلاً، خانم کریستین کرسگارد که مدتی هم مدیر دپارتمان فلسفه دانشگاه هاروارد بود، و یا خانم اونرا اونیل

و یا مارگارت لیتل که در حوزه فلسفه اخلاق قلم می‌زنند و دیگر فیلسوفان پست‌مدرن و فمینیستی که اکنون کار می‌کنند و آثار متعددی در قالب مقاله و کتاب از ایشان منتشر شده است. در حوزه فلسفه سیاسی، هانا آرنست از فیلسوفان سیاسی برجسته معاصر است که اکنون درباره ایده‌هایش بحث می‌شود و... به نظرم این سخن که در جماعت زنان فیلسوف نداریم، ناموجه است. در عین حال، وقتی شما به نوشته‌های کانت و روسو مراجعه می‌کنید، می‌بینید که ایشان معتقد بودند تفکر انتزاعی (abstract thinking) در زنان چندان قوی نیست. جالب است کانتی که پیامبر عصر روشنگری است و ایده‌های حقوق بشری که در نیمه قرن بیستم سر برآورد و در اعلامیه جهانی حقوق بشر متبلور شد، تحت تأثیر اندیشه اوست، چنین رأی در باب زنان داشته است. تصور می‌کنم این مدعا نیز موجه نیست و زنان قدرت انتزاعی اندیشی خوبی دارند و از این حیث تفاوتی با مردان ندارند. در واقع، هم برخی از مردان اهل انتزاعی‌اندیشی نیستند و بیشتر اهل امور عملی‌اند؛ هم برخی از زنان این‌گونه‌اند. به همان نسبت، برخی از مردان از قدرت انتزاعی‌اندیشی خوبی برخوردارند و همچنین برخی از زنان. پس، دلیلی نداریم که ساختار قوه فاعله مردان و زنان متفاوت از یکدیگر باشد و یکی برتر باشد و دیگری فروتر. من چنین تصویری ندارم و این موضع را ناموجه می‌دانم. علاوه بر این، چنان‌که گفتم، به لحاظ تجربی نیز این مدعا باطل است.

به هر حال، در ایران این نگاه رایج است. یعنی، به عنوان دانشجوی رشته فلسفه، وقتی سرکلاس می‌نشینم، می‌بینم که معمولاً به سؤالات دانشجویان دختر یا با بی‌اعتنایی پاسخ داده می‌شود و یا اصلاً جواب داده نمی‌شود یا واقعاً به معنای واقعی کلمه از آن سوی بام افتاده است و هیچ ارزش و اعتبار علمی ندارد. مثلاً، استاد در یک جمع مردانه می‌گوید که از زن‌ها فیلسوف در نمی‌آید. حتی در باور عمومی جامعه هم من خیلی با این مسأله برخورد داشته‌ام که نمی‌توانند بپذیرند که یک دختر فلسفه بخواند و به‌صراحت می‌گویند: خب! فلسفه می‌خواند که چه کار کند؟!!

بله، در عین حال می‌توان پرسید یک پسر فلسفه می‌خواند که با آن چه کار کند؟!!

یک بار سوار تاکسی شدم. قصد داشتم که از جایی به سمت دانشکده بروم. سر صحبت باز شد و از من پرسیدند که چه می‌خوانی؟ گفتم: فلسفه می‌خوانم. گفت: آخر کار قرار است تعالیم دینی درس بدهی؟... با توجه به تجربه‌ای که در ایران داشته‌اید، نگاه به فلسفه در ایران چقدر با نگاه به فلسفه در اروپا و

آمریکای شمالی فرق می‌کند؟ تدریسی که در ایران داشتید، در ارتباط با مردم عادی، با مردم کوچه‌بازار، چقدر با آن چیزی که در کانادا یا در انگلستان اتفاق می‌افتد، متفاوت است؟

من نیز در ایران از این تجربه‌ها داشته‌ام. دانشجویی داشتم که با من رساله فوق‌لیسانس می‌گذراند. به من می‌گفت: با اتوبوس به سمت تهران می‌آمده است و در حال خواندن کتابی فلسفی بوده که نفر بغل‌دستی از او می‌پرسد چه می‌خواند. آن دانشجو پاسخ می‌دهد که فلسفه می‌خوانم. مسافر ادامه می‌دهد که؛ اما به ظاهر نمی‌آید! مگر قرار نیست پس از اتمام تحصیل روحانی مسجد شوی؟!... چنین تصویری از فرد فلسفه خوانده، هنوز هم نزد برخی افراد دیده می‌شود. حتی در فیلم‌هایی که امروزه ساخته می‌شود، وقتی کسی می‌خواهد سخنی بگوید و به اصطلاح کسی را بپیچاند، طرف مقابل به او می‌گوید: برای من فلسفه نفاق! در این تلقی، فلسفه مترادف است با سخن مبهم و غیرواقعی گفتن و کسی که توانایی دارد این گونه سخن بگوید، فلسفه‌باف به حساب می‌آید! به هر حال، پسوند «بافی» در اصطلاح «فلسفه‌بافی» بار منفی دارد. به خاطر دارم که در سال چهارم دبیرستان که شیمی می‌خواندیم، دبیر شیمی ما هم همین تعبیر تحقیف‌آمیز را دربارهٔ فلاسفه به کار می‌برد و چنین تصویری از فلسفه داشت. می‌گفت: این جماعت فلاسفه یک سری واژگان را به کار می‌برند و سخنان نامفهومی می‌گویند که برای خودشان هم روشن نیست، چه برسد برای دیگران! به نظرم بیشتر فلسفه متافیزیکی قدیم را مدنظر داشت. علاوه بر این، عده‌ای هم هستند که فیلسوفان را انسان‌هایی متکبر به حساب می‌آورند. این موارد در زمرهٔ امور فرهنگی است و جامعهٔ ما نیز مختصات فرهنگی خود را دارد. جامعهٔ مغرب‌زمین کنونی عموماً از فلسفهٔ متافیزیکی کلاسیک فاصله گرفته است. امروزه، کسی که فلسفه می‌خواند، لزوماً آن معنایی از فلسفه را که بیشتر یادآور فلسفهٔ متافیزیکی و به کار بستن واژگان ثقیل و مطمئن است، مدنظر ندارد. در ایران همان‌طور که اشاره کردید، این قصه رایج است و دست کم نزد عده‌ای، فلسفه‌خوانی دارای چنین مؤلفه‌هایی است. البته، می‌توان علل آن را واکاوی کرد؛ علل تاریخی، معیشتی، روان‌شناختی و... شاید برای کثیری فیلسوف یادآور کسانی چون مرحوم مطهری و مرحوم طباطبایی باشد؛ روحانیونی که کار نظری و فکری می‌کنند. از سوی دیگر، فلسفهٔ غرب، چنان که مستحضرید، اصلاً در فلسفهٔ متافیزیکی خلاصه نمی‌شود. در دوران اخیر نیز فلسفه‌هایی سر برآورده‌اند که اساساً موضوعاتشان امور اینجایی و اکنونی است، نظیر فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ سیاست و... دست کم برخی از مباحث این نظام‌های فلسفی، انضمامی است،

نظیر مباحث «اخلاق کاربردی» در حوزه فلسفه اخلاق یا برخی از مباحث حوزه فلسفه سیاست و فلسفه هنر. در ایام تحصیل، می‌دیدم که در دانشگاه واریک، پروژه‌های مشترکی میان دپارتمان فلسفه و دیگر دپارتمان‌ها برقرار است و پیگیری می‌شود. مثلاً، پروژه مشترکی میان دپارتمان آموزش و دپارتمان فلسفه درباره «مراحل رشد اخلاقی در بچه‌ها» پیگیری می‌شد. علاوه بر این، چند سالی است که رشته‌ای تحت عنوان (Philosophy, Politics and Economics) که به PPE موسوم است، در دانشگاه آکسفورد تشکیل شده است؛ رشته‌ای که آمیزه‌ای است از سه رشته فلسفه، اقتصاد و سیاست در مقطع فوق لیسانس. فارغ‌التحصیلان این رشته می‌توانند در وزارتخانه‌ها، سازمان‌های دولتی و مؤسسات پژوهشی مشغول به کار شوند. سال گذشته که به دیدن استادم در دانشگاه واریک رفته بودم، می‌گفت که در حال اجرای برنامه دانشگاه آکسفورد در دانشگاه واریک هستیم. این امر نشان می‌دهد که حرکت به سمت انضمامی کردن فلسفه و برگرفتن نگاه کل‌گرایانه به رشته‌های مختلف علوم انسانی در دستور کار دپارتمان‌های فلسفه غرب قرار گرفته است. در واقع، آن تصویر انتزاعی محض از فلسفه در اروپا و آمریکای شمالی رخت از میان بر بسته است، اما این تصویر از فلسفه، دست کم نزد برخی از اهالی فلسفه و محققان ما هنوز پابرجاست.

عموم کسانی که فلسفه اسلامی خوانده‌اند و اکنون تدریس می‌کنند، کم‌وبیش تصویری سنتی از فلسفه دارند و احتمالاً با کارهایی که در فضای فلسفه جدید صورت می‌گیرد، آشنایی چندانی ندارند؛ مردم کوچه‌بازار که به طریق اولی چنین تصور و تصویری از فلسفه ندارند. موقیبت فلسفه را در دنیای امروز چگونه ارزیابی می‌کنید؟ فکر می‌کنید که چه نسخه‌ای بتواند برای دنیا تجویز کند؟ باید با فلسفه یک بازگشت باشکوه اما تراژیک حتی به تاریخ فلسفه داشته باشیم. تمام اینها مگر برای این نیست که زندگی بشر و پرسش‌های بشری یا همان ندانسته‌های بشری یا آن چیزهایی که شاید باور عام نه بلکه باور خاص به دنبال‌شان است، پاسخی پیدا کنند؟ فکر می‌کنید که فلسفه راهش به کجا کشیده خواهد شد؟ آیا در قرن جدید، در قرن بیست‌ویکم ما اصلاً نیازی به فلسفه داریم؟ آیا فلسفه وارد زندگی مردم می‌شود؟ آیا فلسفه وارد خیابان می‌شود؟ آیا فلسفه وارد تعاملات می‌شود؟ آیا به همان اندازه که اخلاق در متون فلسفی مطرح می‌شود، در متون شهروندی و روابط شهروندی هم رعایت می‌شود؟

به تعبیر مارکوزه تاریخ شرکت بیمه نیست. نمی‌توان از سر قطع و یقین گفت که در قرن

بیست و یک کاروبار فلسفی بر چه سبک و سیاقی پیش می‌رود. در عین حال، می‌توان پیش‌بینی کرد که در مغرب‌زمین آکادمی‌ها به کار خود ادامه می‌دهند؛ کسانی که دغدغه‌های صرف آکادمیک دارند، مقاله و کتاب فلسفی می‌نویسند، در سمینارهای فلسفی شرکت می‌کنند، یکدیگر را نقد می‌کنند؛ فکر می‌کنم کار فلسفی کم‌وبیش در این سطح ادامه پیدا می‌کند. کسانی هستند که همیشه به این سنخ امور مشغول‌اند. سه سال پایانی در کنفرانس سالانه ویتگنشتاین در اتریش شرکت کردم و بسیاری از ویتگنشتاین‌پژوهان برجسته دنیا را در آنجا دیدم. آن کنفرانس‌ها هرکدام به مدت یک هفته از صبح تا شب به درازا انجامید و در مقالات گوناگونی که ارائه شد، بحث‌های فلسفی درباره فقرات مختلف رساله منطقی فلسفی، کاوش‌های فلسفی و درباب یقین صورت گرفت. در آکادمی‌ها و کنفرانس‌های فلسفی، درباره دیگر فیلسوفان بزرگ نظیر هیوم و کانت نیز قصه از همین قرار است. به‌طور کلی، در کنفرانس‌های شاخه‌های مختلف فلسفه تحلیلی، فلاسفه ایده‌های خود را در قالب مقاله و کتاب طرح می‌کنند و پیش چشم دیگران قرار می‌دهند و با ایشان وارد گفتگو می‌شوند. علاوه بر این، به آکادمی‌های فلسفه قاره‌ای هم که بروید، قصه از همین قرار است؛ یعنی در آکادمی‌های آنجا باید راجع به نیچه، هوسرل، هایدگر و دریدا مقاله نوشت. از این حیث، آکادمی فلسفه با آکادمی فیزیک و ریاضیات و بیولوژی فرقی ندارد؛ کاروبار فلسفی در آکادمی‌ها چنین مختصات و مشخصاتی دارد. اما از این سطح که بگذریم، پرسش‌هایی در فلسفه مطرح می‌شود که ناظر به دغدغه‌های ابدی انسانی است. تصور می‌کنم مادامی که انسان بر روی کره خاکی زندگی می‌کند، این پرسش‌ها با او هست؛ پرسش‌هایی درباره زبان، آگاهی، صدق، معرفت، ارزش‌های اخلاقی، مرگ، تنهایی انسان، معنای زندگی و... چون این پرسش‌ها ابدی است و مادامی که انسان بر روی این کره خاکی می‌زید، به آنها خواهد پرداخت و تأملات خویش را با دیگران در میان خواهد گذاشت. این پرسش‌های فلسفی در زندگی انسانی جاری و ساری است؛ پرسش‌های ابدی که ناظر به چگونگی زیستن انسان بر روی این کره خاکی و سرشت سوگناک هستی است و همیشه با ما خواهد بود. البته، این مسایل برای افراد مختلف به‌نحو یکسان مطرح نمی‌شود و اهمیت نمی‌یابد. در اینجا مایلیم به آن نکته بازگردم که پیش‌تر در پاسخ به یکی از پرسش‌ها گفتیم؛ اگر انتظار ما از فلسفه حداقلی شود، می‌توان چنین گفت که انسان معاصر به این دغدغه‌های اگزیستانسیل می‌پردازد اما نه فقط در فضای فلسفه؛ بلکه، در ادبیات و هنر هم می‌توان به این پرسش‌ها پرداخت و مقوله «معنای زندگی» را در این ژانرها نیز به بحث گذاشت. بزرگان ادب و هنر در آثار خویش به این پرسش‌ها پاسخ داده‌اند، به این معنا می‌شود پرسش‌هایی را که فلاسفه به آنها پاسخ داده‌اند، در

زندگی به نحو دیگری پی گرفت. اینجاست که پرسش‌های فلسفی کم‌وبیش با زندگی عجین می‌شود. پس، اگر از سطح فلسفه آکادمیک بگذریم، نوعی از کاروبار فلسفی به درد عموم انسان‌ها می‌خورد؛ پاسخ‌هایی که فیلسوفان به پرسش‌های بنیادین داده‌اند و در کتاب‌های غیرتخصصی فلسفه به بحث گذاشته شده‌اند؛ کتاب‌هایی نظیر دنیای سوفی و سرگذشت فلسفه. خواندن این کتاب‌ها از این حیث مفید است و با زندگی افراد نسبت پیدا می‌کند. علاوه بر آن، آشنایی با «تفکر نقادانه» و ذهن استدلالی که می‌توان آن را به مثابه روشی در تنظیم امور مختلف زندگی به کار برد، رهگشاست. در واقع، نحوه استدلال‌ورزی موجه در این امور را می‌توان از تفکر نقادانه که نوعی منطق کاربردی است، آموخت و به کار برد. مایلم در اینجا قصه را از منظر دیگری نیز ببینیم؛ برای داشتن درک عمیق از مسایل در این حوزه‌ها، علاوه بر اطلاعات فلسفی، آشنایی نسبتاً جدی با تاریخ و روان‌شناسی و ادبیات بسیار رهگشا و کمک‌کننده است. ببینید، زمانی شما یک متن تخصصی در شاخه فلسفه دین درباره مسأله شر می‌خوانید؛ زمانی هم رمان بردران کارامازوف را می‌خوانید که در شما ولوله‌ای به پا می‌کند و می‌بینید که یک رمان‌نویس به چه زیبایی دغدغه‌های اصیل اگزیستانسیل در این باب را به تصویر کشیده، روایت کرده است! ما برای پاسخ دادن به پرسش‌های ابدی و امحاشدنی که با انسان زاده شده‌اند، انسان‌هایی که به قول حافظ با داغ زاده شده‌اند، می‌توانیم از فلسفه مدد بگیریم. مباحث فلسفی، چنان‌که پیش‌ازین آمد، هم به کار متخصصان می‌آید و هم به کار مردم متعارف. درعین حال، باید توجه داشت که این دغدغه‌های اگزیستانسیل را نباید صرفاً در فلسفه سراغ گرفت بلکه از دیگر امور هم می‌توان در این میان مدد جست. من پیش‌از این از فلسفه و نسبت آن با زندگی تصویری و انتظاری ندارم. شما تابلوی ونگوگ را می‌بینید که مسأله ابدیت و بی‌کرانگی هستی در آن به تصویر کشیده شده است، بردران کارامازوف داستایوفسکی را می‌خوانید، آثار تارکوفسکی را می‌بینید و... همه این امور به دل‌مشغولی‌های اگزیستانسیل می‌پردازند و به زندگی انسان معنا می‌بخشند. به همین ترتیب، می‌توان از فلسفه نیز مدد جست و از خواندن آن لذت برد و درعین حال بار زیادی را بر دوش آن نهاد. برادرم که در انگلستان فلسفه می‌خواند، برایم نقل می‌کرد که استادش اواخر هر هفته، روی ماشین‌های مسابقه‌ای شرط‌بندی می‌کند و با دیگران وارد مسابقه می‌شود. چنین کسی قاعدتاً به فلسفه به مثابه شغل حرفه‌ای خود نگاه می‌کند، درعین حال وقتی از شغل خود فارغ می‌شود، به اموری که می‌پسندد، می‌پردازد و زندگی خویش را حول آنها سامان می‌بخشد. علاوه بر این، باید توجه داشت که افرادی هستند که اساساً علاقه چندان‌ی ندارند که به نحو جدی به دغدغه‌های اگزیستانسیل انسانی بپردازند و ترجیح می‌دهند به زندگی متعارف خویش

مشغول باشند و از این حیث البته، هیچ نقدی هم متوجه آنها نیست؛ کسانی که عمرشان می‌گذرد ولی آنها در باب تصویرشان از خداوند و معنای زندگی چندان نمی‌اندیشند. از آن سو، کسانی هم هستند که مرتب به این امور مشغولند. سپهری می‌گفت: «میوه کال خدا را آن روز، می‌جویدم در خواب»؛ برای کثیری از افراد شاهد های عهد شباب فکری به‌قرار سابقند و تغییر نمی‌کنند. ممکن است کسی شست، هفتاد سالش باشد، اما هنوز همان تصویر را از مبدأ هستی، معنای زندگی و اخلاق داشته باشد که در بیست سالگی داشته است که: «حقه مهر بدان نام و نشان است که بود». فلسفه در زندگی چنین افرادی نقش چندان باز می‌کند چرا که به یک رشته پرسش‌ها، پاسخ‌های شسته‌رفته داده‌اند و به زندگی متعارف خویش مشغولند. اما کسانی هم هستند که در این امور غوطه می‌خورند و در زندگی بیشتر دل‌مشغول دغدغه‌های وجودی خویش‌اند و از پی آنها روان می‌شوند.

خواهر ویتگنشتاین به ویتگنشتاین می‌گفت که تو چرا این قدر به خودت می‌پیچی و در خود فرو می‌روی و با خود درگیری؟ من که از بیرون به تو نگاه می‌کنم، تو را این‌گونه می‌بینم. ویتگنشتاین در مقام پاسخ می‌گفت که حکایت من و تو، حکایت کسی است که در یک عصر زمستانی در میان باد و بوران گیر افتاده است و باد او را از این سو به آن سو می‌کشانند و پرتاب می‌کند و هم‌زمان کسی در داخل خانه نشسته است و از پشت پنجره کنار شومینه، یک لیوان قهوه در دست دارد و به این صحنه می‌نگرد و زیر و زبر شدن آن شخص را می‌بیند که به‌سان پرکاهی از این سو به آن سو می‌رود و چندان از احوال او سر در نمی‌آورد. از این ماجرا می‌توان برای توضیح این امر استفاده کرد که زیست‌جهان انسان‌ها با یکدیگر متفاوت است و این سنخ دغدغه‌های اگرستانسپیل برای برخی پررنگ است و برای برخی دیگر کم‌رنگ.

آخرین فیلسوف مشهور معاصری که دیدید که بود و او را کجا دیدید؟

توفیق داشتم نزدیک به هشت سال با جان هیک، فیلسوف دین بلند آوازه معاصر محشور باشم؛ چنان که می‌دانید وی در انگلستان از دنیا رفت و روی در نقاب خاک کشید. ایامی که در انگلستان تحصیل می‌کردم، توفیق آشنایی با او حاصل شد، اولین بار، در سمینار «پلورالیسم دینی» در دانشگاه بیرمنگام در سال ۲۰۰۳ او را دیدم و آخرین بار هم چند ماه پیش از فوتش در بیرمنگام در آگوست ۲۰۱۱، یعنی مرداد سال ۱۳۹۰. چه در ایام تحصیل و چه پس از آن خدمت ایشان می‌رسیدم و با هم درباره فیلسوفانی چون هیوم، کانت، ویتگنشتاین، هابدگر، آلتسون، پلنتینگا و کیویت گفت‌وگو می‌کردیم و از ایشان می‌آموختم. هیک خیلی در باب مرگ می‌اندیشید و مشخص بود که این

موضوع ذهنش را مشغول کرده است؛ همان دغدغهٔ آگزیستانسیل اصیلی که صحبتش را می‌کردیم؛ دغدغه‌هایی که با آنها زندگی می‌کرد و در هوای آنها دم می‌زد. وقتی با او آشنا شدم، همسرش فوت کرده بود و تنها زندگی می‌کرد و وقت فراخی برای اندیشیدن به این قبیل امور داشت. بخت یار من بود که توفیق آشنایی و هم‌صحبتی با این فیلسوف برجستهٔ معاصر را داشتم و از بابت این نعمت خدا را شاکرم.

چه زمانی قصد بازگشت به ایران را دارید؟

اکنون در دپارتمان «مطالعات تاریخی» دانشگاه تورنتو مشغول تحقیق و تدریس هستم و هر زمان این دورهٔ پژوهشی و تحقیقی تمام شود، به امید خدا به ایران باز می‌گردم و فعالیت‌های علمی و فرهنگی خود را در تهران مجدداً از سر می‌گیرم.

نسبت «عشق» و «فلسفه»

شریعتی می‌نویسد: «درد انسان، درد متعالی، تنهایی و عشق است»؛ به نظر شما «عشق» چیست؟

راجع به عشق چندگونه می‌توان سخن گفت. اینکه مراد شریعتی در اینجا چیست یک سخن است و اینکه مفهوم عشق چیست سخنی دیگر. اگر مراد پرسش اول باشد، تصور می‌کنم شریعتی در این‌گونه نوشته‌های خود که به «کویریات» موسوم است، واژه «عشق» را در دو سیاق و به دو معنا به کار برده است. جایی در هبوط در کویر، در مقاله «دوست داشتن از عشق برتر است»، از دوست داشتنی سخن می‌گوید که ناظر به یافتن یک خویشاوند روحی است و تمام آن اوصاف نیکویی را که عرفای ما برای عاشقی برمی‌شمرند، به «دوست داشتن» نسبت می‌دهد و مفهوم «عشق» در آن نوشته بار معنایی مثبتی ندارد اما در دیگر نوشته‌های شریعتی عشق ناظر به احوال سالکی است که در وادی سلوک پای می‌نهد و دغدغه‌های آگریستانسبیل عمیقی دارد. عشق در معنای دوم ناظر به عشق رمانتیک نیست؛ بلکه، عشقی است که با تنهایی عجین است و بیش از هر چیز به تعبیر سپهری از جنس «ترنم موزون حزن» است. من از عشقی که شریعتی در اینجا به کار می‌برد، نوعی حس دورافتادگی و فراق و حرمان را که به سالک طریق دست می‌دهد، درمی‌یابم. به‌رحال، این عشق نه عشق رمانتیک است و نه لزوماً عشق افلاطونی؛ بدین معنا که ناظر به یک محبوب اثری باشد و یا معنایی که عرفای ما از عشق آسمانی مراد می‌کنند؛ بلکه، ناظر به سرشت سوگناک هستی است و از جنس نجوهای سالک و عارفی است که دغدغه‌های آگریستانسبیل خود را با دیگران در میان می‌گذارد. برای روشن‌تر شدن این مسأله به چگونگی کاربست واژه «عشق» در هشت کتاب سپهری اشاره می‌کنم که به نگاه شریعتی نزدیک است. مقاله‌ای تحت عنوان «سفر به روشنی خلوت اشیا» نوشته‌ام و در آنجا کوشیده‌ام توضیح دهم که عشق در هشت کتاب سپهری متضمن چه مؤلفه‌هایی است. چنان‌که درمی‌یابم، برخلاف شاعری مثل فروغ که هم‌عصر سپهری است و در دفاتری چون «تولد دی‌دیگر»، عشق

رمانتیک زمینی را به تصویر کشیده است و شعرهای درخشانی در این باب سروده، «عشق» نزد سپهری متضمن مؤلفه‌های رمانتیک نیست. سپهری عشق را کم‌وبیش مشابه شریعتی در کویریات به کار می‌برد و می‌گوید:

«و عشق / سفر به روشنی اهتزاز خلوت اشیاست / و عشق / صدای فاصله‌هاست / صدای فاصله‌هایی که / غرق ابهامند / نه / صدای فاصله‌هایی که مثل نقره تمیزند / و با شنیدن یک هیچ می‌شوند کدر / همیشه عاشق تنهاست / و دست عاشق در دست ترد ثانیه‌هاست».

در ادامه دفتر «مسافر»، سهراب می‌گوید:

«و او و ثانیه‌ها بهترین کتاب جهان را / به آب می‌بخشند / و خوب می‌دانند / که هیچ ماهی هرگز / هزارویک گره رودخانه را نگشود / و نیمه شب‌ها، با زورق قدیمی اشراق / در آب‌های هدایت روانه می‌گردند».

در شعر «به باغ هم‌سفران» دفتر «حجم سبز» نیز، نوعی تنهایی آگریستانسلیل در تجربه عاشقی سهراب دیده می‌شود:

«صدای کن مرا / صدای تو خوب است / صدای تو سزینه آن گیاه عجیبی است / که در انتهای صمیمیت حزن می‌روید / در ابعاد این عصر خاموش / من از طعم تصنیف در متن ادراک یک کوچه تنهاترم / بیا تا برایت بگویم چه اندازه تنهایی من بزرگ است / و تنهایی من شبیخون حجم تو را پیش‌بینی نمی‌کرد / و خاصیت عشق این است». تصور می‌کنم عشق در نظام سلوکی و آگریستانسلیل شریعتی نیز کم‌وبیش متضمن همین معناست؛ عشقی که از فراق یا دست کم عدم وصال حکایت می‌کند و ناظر به سرشت سوگناک هستی و وجه تراژیک زندگی سالک در این عالم است. سوزی که از نوشته‌های کویری شریعتی به گوش می‌رسد، برخلاف روایت مولانا از عاشقی، با ابتهاج و شادمانی عجین نیست؛ بلکه، هم‌عنان با حزین بودن و تنهایی است.

اما اینکه عشق به چه معناهایی به کار می‌رود؛ بنا به یک تقسیم‌بندی کلان، می‌توان عشق را به عشق زمینی یا رمانتیک و عشق غیرزمینی یا افلاطونی تقسیم کرد. با استناد به سنت عرفانی و پیش چشم داشتن آموزه‌های عرفا، می‌توان از چند منظر درباره عشق سخن گفت. یکی همان عشق رمانتیک و زمینی است، عشقی که عموماً در قالب ابراز علاقه به جنس مخالف ظهور پیدا می‌کند و معمولاً با رابطه جسمانی همراه است؛ که در ادبیات گذشته ما هم از آن سخن به میان آمده است؛ همچنین، در دوران معاصر با ظهور رسانه‌ها، عشق رمانتیک در ژانرهای تئاتر، رمان، فیلم و موسیقی به تصویر کشیده شده است. نوع دیگر عشق، عشق غیررمانتیک یا عشق افلاطونی است که از چند

منظر می‌توان درباره آن سخن گفت. در این حالت، شخص محبوب و معشوقی دارد که تأثیر عمیقی از او گرفته است و خویشاوندی روحی میان آن دو برقرار شده است و در مجموع، عشق در او تبدیل مزاج و تحول شخصیتی پدید آورده است؛ همچون، رابطه مولانا با شمس یا رابطه شریعتی با ابوذری. این نوع عشق‌ورزی با عشق رمانتیک تفاوت دارد چراکه توأم با مناسبات جسمانی نیست؛ درعین حال، از رابطه دوستی متعارف فراتر می‌رود و کسی که چنین تأثیر شگرف و همه‌جانبه‌ای در زندگی فردی بگذارد و مسیر زندگی او را تغییر دهد و اساساً جهان دیگری را پیش چشمان او بگشاید، معشوق متفاوتی است. علاوه بر این، در ذیل عشق غیررمانتیک، می‌توان از عشقی سراغ گرفت که در آن چنان‌که عرفا گفته‌اند، سالک، خداوند را محبوب و معشوق خود می‌انگارد. در این تلقی، آن محبوب، محبوب ازلی است و تجلی و تعین و تشائی در فرد خاصی ندارد و به عبارت دیگر، خود خداوند است که بدل به معشوق سالک می‌شود: «عشق آن زنده گزین کو باقی است / کز شراب جان‌فزایت ساقی است»... ابیات دل‌انگیز دفتر اول مثنوی معنوی متضمن همین معناست: «هرچه گویم عشق را شرح و بیان / چون به عشق آیم خجل باشم از آن / عقل در شرحش چو خر در گل بخت / شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت / گرچه تفسیر زبان روشن‌گرت / لیک عشق بی‌زبان روشن‌ترست / هرکه را جامه ز عشقی چاک شد / او ز حرص و عیب کلی پاک شد / شاد باش ای عشق خوش سودای ما / ای طیب جمله علت‌های ما / ای دوای نخوت و ناموس ما / ای تو افلاطون و جالینوس ما / جسم خاک از عشق بر افلاک شد / کوه در رقص آمد و چالاک شد»... پس این هم یک نوع رابطه عاشقانه است، یعنی عشقی که متعلقش محبوب ازلی است. در داستان «کنیزک و پادشاه» در دفتر اول مثنوی نیز همین تقابل دیده می‌شود؛ زرگر سمرقندی محبوب و معشوق زمینی کنیزک بود که با زوال برخوردارهای ظاهری، عشق و محبت او هم از دل کنیزک زایل شد. به تعبیر مولانا: «عشق‌هایی کز پی رنگی بود / عشق نبود عاقبت ننگی بود»... اما محبوب ازلی، زمانمند و مکانمند نیست، تعین و تشخیصی ندارد و امری بی‌کران است. اساساً عرفان عاشقانه مبتنی بر این تلقی از عشق است و محبوب در آن این‌گونه تجلی پیدا می‌کند.

اما نوع چهارم عاشقی، عشق نوع‌دوستانه (altruistic) است. این نوع عاشقی متضمن محبت بی‌علت و بدون چشمداشت و بی‌دلیل در حق دیگران است؛ در رمان برادران کارامازوف، داستایوفسکی از زبان پدر زوسیما به کسی که از او درباره چگونگی بهتر شدن احوالش می‌پرسد، می‌گوید که بی‌علت و بی‌رشوت محبت بورز و این محبت را از همسایه‌ات آغاز کن. زمانی که آن فرد می‌گوید: برای من دشوار است که بدون

محاسبه و چشمداشت این کار را انجام دهم، پدر زوسیماس پاسخ می‌دهد که راهی جز این نیست؛ تمام تلاشت را بکن که بر این حس چشمداشت و توقع داشتن، فائق آیی. اگر کسی مایل است که هاضمه فراخ پیدا کند و سعه وجودی بیابد، این نوع عشق را هم باید پیش چشم داشته باشد؛ عشقی که قوام‌بخش وادی سلوک است. اما عشقی که متعلقش انسان‌ها هستند و نه از آسمان بلکه از زمین آغاز می‌شود. مثلاً، کسی چون مادر ترزا نماد این نوع عاشقی است و از دستگیری از افتادگان و اقشار فرودست جامعه آغاز می‌کند. در مقاله "طرحواره‌ای از عرفان مدرن ۳" که در کتاب در سپهر سپهری منتشر شده است، نکاتی را درباره این نوع عاشقی و نقش بی‌بدیل آن در وادی سلوک معنوی در روزگار کنونی آورده‌ام.

چه نسبتی میان «عشق» و «فلسفه» وجود دارد؟

انسان می‌تواند درباره عشق تأمل فلسفی کند، همان‌طور که افلاطون و دیگران راجع به عشق افلاطونی و همچنین عشق رمانتیک و نسبت میان آنها با وام کردن مفاهیم «اروس» و «آگاپه» و «فیلیا» بحث کرده‌اند. تأمل فلسفی راجع به عشق و تفکیک کردن مؤلفه‌های مختلف آن از یکدیگر از زمان یونان باستان آغاز شده است و تا امروز نیز ادامه دارد. این معنای نخستین است که از رابطه میان فلسفه و عشق به ذهن متبادر می‌شود. اما اگر توسعاً احوال اگزیستانسیل را در زمره تأملات فلسفی قلمداد کنیم، چنان‌که فیلسوفان اگزیستانسیالیست برمی‌شمرند، مواجهه فلسفی با عشق هم می‌تواند در ذیل دغدغه‌های فلسفی قرار گیرد. البته، اگر مراد از فلسفه، سنت فلسفه تحلیلی باشد؛ باید گفت که در سنت فلسفه تحلیلی پرداختن به دغدغه‌های اگزیستانسیل جای چندانی ندارد. اما اگر افزون بر آموزه‌های فیلسوفان قاره‌ایی همچون نیچه، هایدگر، یاسپرس و... دغدغه‌های وجودی کسانی چون داستایفسکی، فرانکل و کامو را هم در زمره تأملات فلسفی به حساب آوریم، می‌توان گفت که این سنخ تأملات، بخشی از تفلسف است و کسی که از این نوع احوال خویش پرده برمی‌گیرد، هم بازیگر است و هم تماشاگر. اما اگر منظور بحث نظری و استدلالی درباره عشق باشد، در این صورت، «عشق»، «ابژه» بحث فلسفی می‌شود و شخص در این میان تنها تماشاگر است. علاوه بر این، زمانی هم از خود فیلسوف و تجربه‌های عاشقانه شخصی او سخن به میان می‌آید. ممکن است شخصی که کار تخصصی فلسفی می‌کند، در زندگی شخصی خود، عشق را به معنای اول، دوم، سوم و یا چهارم، چنان‌که در بالا آمد، تجربه کند و در نوشته‌ها و گفته‌های خویش از این تجارب شخصی پرده برگیرد.

جنبش‌های فلسفی و عاشقانه‌ای در تاریخ وجود دارند؛ مانند آنچه کیرکه گارد در ترس و لرز مطرح کرده است. این جنبش‌ها تا چه اندازه مفهوم عشق را تحت الشعاع قرار داده‌اند؟

در مقام پاسخ می‌توانم بگویم که هرچه اصناف عاشقی نظیر آنچه برشمردم، در جهان پیرامون بیشتر باشد، تأمل فلسفی هم در آن‌باب بیشتر می‌شود و بروز و ظهور و بسط بیشتری می‌یابد. چنان‌که می‌دانیم، خود کیرکه‌گارد در زندگی شخصی خویش رابطه عاشقانه‌ای با کسی داشت؛ البته، چنان‌که نوشته‌اند، در این‌باب کامیاب نبود و به وصال نرسید. این هم بخشی از زندگی شخصی یک فرد است که دچار عشق رمانتیک می‌شود اما چنان‌که آوردم، عاشقی اصناف دیگری هم دارد و به‌اندازه‌ای که بروز و ظهور می‌یابد، می‌تواند موضوع تأمل فلسفی هم قرار گیرد و برای فیلسوفان خوراکی پدید آورد تا درباره آن تأمل کنند. مثلاً، اینکه قصه عاشقی تنها معطوف به جنس مخالف نیست و در عشق رمانتیک خلاصه نمی‌شود و رابطه‌ای چون رابطه مادر ترزا با انسان‌های دیگر و یا رابطه میان شمس و مولانا هم در زمره احوال عاشقانه قرار می‌گیرد. این غزل لطیف مولانا را در نظر آوریم که:

«اوست نشسته در نظر من به کجا نظر کنم / اوست گرفته شهر دل من به کجا سفر کنم / آمده‌ام که سر نهم عشق تو را به سر برم / ورتو بگویم که نی نی شکمم شکر برم»...

آن احوالی که بر زبان این شاعر عاشق جاری می‌شود؛ به نظر می‌رسد که ناظر به نوع ویژه‌ای از رابطه عاشقانه است و با عشق رمانتیک متعارف متفاوت است. البته، نوعی مؤلفه نخبه‌گرایانه در این نوع رابطه دیده می‌شود چراکه کثیری از آدمیان چنین تلقی و درکی از مواجهه با امر بی‌کران ندارند. به‌هرحال، اگر مراد از فلسفه، معنای نظری و خشک و انتزاعی آن باشد، تمامی این بروز و ظهورهای پدیده عاشقی در عالم انسانی، می‌تواند ابژه‌ای برای فیلسوف جهت تأمل فلسفی باشد. تصویری که عرفا از رابطه عاشقی داشتند و تشخیصی که می‌دادند این بود که مطلق عاشقی فرد را از جایی که ایستاده، پیش‌تر می‌برد و علو روحی و اخلاقی برای او به ارمغان می‌آورد. هرچند، آنها در پی بسط و تبلیغ عشق زمینی نبودند اما دست‌کم بر آن صحنه می‌نهادند. سر آن هم این است که از منظر ایشان، عاشقی دشمن خودخواهی است و فردی که عاشق کسی می‌شود حال محبوب می‌تواند محصول یک عشق رمانتیک باشد یا محبویی از سنخ شمس تبریزی و یا محبوب ازلی خویشان را نمی‌بیند و دست‌کم برای مدتی از

خود به درمی آید. به همین دلیل، آنان بر روی مطلق عاشقی تأکید می کردند و معتقد بودند که آثار و برکات عدیده‌ای بر عاشقی مترتب است. مولانا در داستان «کنیزک و پادشاه» می گوید: «عاشقی گر زین سر و گر زان سر است / عاقبت ما را بدان سر رهبر است...» و بدین معنا بر عشق زمینی صحه می نهد. البته، این سخن مخالفانی هم در تاریخ تمدن اسلامی داشته است و کسانی خصوصاً از طایفه فقها این گونه سخن گفتن کم و بیش بی پروا در باب عاشقی یا دست کم چنین صحه نهادنی را بر رابطه عاشقانه چندان نمی پسندیدند. اما عرفا معتقد بودند که عشق به سان آبی است که بر روی آتش خودخواهی پاشیده می شود و خودشیفتگی این گونه از میان رخت برمی بندد. این غزل نیکوی مولانا نیز متضمن همین معناست: «آن نفسی که باخودی یار چو خار آیدت / وان نفسی که بی خودی یار چه کار آیدت / آن نفسی که باخودی خود تو شکار پشه‌ای / وان نفسی که بی خودی پیل شکار آیدت». «باخودی» یعنی خود پرورده شده، خود فربه و کاذب که شکننده است؛ انسانی که «باخود» است، می تواند شکار یک پشه بشود؛ ولی «بی خودی» یعنی عبور کردن از خود فربه و خود را در میان ندیدن؛ زمانی که انسان بی خود می شود و هاضمه فراخی می یابد و دریا صفت می شود، پیل را هم می تواند شکار کند و این امر زمانی محقق می شود که خودشیفتگی از وجود شخص رخت بر بندد؛ از نظر عرفا کیمیای عشق به فرد کمک می کند تا بر این مشکل روحی و اخلاقی فائق آید.

جایگاه «عشق» در فلسفه مدرن چیست؟

مرادتان از فلسفه مدرن دقیقاً چیست؟ اگر منظور فلسفه تحلیلی باشد، فیلسوفان تحلیلی آن چنان به مقوله عشق نپرداخته اند. شاید در برخی از مباحث فلسفه اخلاق به این مقوله پرداخته شده باشد، یا درباره عشق به مثابه یک امر فلسفی نکاتی کلی مطرح شده باشد اما در مجموع، این مقوله در این سنت فلسفی جای چندان ندارد و فیلسوفان تحلیلی کمتر به آن پرداخته اند. در فلسفه قاره‌ای که آن نیز بخشی از فلسفه مدرن است، به مقوله عشق و توسعه دغدغه‌های وجودی و اگزیستانسیلی نظیر غم، شادی، تنهایی، مرگ و... پرداخته شده است، به نحوی که شخص می تواند هم بازیگر و هم تماشاگر این میدان باشد. می توان هم از احوال و آنچه از تأملات باطنی و وجودی فیلسوفان در این باب نوشته شده است و باقی مانده، بهره برد و هم درباره آنها تأمل فلسفی کرد. در این باب کارهای خوبی در این سنت فلسفی انجام شده است و تلقی ما را از اصناف عاشقی پخته تر و جامع‌الاطراف تر کرده است. داستایفسکی، نیچه، مارسل، فرانکل و دیگران به این مقوله پرداخته اند و درباره آن سخن گفته اند. کسی که آثار متفکران این

سنت فلسفی را می‌خواند، می‌تواند از تأملات و بصیرت‌ها و تجربه‌های شخصی آنان دربارهٔ مقولهٔ عشق بهره برد و انبان ذهن و ضمیر خود را از این حیث، بنا کند.

به نظر شما یک فیلسوف می‌تواند عاشق باشد؟

بله، علی‌الاصول می‌تواند. یک فیلسوف می‌تواند درحالی‌که کار فلسفی می‌کند، عاشق هم باشد. مثلاً، دربارهٔ رابطهٔ عاشقانهٔ کیرکه گارد سخن گفتیم. مثال مشهور دیگر، رابطهٔ هایدگر و هانا آرنت است؛ آرنت دانشجوی هایدگر بود و با وی رابطهٔ عاشقانه‌ای داشت. طنز روزگار است که بعدها آرنت از منتقدان جدی تفکر هایدگر شد و پس از ظهور دولت نازی، اثر مهم ریشه‌های توتالیتاریسم را نوشت و فاشیسم را نقد کرد؛ همچنین، در دادگاه آیشن در اسرائیل شرکت کرد و مجموعه مشاهدات خود از دادگاه جنجالی او را تحت عنوان آیشن در اورشلیم منتشر کرد. او معتقد بود که فاشیسم یکی از انواع نظریه‌های تمامیت‌خواهانه است؛ آن تئوری که هایدگر دست کم برهه‌ای با آن مشکلی نداشت و بر سر مهر بود.

دربارهٔ دیگر انواع عاشقی چون عشق نوع‌دوستانه ((altruistic هم این امر صادق است؛ یعنی، فیلسوف علی‌الاصول می‌تواند درگیر روابط عاشقانه‌ای از این سنخ هم بشود. اما آن دو نوع دیگر عاشقی، در میان فیلسوفان جدید در مغرب زمین، کمتر دیده می‌شود چراکه نظام فلسفی آنها عموماً متضمن مؤلفه‌های متافیزیکی حداقلی است و عشق عارفانه و نگاه عرفانی به هستی کمتر در آن نظام‌های فلسفی سر برمی‌آورد. درعین‌حال، منطقاً منافاتی ندارد که کسی فیلسوف باشد و با عشق عرفانی بر سر مهر باشد. این موضوع در سنت ما دیده می‌شود؛ مثلاً، مرحوم طباطبایی هم فیلسوف بود و هم عارف؛ شارح مکتب صدرایی و چنان‌که کثیری دربارهٔ وی نقل کرده‌اند، انسان سالک و متخلقی بود. درعین‌حال، که تفلسف می‌کرد، راجع به عشق افلاطونی و محبوب ازلی هم سخن می‌گفت و شعر می‌سرود. ملاصدرا هم به این امر فخر می‌کرد که جمع بین عرفان و فلسفه کرده است و شارحان و شاگردان او چون ملا هادی سبزواری در منظومهٔ خود دربارهٔ خداوند از این منظر سخن می‌گفتند. فیلسوفان مدرن جدید، کمتر مفتونِ مرشد و پیر معنوی، یعنی کسی چون شمس تبریزی می‌شوند و یا خداوند را به مثابهٔ عشق تجربه می‌کنند. در آنان، بیشتر عشق رماتیک و عشق نوع‌دوستانه بروز و ظهور پیدا می‌کند؛ مثلاً، مایکل دامت، فیلسوفی که همین اواخر در گذشت، شارح بزرگ فرگه در قرن بیستم، استاد دانشگاه آکسفورد و از فیلسوفان تحلیلی تراز اول زمان حاضر بود. درعین‌حال، وی فعالیت‌های زیادی برای نهادینه شدن صلح انجام می‌داد، کمپین راه می‌انداخت و فعالیت‌های ضدنژادپرستانه داشت و بدون چشمداشت در جهت رفع

تبعیض و بسط محبت و دوستی گام برمی داشت.

آیا «فلسفه» بدون «عشق» یا «عشق» بدون فلسفه ممکن است؟

بله، علی‌الاصول ممکن است اما اینکه چقدر امری دلپذیر و دل‌انگیز باشد، سخن دیگری است. فیلسوفان کثیری در دوران معاصر هستند که نه تأمل فلسفی دربارهٔ عشق می‌کنند و نه در زندگی شخصی خود تجربه‌های عاشقانه‌ای را از سر می‌گذرانند؛ یعنی، بدون عشق فلسفه می‌ورزند. علاوه بر این، عشق بدون فلسفه نیز امکان دارد، یعنی ممکن است کسی عاشق شود و راجع به عشق سخن بگوید؛ اما آشنایی چندانی با فلسفه نداشته باشد و یا فلسفه را نپسندد، همان‌طور که بسیاری از عرفا می‌گفتند؛ ما از عشقی سخن می‌گوییم که با فلسفه نسبتی ندارد و ناظر به «طور و رای عقل» است. به قول سپهری: «میوهٔ کال خدا را آن روز، می‌جویدم در خواب / آب بی فلسفه می‌خوردم / توت بی دانش می‌چیدم». روزگاری هست که انسان آب بی فلسفه می‌خورد و توت بی دانش می‌چیند؛ روزگاری هم ممکن است فرا رسد که کسی حتی پس از آشنایی جدی با فلسفه و اندیشهٔ فلسفی، تصور کند بهتر است تفلسف را رها کند. کسی را شخصاً می‌شناسم که سال‌ها مدرس فلسفه اسلامی بود و پس از مدتی، آن را رها کرد؛ زیرا به این نتیجه رسیده بود که رستگاری با تفلسف نسبت چندانی ندارد. علی‌ای‌حال، ممکن است کسی راجع به عشق تأمل کند، شعر بسراید، رمان بنویسد، موسیقی و فیلم بسازد و این چنین دغدغه‌ها و احساسات خویش دربارهٔ این مقولهٔ غریب انسانی را به تصویر کشد و پیش چشم دیگران قرار دهد اما درعین حال با فلسفه کاری نداشته باشد و یا با تفلسف بر سر مهر نباشد.

کارل مارکس در بخش «عشق» در کتاب خانوادهٔ مقدس معتقد است، «نقدگرایی انتقادی» امری خطرناک است که عشق را از بشر جدا می‌پندارد و آن را تبدیل به «ابژه» می‌سازد و از آن امری پلید می‌سازد. به نظر شما «عشق» تاجه اندازه می‌تواند خطرناک باشد؟

وقتی می‌گویید خطرناک؛ این یک نوع آسیب‌شناسی روابط عاشقانه است که بخشی از آن کار متخصصان علوم اجتماعی از جمله روان‌شناسان و جامعه‌شناسان است؛ در واقع، آنها باید توضیح دهند که چگونه می‌توان «عشق» را آسیب‌شناسی کرد. مثلاً در همان عشق رمانتیک، برخی از مواقع، فرد، محبوب را به هر قیمتی برای خود می‌خواهد و چون پاسخ منفی می‌شوند، اقدام به اصناف کارها می‌کند که صورت بسیار زشت و خرد ستیز آن در پدیدهٔ اسیدپاشی دیده می‌شود. اینکه کسی بخواهد دیگری را به تملک

خود درآورد و زمانی که موفق به انجام این کار نمی‌شود، اقدام به چنین کارهای سخیفی کند، حکایت از یک روان بیمار و رنجور می‌کند. در آسیب‌شناسی روابط عاشقانه، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان و روان‌پزشکان دست بالا را دارند و جهت تبیین و توضیح درمان این پدیده به همهٔ شهروندان جامعه کمک می‌کنند. علاوه بر سویهٔ تجربی و جامعه‌شناختی مقولهٔ عشق رمانتیک، در اینجا مایلیم به نکتهٔ دیگری اشاره کنیم و آن آفت و خطری است که عشق عرفانی را تهدید می‌کند. با همهٔ علاقه‌ای که شخصاً به عرفان اسلامی و توسعاً نگاه عرفانی به هستی دارم و در این باب توفیق تدریس و نگارش داشته‌ام، می‌پندارم که باید این نوع رابطهٔ عارفانه و عاشقانه را آسیب‌شناسی کرد؛ بدین معنا که اگر عشقی که در اینجا از آن سخن به میان آمده، متضمن تخریب و از میان برداشتن عقل نظری و استدلالی و تأکید بیش از حد بر مقولهٔ فنا و استحاله و اندکاک در امر بی‌کران باشد، باید آن را نقد کرد چراکه ما قطعاً به عقلانیت احتیاج داریم. اگر مولانا می‌گفت: «لاابالی عشق باشد نی خرد/ عقل آن جوید کز آن سودی برد» و «آزمودم عقل دوراندیش را/ بعد ازین دیوانه سازم خویش را» و توضیح می‌داد که می‌توان از عقل دوراندیش و استدلالی عبور کرد و عاشقی را فراچنگ آورد، می‌توان این سخن را فهمید و با آن همدلی کرد؛ در عین حال، باید این رابطه را آسیب‌شناسی هم کرد. در جهان کنونی، انسان باید هم سهم دل را ادا کند و هم سهم عقل را. اگر مراد این است که عاشقی یا ترویج نهادینه شدن عشق، متضمن نفی عقلانیت است، باید نسبت به آن هوشیار بود؛ البته از آن طرف نیز نکاتی چون پررنگ شدن عقلانیت ابزاری در جهان مدرن دیده می‌شود که شاید علاج آن عبارت باشد از روی آوردن به عشق؛ عشقی که نظیر عشق نوع‌دوستانه، حسابگر نیست. در جهان جدید، عقلانیت نظری آن‌قدر پررنگ شده که جای چندانی برای این نوع نگاه عاشقانه باقی نگذاشته است. چنان‌که درمی‌یابم، آدمی باید توازن و تناسبی میان عقل و عشق ایجاد کند و اگر هریک را فدای دیگری کند با مشکلات عدیده‌ای مواجه می‌شود. اگر این توازن به هم خورد، یا زندگی از عشق و معنا عاری می‌گردد و افراد دچار مشکلات اگزیستانسیل و باطنی جدی‌ای می‌شوند و یا کار به دست احساسات و عواطف می‌افتد و امور غیرعقلانه و نسنجیده بسط پیدا می‌کند و نهادینه می‌شود. جهت مدیریت کردن زندگی متعارف، گریزی از به کار بستن سازوکارهای عقلانی نیست اما در حوزهٔ امور شخصی، عاشقی کمک می‌کند تا مجالی برای به پرواز درآمدن روح فراهم شود. در واقع، پس از رفع نیازهای اولیه و تنظیم امور به مدد عقلانیت، روح می‌تواند به پرواز درآید و فضاهای ناشناخته را درنوردد.

ویتگنشتاین؛ فیلسوف خوش شناس

به مناسبت انتشار ترجمه جدیدی از رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین

اقبال به فلسفه ویتگنشتاین، صبغه جهانی دارد و اختصاص به ایرانیان، آن هم در دو، سه دهه اخیر ندارد».... این عبارتی است که دکتر دباغ بر آن تأکید دارد. در واقع، طی سال‌های اخیر فضای فلسفی نه تنها در ایران بلکه در بسیاری از کشورهای جهان به فلسفه ویتگنشتاین گرایش داشته است و بالطبع در ایران نیز از اقبال خوبی برخوردار شده است. ظاهراً توجه به فلسفه ویتگنشتاین به سال ۱۳۵۰ بازمی‌گردد که خلاصه فارسی مقدمه دیوید پیرس بر کتابش لودویگ ویتگنشتاین که در آن زمان کتابی جدید بود منتشر شد؛ مترجم منوچهر بزرگمهر بود که در دانشگاه تهران تدریس می‌کرد. او اندکی بعد، در سال ۱۳۵۱، کتاب یوستوس هارتناک را ترجمه و منتشر کرد. در همان سال، داریوش آشوری مقاله‌ای با عنوان «لودویگ ویتگنشتاین؛ شوریده سر منطقی» منتشر کرد و در آن شرح و وصفی اجمالی اما خوب از زندگی و فلسفه ویتگنشتاین به دست داد. در سال ۱۳۵۴ شرف‌الدین خراسانی کتاب، فلسفه معاصر اروپایی، بوخنسکی را ترجمه و منتشر کرد؛ همراه با ضمیمه‌ای به قلم مترجم که توصیفی از هر دو دوره فکری ویتگنشتاین در بیست و پنج صفحه بود. به نظر می‌رسد که این توصیف اولین متن تألیفی فارسی درباره ویتگنشتاین بر اساس آثار خود فیلسوف باشد. در سال ۱۳۵۸ اثر قابل توجهی از میرشمس‌الدین ادیب سلطانی که بعداً تراکتاتوس ویتگنشتاین را هم به فارسی برگرداند با عنوان «رساله وین» که طبیعتاً به ویتگنشتاین متقدم هم می‌پرداخت، منتشر شد. چند سال بعد، در سال ۱۳۶۵، مقاله‌ای به قلم شاپور اعتماد با عنوان «ویتگنشتاین؛ منطق، ریاضیات و علوم طبیعی در تراکتاتوس» چاپ شد. گذشته از اشاراتی که در کتاب‌های تاریخ فلسفه شده است، ظاهراً آثاری که معرفی شد، تمام مواردی است که تا حدود سال ۱۳۷۰ به زبان فارسی درباره ویتگنشتاین منتشر شده است. از آن سال به بعد، توجه به ویتگنشتاین در ایران فزونی یافت و رساله‌های دکتر و کارشناسی ارشد

نیز دربارهٔ او جدی گرفته شد. همچنین، برخی از استادان فلسفه نیز به ترجمهٔ تعدادی از آثار ویتگنشتاین روی آوردند و عده‌ای هم کتاب‌هایی دربارهٔ او ترجمه یا تألیف کردند. البته، در این مجال فرصتی نیست تا دربارهٔ سیر ویتگنشتاین‌پژوهی در ایران سخن گفته شود اما آنچه مسلم است که شعلهٔ توجه به این فیلسوف اروپایی همچنان پرفروغ است؛ از جمله به‌تازگی، ترجمه و شرح دکتر سروش دباغ دربارهٔ رسالهٔ منطقی فلسفی ویتگنشتاین چاپ شده است. به همین بهانه گفت‌وگویی با وی که فعلاً در تورتوی کانادا مقیم است، انجام دادیم.

در ابتدا، بد نیست به این نکته اشاره کنیم که در ایران ویتگنشتاین فیلسوف خوش‌شناسی به شمار می‌آید و اگرچه آثار بسیاری از خود به‌جای نگذاشته است اما بسیاری از اهالی فلسفه در ایران به ترجمه و نشر آثار او همت گمارده‌اند. علاوه بر این، پایان‌نامه‌های بسیاری هم دربارهٔ این فیلسوف توسط دانشجویان نوشته شده است. شما هم به‌تازگی ترجمه و شرح رسالهٔ منطقی فلسفی ویتگنشتاین را منتشر کرده‌اید. کتابی که می‌توان آن را کتاب مهمی دانست چرا که در زمان حیات ویتگنشتاین منتشر شد و راسل هم مقدمه‌ای بر آن نوشت. چرا ویتگنشتاین تا این اندازه مورد توجه ایرانیان است و شما به این کتاب که پیش‌ازاین دو بار ترجمه شده است، رجوع کرده‌اید. البته، وجه متمایز کار شما، شرحی است که بر این کتاب نوشته‌اید.

همان‌طور که اشاره کردید، ویتگنشتاین در ایران فیلسوف خوش‌شناسی بوده است. کتاب‌های متعددی از وی منتشر شده است و حجم کثیری از این آثار البته، پس از وفات او انتشار یافته است و تنها اثری که در زمان حیات وی منتشر شد، رسالهٔ منطقی فلسفی بود. خوشبختانه، تمام آثار مهم این فیلسوف برجستهٔ قرن بیستم به زبان فارسی برگردانده شده است. دوست گرامی، آقای مالک حسینی، آثاری چون درباب یقین، کتاب آبی و برگه‌ها را به نیکی و با ترجمه‌ای سلیس و روان به فارسی برگردانده‌اند. همچنین، مرحوم فریدون فاطمی کاوش‌های فلسفی را به فارسی برگردانده‌اند. مرحوم عبادیان و آقای ادیب سلطانی نیز رسالهٔ منطقی فلسفی را به فارسی برگردانده‌اند. دیگر آثار ویتگنشتاین نیز نظیر دربارهٔ رنگ‌ها و فرهنگ و ارزش به فارسی برگردانده شده است. به نظرم آمیزه‌ای از زندگی جذاب و اسرارآمیز، همچنین شیوهٔ تفلسف ویتگنشتاین برای ایرانیان جالب بوده است. درعین حال، یادمان باشد که ویتگنشتاین و هایدگر، به سبب دامنهٔ نفوذشان و حجم آثاری که دربارهٔ کارهایشان منتشر شده است، مهمترین فیلسوفان قرن بیستم هستند. از این حیث، اقبالی که بدان اشاره می‌کنید، اختصاص به

ایران ندارد و حجم آثاری که هر ساله درباره آثار ویتگنشتاین به زبان‌های انگلیسی و آلمانی منتشر می‌شود، انصافاً تأمل برانگیز است. اهمیت ویتگنشتاین به اندازه‌ای است که جرک درمن، کارگردان هالیوودی، در سال ۹۳ میلادی فیلمی درباره زندگی و آثار او ساخت. تا کنون توفیق داشته‌ام چهار بار در کنفرانس سالانه ویتگنشتاین در اتریش، جهت ارائه مقاله شرکت کنم. در این کنفرانس‌ها، فیلسوفان و ویتگنشتاین‌پژوهان بسیاری را دیده‌ام که از سراسر دنیا گرد هم می‌آیند و درباره سویه‌های مختلف فلسفه ویتگنشتاین بحث و گفتگو می‌کنند. البته، مقالات غیرمرتبط با فلسفه ویتگنشتاین نیز در این کنفرانس‌ها خوانده می‌شود. مرادم این است که اقبال به فلسفه او، صبغه جهانی دارد و اختصاص به ایرانیان، آن‌هم در دو سه دهه اخیر ندارد.

چنان‌که اشاره کردید، رساله منطقی فلسفی تا کنون دو بار ترجمه شده است. دکتر محمود عبادیان ترجمه‌ای از رساله منطقی فلسفی را در سال ۱۳۶۹ روانه بازار کرد. پس از آن، دکتر ادیب سلطانی ترجمه‌ای دیگر از آن را منتشر کرد. باید قدردان این دو استاد محترم باشیم که با ترجمه این متن فلسفی کلاسیک، بر غنای ذخیره واژگانی و مفهومی فلسفی ما افزودند؛ غنایی که شرط لازم آشنایی با یک سنت فلسفی و آموزه‌های آن و اندیشیدن در دل آن سنت است. با توجه به اینکه دانش آموخته سنت فلسفه تحلیلی‌ام، بر آن شدم تا ترجمه دیگری از این کتاب دوران‌ساز فلسفی عرضه کنم؛ ترجمه‌ای که حتی‌المقدور از برخی ایرادهای مفهومی راه یافته به ترجمه دکتر عبادیان عاری باشد و درعین حال، برخلاف ترجمه دقیق دکتر ادیب سلطانی، به زبان معیار و فارسی متعارف نزدیک باشد. افزون بر آن، با رجوع به منابع متعددی که در این باب به زبان انگلیسی نوشته شده است و با محور قرار دادن دوازده سیزده موضوع، شرحی بر این اثر مهم فلسفی نوشتم تا مخاطب فارسی‌زبان با این اثر کلاسیک فلسفی، به‌نحو جدی آشنا شود چراکه صرف رجوع به متن اصلی رساله منطقی فلسفی کفایت نمی‌کند.

قدری در مورد خود رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین صحبت کنیم؛ می‌توانیم به این عبارت ویتگنشتاین تأکید کنیم که می‌گوید: «این کتاب، کتاب درسی نیست». این کتاب در زمانی نوشته شد که جنگ جهانی اول درگرفت و ویتگنشتاین هم خود به نوعی، درگیر این جنگ بود. فضای فکری و فلسفی آن زمان هم متأثر از فضای فیلسوفان اگزیستانسیالیستی از یک‌سو و فیلسوفان تحلیلی مانند مور و راسل از سوی دیگر بود. دلیل نگارش این کتاب توسط ویتگنشتاین چه بود و چرا به نوشتن چنین اثری که به نوعی پر از گزاره‌ها و جملات قصار فلسفی است، همت گمارد؟

ویتگنشتاین شاگرد مور و راسل بود؛ همچنین تحت تأثیر فرگه بود. در مقدمه کتاب، از راسل و فرگه نام برده است و دین خود به ایشان را ابراز کرده است. به اقتضای آنها، «زبان» برای ویتگنشتاین به مثابه ابژه فلسفی درآمده است و به نسبت سنجی میان زبان طبیعی و زبان صوری پرداخته است. نظریه مختار او درباره معناداری عبارت است از: «نظریه تصویری معنا». چنان که برخی از شارحان ویتگنشتاین آورده‌اند، او در این کتاب، «اتمیسم منطقی» راسل را به نهایت منطقی خود رسانده است و از «همریختی» میان ساختار منطقی گزاره و مدلول آن در عالم پیرامون سراغ گرفته است. همچنین، «اصل بافت» و «ضدروان‌شناسی گرای» که آموزه‌هایی فرگه‌ای هستند، در رساله منطقی فلسفی به نحوی بازتولید و صورت‌بندی مجدد شده‌اند. مطابق با «اصل بافت»، کوچکترین واحد معناداری «گزاره» است و «واژه» و «مفهوم» نیست. افزون بر این، دغدغه‌های اگزستانسیل ویتگنشتاین نیز در کتاب ریزش کرده است، خصوصاً از فقرات ۶/۴ به بعد. سبک نگارش کتاب نیز مبتنی بر شیوه گزین نویسی (aphorism) است؛ این سبک در تمام آثار ویتگنشتاین دیده می‌شود. برخی از شارحان، از این حیث ویتگنشتاین را با نیچه مقایسه کرده‌اند.

ویتگنشتاین در این اثر دل در گرو فیلسوفان استعلایی آلمانی مانند کانت و نویسندگان روسی مانند داستایوفسکی دارد. برخی برای ویتگنشتاین وجوه حکمی قائل شده‌اند؛ دکتر مالک حسینی هم در ایران کتابی با عنوان ویتگنشتاین و حکمت منتشر کرده است. وجه حکمت آمیز ویتگنشتاین در این اثر را شما در چه می‌بینید؟

بله، چنان که در مقدمه شرح رساله منطقی فلسفی آورده‌ام، این کتاب هم از ایده آلیسم استعلایی کانتی نسب می‌برد و هم از نویسندگان روسی نظیر داستایوفسکی و تولستوی. وجه حکمت آمیز این اثر نبوغ آمیز ویتگنشتاین را باید در پرداختن او به مقولاتی چون مرگ، معنای زندگی، جاودانگی، ارزش و... سراغ گرفت. در بخش انتهایی قسمت شرح کتاب، توضیح داده‌ام که مفهوم «زندگی ابدی» نزد ویتگنشتاین متضمن چه مؤلفه‌هایی است. چنان که برخی از شارحان آورده‌اند، اگر لودویگ جوان در جنگ جهانی اول حضور نمی‌یافت و با مرگ مواجه نمی‌شد و دست‌وپنجه نرم نمی‌کرد، به احتمال زیاد، بخش انتهایی کتاب یعنی فقرات ۶/۴-۷ را که متضمن نکات حکمت آمیز است، نمی‌نوشت.

بد نیست تکمله‌ای به سؤال نخستم داشته باشم. در سؤال نخست در مورد

اینکه چرا برای این اثر شرح نوشته‌اید، پرسیدم و شما پاسخی دادید. اکنون قصد دارم از شما بپرسم که عموماً ویتگنشتاین پژوهان چند قرائت از رسالهٔ منطقی فلسفی ارائه کرده‌اند؟

چنان‌که در شرح خویش آورده‌ام، در ادبیات ویتگنشتاین پژوهی می‌توان سه قرائت از رسالهٔ منطقی فلسفی را از یکدیگر تفکیک کرد و بازشناخت. خوانش نخست را «قرائت استعلایی» نامیده‌ام. مطابق با این تلقی، رسالهٔ منطقی فلسفی، نسب‌نامهٔ کانتی دارد و در مقام صورت‌بندی سویی معناسناختی پرسش بنیادین کانت است. اگر کانت از حدود و ثغور معرفت و شروط استعلایی ضروری غیرتجربی دخیل در پیدایی معرفت سراغ می‌گرفت، ویتگنشتاین از شروط استعلایی و ضروری‌ای سراغ می‌گیرد که سخن گفتن معنادار را امکان‌پذیر می‌کند. خوانش دوم، «قرائت حلقهٔ وین» است. روایت این جماعت از «نظریهٔ تصویری معنا»، تفکیک میان «گفتن» و «نشان دادن» است که تفکیک مهمی است و با تلقی قائلان به خوانش استعلایی تفاوت دارد. این خوانش از رسالهٔ منطقی فلسفی را می‌توان خوانش پوزیتیویستی نیز قلمداد کرد. خوانش سوم، «قرائت درمان‌گرایانه» است؛ این خوانش در ادبیات ویتگنشتاین پژوهی قدمت پانزده ساله دارد. برخی از فیلسوفان آمریکایی که قائل بدین قرائت‌اند، فقرهٔ ۶/۵۴ را فقرهٔ محوری کتاب می‌دانند. نزد آنان، ویتگنشتاین در این اثر فلسفی، در مقام نظریه‌پردازی نیست؛ بلکه، میان موضوعات و مقولات مختلف فلسفی، در سراسر کتاب در روند و آیند است، بدون اینکه موضعی ایجابی اتخاذ کند چراکه «درمان‌گری»، شیوهٔ مختار فلسفی ویتگنشتاین است. برای موجه کردن مدعای خود، قائلان به این قرائت، به شرح شرحه کردن فقرات مختلف متن کتاب پرداخته‌اند؛ از این رو، برخی بر این باورند که این قرائت، سویی پست‌مدرنیستی پررنگی دارد. در شرح خود به تفصیل این سه قرائت را به بحث گذاشته‌ام. افزون بر این، در سلسله جلسات سیزده گانه تحت عنوان «فلسفه ویتگنشتاین متقدم» که در پاییز سال ۹۳ در «بنیاد سهروردی» در شهر تورنتو برگزار کردم، بدین امر پرداختم. فایل‌های صوتی این جلسات اکنون روی سایت شخصی من در دسترس است.

شما در شرح این اثر، فارغ از بحث‌های فلسفی که اصولاً کسانی که با فلسفه آشنایی دارند باید بدان بپردازند، مقولاتی را نیز مورد بررسی گذاشته‌اید. مثلاً آنجا که ویتگنشتاین دربارهٔ زندگی و مرگ سخن می‌گوید، شما از سهراب سپهری بهره برده‌اید و برخی مباحث اگزیستانسیالیستی را به بحث گذاشته‌اید. این تلفیق و بهره‌برداری از فضای فکری ایرانیان برای شرح رساله تا چه اندازه می‌تواند

آنچه را که مورد نظر ویتگشتاین است، به خواننده ایرانی انتقال دهد؟

به نظرم این تلفیق به میزان چشمگیری به خواننده ایرانی کمک می کند. فراموش نکنیم که من این شرح را برای مخاطبان فارسی زبان نوشته‌ام؛ هرچند، زمینه و زمانه پیدایی این کتاب فلسفی، اروپا و حال و هوای جنگ جهانی اول و تحولات منطقی و فلسفی اوائل قرن بیستم در کمبریج انگلستان بوده است اما برای ملموس و قابل فهم ساختن و بومی کردن مضامین آثاری از این دست، خوب است تا حد امکان و نه به نحو متکلفانه و متصنعانه، از پیشینه فرهنگی و فلسفی خویش مدد بگیریم. سالهاست که با اشعار و ایده‌های سهراب سپهری مأنوسم؛ چندی پیش، کتاب در سپهر سپهری من که شامل مقالات و مصاحبه‌هایم درباره شعر و عرفان سپهری است، توسط نشر «نگاه معاصر» منتشر شد. چنان که درمی‌یابم، مفاهیم «زندگی ابدی» و «زندگی در حال» که در فقرات آخر رساله منطقی فلسفی به بحث گذاشته شده است و از دغدغه‌های اگزیستانسیل ژرف لودویگ جوان پرده برمی‌گیرد، در تناسب و تلائم با برخی مضامین اشعار سپهری است؛ از این رو، برای شرح این فقرات، پاره‌ای از اشعار سپهری را وام گرفتم و به کار بردم.

پرسش آخر من این است که شما قبلاً کتاب‌هایی درباره فلسفه ویتگشتاین منتشر کرده‌اید. آیا قصد دارید که بر اساس شرحی که بر رساله منطقی فلسفی نوشته‌اید، به دیگر آثار وی نیز بپردازید؟

پیش از انتشار ترجمه و شرح رساله منطقی فلسفی، دو مجموعه از مقالات خویش درباره فلسفه ویتگشتاین، تحت عناوین سکوت و معنا و زبان و تصویر جهان را منتشر کرده‌ام. کتاب درباب فلسفه تحلیلی: با محوریت ویتگشتاین نیز متضمن نسخه ویراسته جلسات تدریس من در «مؤسسه معرفت و پژوهش» تهران و «دانشگاه مفید» قم به انضمام برخی جستارهای دیگر است. همچنین، در این اندیشه‌ام که نظیر شرحی که بر رساله منطقی فلسفی نوشته‌ام، شرحی بر کاوش‌های فلسفی، دیگر اثر فلسفی مهم و دوران‌ساز ویتگشتاین بنویسم؛ اگر تدبیر با تقدیر موافق افتد، در اولین فرصت، بدین امر مهم همت خواهم گمارد.

ویتگنشتاین و ملک مشاع زبان

انتشار زبان و تصویر جهان انگیزه‌ای شد تا به گفت و گو با سروش دباغ بپردازیم، چه آنکه پازند این شماره نیز در باب «زبان» است و تحقیقات سروش دباغ نیز بیش از هر چیز بر محور زبان و نامدارترین فیلسوف زبان، ویتگنشتاین، می‌باشد. از کارهای او در حوزه ویتگنشتاین پژوهی می‌توان به سکوت و معنا، عام و خاص در اخلاق، امر اخلاقی امر متعالی و همچنین شرح و ترجمه رساله منطقی اشاره کرد. این گفت‌وگو را از شخص سروش دباغ و دغدغه‌های فکری‌اش آغاز کردیم تا به بحث زبان و نکاتی درباره کتاب زبان و تصویر جهان رسیدیم. حاصل این گفت‌وگو در زیر آمده است:

گفت‌وگورا با سهراب سپهری و نسبتی که شما با اندیشه‌های او برقرار ساخته‌اید، آغاز می‌کنیم، از مقالاتی که به‌عنوان سروش وفا در باب سهراب نگاشتید تا به امروز که در صفحه ورود سایت‌تان شعری از سهراب آمده، جملگی حکایت از رابطه‌ای خاص میان شما و سهراب می‌کند. آیا رابطه شخص شما با سهراب سپهری، به‌مانند رابطه دکتر سروش با مولوی است؟

آشنایی من با سپهری به زمانی که دانش‌آموز بودم، بازمی‌گردد. مانند خیلی از محصلان و دانش‌آموزان که در طول دوران تحصیل با مشاهیر ادبی مختلف آشنا می‌شوند، من هم با سپهری آشنا شدم، اما این یک آشنایی سطحی بود.

آشنایی عمیق‌تر من با او زمانی شروع شد که دانشجوی داروسازی بودم. دوست عزیزی داشتم که با سپهری مأنوس بود، با اینکه رشته ما داروسازی بود و فرسنگ‌ها با ادبیات فاصله داشت، به تفصیل در آن روزگار راجع به اشعار هشت کتاب با هم گفت‌وگو می‌کردیم. متأسفانه، آن دوست عزیز، چند سال بعد در دریا غرق شد و آن مصاحبت‌ها و گفت‌وگوهای ما به پایان رسید اما من بی آن قصه را گرفتم و به بسیاری از آثاری که در زبان فارسی راجع به سپهری نوشته شده بود، مراجعه کردم و از این حیث

انبان ذهنم را آکندم. مدتی هم در این اندیشه بودم تا کتابی دربارهٔ سپهری منتشر کنم، یادداشت‌های زیادی هم در این باب نوشته بودم، اما از انجام آن منصرف شدم و تأملات خود در باب شعر سپهری را در قالب مقالهٔ مفصلی تحت عنوان «تطور امر متعالی در منظومهٔ سپهری» ابتدا در نشریه‌ای و سپس در امر اخلاقی، امر متعالی چاپ کردم؛ مقاله‌ای که متضمن مواجههٔ فلسفی با هشت کتاب سپهری است. روی هم رفته جهان من به جهان سپهری نزدیک است، از او بسیار آموخته‌ام و به خصوص معنویتی که سهراب در قرن بیستم از آن سخن می‌گوید، برایم همیشه عبرت‌آموز بوده است. هشت کتاب را مرتب خوانده‌ام و در تقریر دروس عرفانی خود، از اشعار سپهری بهره‌ها برده‌ام. با دوستان هم‌دل چند بار به مزار سپهری در کاشان رفته‌ام و شب را تا به صبح بر سر مزارش سپری کرده‌ام. مدتی پیش هم که به دعوت «دپارتمان شرق‌شناسی» دانشگاه توکیو به ژاپن رفته بودم، مقالهٔ «تطور امر متعالی در منظومهٔ سپهری» را قرائت کردم. در آنجا برخی از اساتید عرفان‌شناس و عرفان‌پژوه را دیدم که با سپهری آشنا بودند. سهراب قریب به یک سال در آنجا زندگی کرده است و حتی برخی از اشعار او به ژاپنی برگردانده شده است. او در مغازه‌ای در کنار کوه فوجی شاگرد یک شمشیرساز بوده است و آنجا کار می‌کرده است و قصد داشته با فرهنگ شرقی آشنا شود. تا جایی که می‌دانم، سپهری نام ناشناخته‌ایی در ژاپن نیست.

به طور کلی، هم زیست جهان سهراب برایم دل‌انگیز بوده است و هم تأثیر شگرفی که در آثار خویش از فرهنگ شرقی گرفته. در عین حال، سپهری در جهان مدرن می‌زیست، برخلاف مولانا که در زمانه‌ایی می‌زیست که نه فقط ایرانیان، بلکه مغرب‌زمینیان هم مدرن نشده بودند. از این رو، بصیرت‌ها و اخگرها و تجربهٔ زیستهٔ سپهری برای ما که در جهانی راززدایی شده زندگی می‌کنیم، رهگشا و عبرت‌آموز است. سپهری تفاوت دیگری هم با مولانا دارد، شما وقتی به سراغ مولوی می‌روید، با دریای عظیمی مواجه می‌شوید؛ عالمی که سالیان سال نهنگ‌آسا در دریای کلام، فلسفه و فقه غوطه خورده، گوهرهای فراوان صید کرده، تولیدات فراوانی داشته است. حال آنکه سپهری، به گواهی مقدمه‌هایی که بر دفاتر «مرگ رنگ»، «زندگی خواب‌ها» و «آوار آفتاب» نوشته، انس عمیقی با فرهنگ شرقی داشته؛ علاوه بر آن، به گواهی داریوش شایگان زبان فرانسه را خوب می‌دانسته است و آثار برخی از شعرای مهم قرن بیستم را به زبان فرانسه می‌خوانده است و دربارهٔ آنها تأمل می‌کرده. محصول کار سپهری بیشتر از جنس اخگر و بصیرت و ایماژ است که در اشعار و نوشته‌های هشت کتاب و اطاق آبی منتشر شده است. در جایی خواندم روزگاری که سپهری به هند سفر کرده بود، نزد یک مرتاض می‌رود و از او می‌پرسد که قصهٔ مرگ و روی در نقاب خاک کشیدن، چیست؟ مرتاض به سهراب

می‌گوید: اگر می‌خواهی چستی مرگ را دریابی، چند روزی نزد من بمان. سپهری نزد آن مرتاض می‌ماند، مرتاض هم پس از چند روز، زیر یک درخت به انتظار مرگ می‌نشیند و نهایتاً از دنیا می‌رود. علی‌الظاهر، این تجربه برای سپهری تأمل‌برانگیز بوده است و عبارات و ایماژهایی که در «صدای پای آب» دربارهٔ مرگ سروده شده، ناظر به همین تجربه بوده است:

و ترسیم از مرگ
مرگ پایان کبوتر نیست
مرگ در ذهن اقاقی جاری است
مرگ در آب‌وهوای خوش اندیشه نشیمن دارد
مرگ در ذات شب دهکده از صبح سخن می‌گوید
مرگ با خوشهٔ انگور می‌آید به دهان
مرگ مسوول قشنگی پر شاپرک است
مرگ گاهی ریحان می‌چیند
گاه در سایه نشسته است، به ما می‌نگرد
در بنیدیم به روی سخن تقدیر که از پشت چپ‌های صدا می‌شنویم

این ایماژها ناظر به تجاربی است که سهراب از سر گذرانده است. او تجربه‌ای غنی از زندگی معنوی در روزگار معاصر داشت؛ سرّ علاقهٔ عمیق من به سپهری و رشتهٔ مودتی که از هفده سال پیش میان ما کشیده شده نیز همین امر است. امیدوارم که در آینده مجاللی بیابم و کارهای بیشتری راجع به شعر و عرفان سپهری منتشر کنم. آن شعر از دفتر «مسافر» سهراب را که بدان اشاره کردید و در صفحهٔ اول سایت من قرار گرفته، خیلی دوست دارم:

دچار یعنی
عاشق
و فکر کن که چه تنهاست
اگر که ماهی کوچک، دچار آبی دریای بی‌کران باشد

حال اگر بپذیریم که سپهری متأثر از عرفان فلسفی هند و یا فلسفهٔ عرفانی هند است و تقریباً یک اشراقی است، با در نظر گرفتن رابطه‌ای که با او دارید، به سراغ حلقهٔ وین و ویتگنشتاین می‌روید؟ حلقه‌ای که هم‌وندان آن به شدت علم‌مدار

هستند و بر آموزه‌های ویتگشتاین تأکید دارند. شما در کتاب‌تان تأکید کرده‌اید که رساله‌ی منطقی فلسفی ویتگشتاین هم آن قدرها علم‌باور نیست. پرسش من این است که این نگرش برخاسته از اندیشه‌های عرفانی خود شماست و یا برگرفته از خود ویتگشتاین است؟

درباره‌ی اینکه خود ویتگشتاین واقعی چه بوده، نمی‌توان قضاوت دقیقی کرد. داوری درباره‌ی ویتگشتاین با مدنظر قرار دادن آثار اصلی و مقالات و کتاب‌هایی که درباره‌ی او نوشته شده است، انجام می‌گیرد. مواجهه‌ی من با رساله‌ی منطقی فلسفی ویتگشتاین دو مرحله دارد. در ابتدا فکر می‌کردم که می‌توان بخش‌های آخر این اثر را عرفانی خواند و سکوتی که در انتهای رساله‌ی منطقی فلسفی بدان اشاره شده، ظنن عرفانی دارد. به یاد دارم در برخی از مکالماتی که با جان هیک در انگلستان داشتم، او نیز تأکید داشت که می‌توان این سکوت را سکوتی عرفانی قلمداد کرد. اما تأملات و تبعات جدی‌تر و عمیق‌تر مرا به این نتیجه رساند که سکوتی که ویتگشتاین از آن سخن می‌گوید، «سکوت خشی» است، نه «سکوت سلبی» و نه «سکوت عرفانی»؛ در مقاله‌ی «سکوت در تراکتاتوس» در سکوت و معنا به تفصیل بدین امر پرداخته‌ام. درعین‌حال، خوب است که میان احوال و اقوال ویتگشتاین تفکیک کرد. او در زمان نوشتن رساله‌ی منطقی فلسفی احوال اگریستانسیل غریبی داشته است. دوران جنگ جهانی اول بوده است و لودویگ جوان تجربه‌ی دست‌اول مواجهه‌ی با مرگ را از سرگذرانده است. در مقدمه‌ای که بر شرح رساله‌ی منطقی فلسفی نوشته‌ام، آورده‌ام که به مثابه‌ی شرطی خلاف واقع، اگر جنگ جهانی اول نبود، شاید بخش دوم تراکتاتوس، یعنی از فقرات ۶/۴ تا ۷ هم نوشته نمی‌شد. آن‌وقت، سخن کارنپ در زندگی‌نامه‌ی خودنوشت او مبنی بر اینکه ما فقرات ۶/۴ تا ۷ تراکتاتوس را خیلی جدی نگرفتیم، بهتر فهمیده می‌شود.

هرچند آن فقرات انتهایی تناسب و تلائمی با احوال ویتگشتاین دارد اما تصور می‌کنم، مطابق با فهم روشمند از نظام فلسفی رساله‌ی منطقی فلسفی، مفهوم سکوت در فقره‌ی انتهایی کتاب، بیش‌از هر چیز بر تغییر قواعد سخن گفتن معنادار تأکید دارد، همین و نه بیشتر. مولانا در مثنوی می‌گوید:

تا به دریا سیر اسب و زین بود بعد از اینت مرکب چوبین بود

مولانا درصدد توضیح این امر است که از اسب و استر در خشکی می‌توان استفاده کرد اما در دریا نمی‌توان با اسب و استر رفت و باید مرکب چوبینی اختیار کرد. در اینجا هم همین‌طور است. قواعد سخن گفتن معنادار عوض می‌شود؛ یعنی، مادامی که ما ناظر به تمامیت امور واقع سخن می‌گوییم، سخنان ما معنادار است اما وقتی که به مرزهای عالم

نزدیک می‌شویم، به قلمرو نشان‌دادنی‌ها وارد می‌شویم و دیگر نمی‌توانیم سخن معنادار بگوییم. همان‌طور که ویتگنشتاین در نامه‌ای به راسل آورده است، مهم‌ترین مسأله فلسفه از نظر او، تفکیک کردن بین «گفتنی‌ها» و «نشان‌دادنی‌ها» است. برخلاف قرائت حلقه وین که علم‌محور است، تصور می‌کنم که در نظام فلسفی تراکتاتوس امور «نشان‌دادنی» واجد اهمیت‌اند.

بنابراین، قرائت موجه از سکوت در رساله منطقی فلسفی بیش از هر چیز بر تغییر قواعد سخن گفتن معنادار تأکید می‌کند. چنان‌که آوردم، قرائت عرفانی از سکوت تراکتاتوس را موجه نمی‌دانم؛ درعین‌حال، قرائت حلقه وین هم به نظرم موجه نیست. در واقع، در مقابل «سکوت سلبی» که تلقی اعضای حلقه وین است و «سکوت عرفانی» که متلائم و متناسب با سخنان عرفاست، تعبیر «سکوت خنثی» را بیشتر می‌پسندم. این جمله مشهور ویتگنشتاین درباره هستی و زمان هایدگر نیز در اینجا به ما کمک می‌کند که؛ «نویسنده هستی و زمان درباره اموری سخن گفته که علی‌الاصول نمی‌توان درباره آنها سخن گفت».

حال که وارد بحث هایدگر و زبان شدید، این سوال در ذهن من ایجاد شد که نسبت «جهان تصویر» در فلسفه ویتگنشتاین با بحث‌های وجودی در هرمنوتیک چه در سنت گادامری و چه در سنت هایدگری چیست؟ آیا این‌همانی بین موقعیت‌های وجودی و «جهان تصویر» وجود ندارد؟

«جهان تصویر» در منظومه ویتگنشتاین، در مقام توضیح مفروضاتی است که هم موجه‌اند و هم بلادلیل و هم قوام‌بخش منظومه معرفتی. او این تعبیر را در درباب یقین مطرح کرده است و چنان‌که در مقاله «جهان تصویر در منظومه ویتگنشتاین» آورده‌ام، این مفهوم بیش از هر چیز ناظر به برشمردن مفروضات موجه بلادلیلی است که قوام‌بخش نظام معرفتی ماست. بنابر آنچه که کثیری از شارحین ویتگنشتاین آورده‌اند، سمت و سوی مباحث درباب یقین معرفت‌شناختی است و نه دلالت‌شناختی. به عبارت دیگر، می‌توان این مباحث را در سنت تحلیلی هم پیگیری کرد و لزومی ندارد که برای تبیین آن به مقولاتی چون موقعیت وجودی تمسک جست. شاید مباحثی که در فرهنگ و ارزش، درس‌گفتارهایی در زیبایی‌شناسی، باور دینی و روان‌شناسی مطرح شده، با مقوله موقعیت وجودی ربط و نسبت بیشتری داشته باشد اما در درباب یقین این موضوع کمتر دیده می‌شود. درباب یقین متکفل بحث از مفاهیمی چون شک، یقین، دانستن، آگاهی و... است، مفاهیمی که طنین معرفت‌شناختی پررنگی دارند.

پیش از آنکه به طرح سؤالاتی درباره کتاب زبان و تصویر جهان بپردازم، می‌خواستم رویکرد کلی خود شما را به‌عنوان یک فیلسوف زبان و شارح آرای ویتگشتاین در باب پدیدار زبان بدانم؟

تصور می‌کنم بصیرت فلاسفه‌ای که در باب زبان بحث کرده‌اند، درست و رهگشاست. من هم به این موضوع باور دارم که «زبان»، خود یک ایزه فلسفی است. به عبارت دیگر، چنین نیست که زبان شأن‌طریقتی داشته باشد و ایده‌ها و اندیشه‌هایی را که صرفاً در جای دیگر پرورده شده است، به دیگران انتقال دهد. در مقابل، زبان در اندیشیدن ما مدخلیت دارد و حدود و ثغور اندیشه ما را تعیین می‌کند، رابطه اندیشه و زبان بسیار درهم‌تنیده است. علاوه بر این، برخی رهنی‌ها هم در داخل زبان صورت می‌گیرد، زبان کژتابی‌های فراوان دارد و پالایش این کژتابی‌ها از وظایف فیلسوف است. زبان آینه تمام‌نمای عالم واقع نیست، لازمه این سخن این است که تمام هویت‌زبانی (linguistic entities) مدلول و مابه‌ازایی در عالم خارج ندارند.

آیا زبان با عالم ذهنیت هر فرد این‌همانی دارد؟ به بیان دیگر، آیا هر فرد می‌تواند زبان شخصی خود را داشته باشد؟

به نظرم زبان شخصی وجود ندارد و استدلالی که ویتگشتاین در کاوش‌های فلسفی علیه زبان خصوص می‌کند، موجه است. برای اینکه بتوانیم به‌نحوی معنادار با هم سخن بگوییم، باید معیار و محک‌هایی دلالت‌شناختی داشته باشیم، یعنی، تفکیک میان «آنچه صحیح است» و «آنچه صحیح به نظر می‌رسد». با توجه به این تفکیک و آموزه دلالت‌شناسانه می‌توان زبان خصوصی را نقد کرد. این موضوع به شکل استدلالی و صورت‌بندی شده در مقاله «فرگه، ویتگشتاین و زبان خصوصی» در سکوت و معنا منتشر شده است. لازمه این سخن، متنوع بودن زبان خصوصی و صحنه نهادن بر هویت بین‌الذهانی زبان است. ویتگشتاین استدلال می‌کند که نمی‌توان به‌نحو خصوصی، به احساسات و عواطف در زبان اشاره کرد و از آنها پرده برگرفت. از منظر او هرچند، در تجربه غمناکی، شادمانی، دندان درد و... کسی با «من» سهیم و شریک نیست، اما صورت‌بندی آن تجارب در زبان، آنها را از حصار شخصی و ملک طلق «من» خارج می‌کند و در منظر و مرئای دیگر کاربران زبان قرار می‌دهد. لازمه این سخن این است که زبان، ملک مشاعی است که همگان در آن مشارکت دارند.

در نتیجه، زبان ذهنیت عمومی یک قوم تاریخ است؟

به یک معنا همین‌طور است، ملک مشاع یک قوم و جامعه زبانی است. اکنون در

مقام نقد زبان خصوصی و تبیین این امر هستم که هیچ کاربر زبانی، دسترسی ویژه‌ای (privilege access) به صورت‌بندی زبانی احساسات شخصی خود ندارد.

حال به کتاب زبان و تصویر جهان بپردازیم. شما در مقاله «شبهات خانوادگی و ابهام دلالت‌شناختی آن» به طرح نکته‌ای درباب مفهوم شبهات خانوادگی پرداخته‌اید و آن اینکه، موضع ویتگنشتاین درباب مفهوم شبهات خانوادگی با نوعی ابهام مواجه است و باید این ابهام را بزداییم. شما در آن مقاله هیچ پیشنهادی جهت رفع این ابهام مطرح نکرده‌اید، سؤال من این است که این ابهام را زدودنی می‌دانید و پیشنهادی برای رفع آن دارید و یا آن را تقیصه‌ای در فلسفه ویتگنشتاین می‌دانید؟

درباره مفهوم «شبهات خانوادگی» تا کنون دو مقاله نوشته‌ام. اولی، با عنوان «بازی‌ها و معناها» و دیگری، همین مقاله‌ای است که به آن اشاره کردید. در مقاله نخست، در مقام تقریر بحث «شبهات خانوادگی» در نظام فلسفی ویتگنشتاین بوده‌ام. تصور می‌کنم که ایده «شبهات خانوادگی»، بارقه‌ها و اخگرهایی دارد و در مقام نقد اسانسیالیسم ارسطویی موفق است. درعین حال، به توضیحی که در مقاله «شبهات خانوادگی و ابهام دلالت‌شناختی آن» آورده‌ام، دچار ابهام است. در این مقاله کوشیده‌ام آن ابهام را توضیح دهم، اما راه حلی اقامه نکرده‌ام. در مقاله «درمان، ورزیدن و هنجارمندی» که در زبان و تصویر جهان منتشر شده است، پیشنهاد کرده‌ام که با رفع ابهام از مفهوم «ورزیدن» و تفکیک مراتب مختلف «ورزیدن» از یکدیگر، می‌توان به رفع ابهام دلالت‌شناختی مفهوم «شبهات خانوادگی» همت گمارد.

بنابراین، درکل این موضوع را می‌پذیرید که این نظام فلسفی ابهام دارد؟

ببینید، هیچ کدام از دستگاه‌های فلسفی فیلسوفان بزرگ بی‌نقص نیستند؛ از افلاطون و ارسطو گرفته تا دکارت و هیوم و کانت و هگل و فرگه و ویتگنشتاین. مهم این است که از یک نظام فلسفی، تا حد امکان ابهام‌زدایی شود و روایت موجهی از آن به دست داده شود. جهان، جهان ناخالصی‌هاست و هیچ امر خالصی در این عالم پیدا نمی‌شود، در وادی فلسفه هم همین‌طور است. تصور می‌کنم چون بصیرت‌های خوبی در ایده «شبهات خانوادگی» و توسعاً فلسفه ویتگنشتاین متأخر یافت می‌شود، باید با به کار بستن ابزارهای نظری، حتی‌المقدور از آن رفع ابهام فلسفی کرد.

در مورد ویتگنشتاین متقدم، شما در جایی آورده‌اید که اساس کار او یک

پروژه دلالت‌شناختی است و او پرسش از حدود معرفت را که یک پرسش کانتی است، به پرسش از حدود معنا‌داری زبان تغییر داده است، آیا این کار در ویتگنشتاین متأخر نیز به همین شکل دنبال شده است؟

چنان که در شرحی که بر تراکتاتوس نوشته‌ام، آورده‌ام، می‌توان از این اثر کلاسیک فلسفی یک خوانش استعلایی (transcendental) داشت. همان‌طور که در مقدمه رساله منطقی فلسفی هم آمده، لودویگ جوان بحث از حدود و ثغور اندیشه را به بحث از حدود و ثغور زبان تحویل می‌کند. او دوگانه «اندیشیدنی/نیانداشیدنی» را به دوگانه «گفتنی/نشان‌دانی» تحویل می‌کند. ویتگنشتاین در فقره ۳ می‌گوید اندیشه عبارت است از تصویر منطقی امور واقع. مدلول این سخن آن است که بحث از «اندیشه» که در نظام کانتی صیغه معرفت‌شناختی دارد، به یک امر دلالت‌شناختی تحویل شده است. به عبارت دیگر، در بحث از حدود و ثغور اندیشیدنی‌ها، به روایت ویتگنشتاین، با اندیشه‌هایی سروکار داریم که به زبان می‌آیند و نه مطلق اندیشیدنی‌ها. ویتگنشتاین در اینجا راهش را از کانت جدا می‌کند و تأکید دارد که همه اندیشه‌ها ارزش کندوکاو فلسفی ندارند؛ بلکه، «اندیشه‌های قابل بیان در زبان» علی‌الصول معرفت‌بخش‌اند، نه مطلق اندیشیدنی‌ها.

ویتگنشتاین متأخر با سوژه متافیزیکی وداع می‌کند و بر سوژه تجربی و تعامل کاربر زبان با دیگر کاربران زبان تأکید می‌کند، بدین معنا، فلسفه ویتگنشتاین متأخر، طنین کانتی ندارد.

با وجود اینکه پروژه ویتگنشتاین متأخر استعلایی نبود، آیا می‌شود نتیجه گرفت که با طرح بحث «شبهات خانوادگی» در ویتگنشتاین متأخر، باب نوعی نسبی‌گرایی در اندیشه‌های او باز می‌شود؟ یعنی، با توجه به اینکه مطابق با «شبهات خانوادگی»، مفاهیم مرز مشخصی با یکدیگر ندارند، دیگر معرفت یقینی به معنای دکارتی آن ممتنع می‌شود؟

بله، معرفت یقینی به معنای دکارتی آن دیگر محلی از اعراب نخواهد داشت اما لازمه عدول از معرفت یقینی، نسبی‌گرا و یا شکاک شدن نیست. موجه کردن این مدعا ادله بیشتری نیاز دارد. درست است که با جدی انگاشتن آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر، «جهان‌شمولی‌پذیری» به محاق می‌رود و تنوع و تکثر «بازی‌های زبانی» محوریت پیدا می‌کند اما همچنان می‌توان در دل بازی‌های زبانی از مقولاتی نظیر صدق، توجیه و معرفت سراغ گرفت. اما مدلول این سخنان این نیست که ویتگنشتاین متأخر نسبی‌گراست، بدین معنا که در نظام فلسفی او توان از صدق و حجیت معرفت‌شناختی

مدعیات و گزاره‌ها سراغ گرفت.

شما در جایی از کتاب‌تان به دوگانه رئالیسم نومی‌نالیسم اشاره کردید. آنچه در فلسفه مطرح بوده است، دوگانه ایده‌آلیسم رئالیسم است و این تقسیم‌بندی به نوعی متفاوت می‌نماید. لطفاً درباره این تقسیم‌بندی بیشتر توضیح دهید.

در مباحث فلسفی، دوگانه «رئالیسم ایده‌آلیسم»، هم صبغه دلالت‌شناختی دارد و هم سوبه وجودشناختی. ایده‌آلیست‌ها معتقدند که «موجود بودن» مساوق «مدرک بودن» است، یعنی امری موجود است و تعیین دارد که به درک من و شما درآید. به عبارت دیگر، پدیده‌های پیرامونی استقلالی از مدرک ندارند؛ «ایده‌آلیسم تجربی» که با فیلسوفانی چون بارکلی شناخته می‌شود، متضمن این آموزه است. در ادامه، «ایده‌آلیست‌های استعلایی» چون کانت ظهور کردند و «ایده‌آلیسم تجربی» را پروژه‌ای ناتمام انگاشتند و از «سوژه استعلایی» برای تکمیل تلقی استعلایی خویش مدد گرفتند. رئالیسمی که در مقابل ایده‌آلیسم قرار می‌گیرد، به لحاظ انتولوژیک قائل به استقلال هویات و پدیده‌ها از سوژه و فاعل شناسایی است. در واقع، رئالیست‌ها، اعم از رئالیست‌های خام و رئالیست‌های انتقادی، به جهان مستقل از سوژه باور دارند. اما زمانی که رئالیسم در مقابل نومی‌نالیسم به کار می‌رود، دیگر بحث بر سر این نیست که آیا امور، تعیین و تقرری مستقل از مدرک و سوژه دارند یا خیر؛ بلکه، رئالیست قائل به کلیات است و معتقد است مفاهیم کلی‌ای چون آب، درخت، میز، صندلی و... بر مصادیق خویش در عالم خارج دلالت می‌کنند. در مقابل، نومی‌نالیست بر این باور است که نحوه ارجاع ما به مصادیق در عالم خارج متوقف بر مفروض گرفتن کلیات نیست. خلاصه کنم، ما یک دوگانه «ایده‌آلیسم رئالیسم» داریم و یک دوگانه «رئالیسم نومی‌نالیسم». نومی‌نالیست‌ها برخلاف رئالیست‌ها معتقدند که نحوه دلالت مفاهیم بر مصادیق را می‌توان با استفاده از شباهت‌ها و تفاوت‌ها توضیح داد؛ لازمه این سخن آن است که برای تبیین این امر، نیازی به مفروض گرفتن مفاهیم کلی نیست.

نحوه زیست دینی و ایمان‌گرایی در فلسفه ویتگنشتاین

یکی از بزرگترین فیلسوفان حوزه فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) است. اگرچه دل‌مشغولی اصلی او در دو دوره فکریش پاسخ به این پرسش بود که زبان در چه شرایطی معنادار و در چه شرایطی بی‌معناست، اما مباحث او در فلسفه زبان محصور نماند و بر بسیاری از عرصه‌های فلسفی از جمله فلسفه دین، تأثیرگذار بود. چالش عمده‌ای که الهی‌دانان در عصر و روزگار ما با آن مواجهند، بحث از صدق و کذب گزاره‌های دینی نیست؛ بلکه، جدال بر سر معناداری زبان دینی است. هرچند، مباحث الهیاتی حجم نسبتاً اندکی از آثار ویتگنشتاین را دربرمی‌گیرد اما فهم چگونگی نگرش او به دین، از لابلای مکتوباتش ضروری به نظر می‌رسد. در این راستا، مصاحبه‌ای را با دکتر سروش دباغ، از ویتگنشتاین‌پژوهان کشورمان ترتیب داده‌ایم.

اجازه دهید سؤال خود را در مورد جمله‌ای از ویتگنشتاین مطرح کنم. آنجا که می‌گوید: «من متدین نیستم اما چاره‌ای ندارم که به هر مسأله‌ای از منظر دینی بنگرم». به نظر شما تفاوت صدر و ذیل این سخن چگونه قابل توجیه است؟

اما من به جای اینکه این جمله را این‌گونه ترجمه کنم که: «من متدین نیستم اما چاره‌ای ندارم که به هر مسأله‌ای از منظر دینی بنگرم»، این‌گونه بیان می‌کنم که «من فردی دین‌دار نیستم اما نمی‌توانم از منظر دینی به امور ننگرم». وقتی می‌گویید: «چاره‌ای ندارم»، گویی لازمه منطقی سخن وی این است که از منظر دینی به پدیده‌ها بنگرد اما ویتگنشتاین می‌گوید: «نمی‌توانم از منظر دینی به پدیده‌ها ننگرم». نکته دوم اینکه، به نظر ویتگنشتاین قصد دارد که بگوید من در معنای متعارف کلمه دین‌دار و مسیحی نیستم؛ درعین حال، تربیت دینی و حس دینی که در کسی چون من برای سالیانی وجود داشته است و علاقه‌ای که نسبت به فضای دینی دارم اقتضا می‌کند که به پدیده‌ها از

منظر دینی هم نگاه کنم. معنای این سخن این نیست که نگاه کردن از منظر دینی یعنی، رسیدن به همان باورهایی که متدینان دارند؛ بلکه، نشانگر این امر است که منظر دینی (religious aspect) برایم مقوله مهمی است و دوست دارم پدیده‌ها را از منظر دینی هم بنگرم. علاوه بر این، روایت قوی از این سخن ویتگنشتاین از این قرار است که کسی ممکن است به لحاظ سلوک شخصی دین‌دار نباشد اما مایل باشد که ببیند نگاه کردن به پدیده‌ها از منظر دینی، چه مؤلفه‌ها و لوازم و پیامدهایی دارد.

یعنی شما می‌فرمایید که چون ویتگنشتاین در یک سنت و فضای دینی پرورش یافته است، به پدیده‌ها از منظر دینی نگاه می‌کند؟ شاید بتوان گفت که او پرورش دینی چندانی نداشت بلکه خودش از جایی به بعد، خصوصاً در جنگ جهانی اول چنین دیدی را تجربه کرد. در واقع، دو گونه نگاه وجود دارد؛ زمانی می‌گوییم لازمه منطقی دین‌دار بودن یا نبودن، بررسی پدیده‌ها از منظر دینی است، زمانی هم می‌گوییم؛ خیر، بلکه فارغ از اینکه شخص متدین باشد یا نباشد، آیا مایل است که به پدیده‌ها از منظر دینی نگاه کند؟

تصور می‌کنم که دومی است. ویتگنشتاین به معنای متعارف کلمه دین‌دار نبود اما دغدغه‌های اصیل و عمیق آگزیستانسیل معنوی داشت؛ خصوصاً، با عنایت به جنگ جهانی اول و دست‌وپنجه نرم کردن مستقیم لودویگ جوان با مرگ. به همین سبب، این سخن ویتگنشتاین که «نمی‌توانم از منظر دینی به پدیده‌ها نگاه نکنم»، قابل فهم است. به نظر مفهوم «منظر دینی»، جالب و قابل تأمل است؛ برگرفتن نگاهی رمزآمیز به امور در عالم. اما لازمه این سخن این نیست که آن کس که چنین نگاهی را برگرفته است، دین‌دار باشد. البته، برای کسی که عالم را کر و کور تجربه می‌کند، احتمالاً نگاه کردن به عالم از منظر دینی جذاییتی ندارد اما برای کسی که اخگرها و دغدغه‌های آگزیستانسیل و معنوی دارد، نگاه کردن به پدیده‌ها از منظر دینی جذاب است. از این رو، تصور می‌کنم در حین اینکه ویتگنشتاین در معنای متعارف کلمه متدین نبوده، از این سنخ دغدغه‌ها داشته است. به همین سبب، نگرستن به پدیده‌ها از منظر دینی برای وی جالب بوده است. فارغ از ویتگنشتاین، متصور است که کسی، در برهه‌ای از زمان، در سلک تدین باشد اما بعدها، به هر دلیل و سببی، نحوه زیست دینی را فرو بندد و مشی دیگری اتخاذ کند و درعین حال، نگرستن به امور و پدیده‌ها از منظر دینی برایش جذاب و تأمل‌برانگیز باشد. این ابیات از یکی از غزل‌های حافظ را در نظر بگیرید:

یک دو جامم دی سحرگه اتفاق افتاده بود

وز لب ساقی شراب اندر مذاق افتاده بود

از سرمستی دگر با شاهد عهد شباب
رجعتی می‌خواستم لیکن طلاق افتاده بود
در مقامات طریقت هرکجا کردیم سیر
عافیت را با نظربازی فراق افتاده بود

تصور می‌کنم این غزل را می‌توان ناظر به همین مقام تفسیر کرد؛ کسی که شاهد‌های عهد شباب فکری خود را کنار گذاشته است و از آنها عبور کرده، مایل است دوباره بازگردد و رجعت کند اما نمی‌تواند و فراق و طلاق ابدی میان او و گذشته فکری و نحوه زیستش افتاده است؛ درعین‌حال، حسی نوستالوژیک به گذشته خود دارد. هرچند، دیگر به شاهد‌های عهد شباب فکری خود، به‌سان گذشته نمی‌نگرد و از آنها عبور می‌کند اما می‌تواند در آنها نظر کند و درباره مؤلفه‌ها و نتایج و لوازم آن نگرش و تأمل کند.

به نظر شما منشأ این جذابیت برای ویتگنشتاین یک امر سایکولوژیک است یا ریشه فلسفی داشته است؟

افزون بر سوئے روان‌شناختی، منشأ فلسفی هم می‌تواند داشته باشد چون متعلق به قلمروی رازآلود هستی است، آنچه در یادداشت‌ها و فقرات انتهایی رساله منطقی فلسفی آمده، نشان می‌دهد که لودویگ جوان به امر متعالی و حدود و ثغور آن بسیار می‌اندیشیده است. به نظرم کسانی که در برهه‌ای از زندگی، نحوه زیست دینی اصیلی داشته‌اند، فارغ از اینکه بعدها اعتقادات دینی داشته باشند یا خیر، مسأله «امر متعالی» هیچ‌گاه گریبان آنها را رها نمی‌کند. اخیراً از قول یکی از خدانا‌باورانی که روزگاری خدا‌باور بوده است و تعلق دینی داشته، در جایی می‌خواندم که: «من روزگاری دین‌دار بودم اما اکنون دیگر تعلق خاطر دینی ندارم. نمی‌دانم اگر خدایی وجود داشته باشد، {آیا} همان قدر که من به او فکر می‌کردم، او هم به من فکر می‌کرد». این تأملات، در زمره نخواستارهایی است که شخص در خلوت با خود دارد؛ تأملاتی درباب مبدأ هستی، معنای زندگی و... دل‌مشغولی‌هایی که تا پایان عمر گریبان فرد را رها نمی‌کند. ویتگنشتاین نیز، هم به سبب تربیت دوران کودکی و هم ذهنیت وقاد فلسفی، سالها دل‌مشغول این امور بوده است.

تصویر خدا در فلسفه ویتگنشتاین چیست؟

در دوران نخست، خدای ویتگنشتاین به خدای فلاسفه کلاسیک ما خصوصاً فیلسوفان

مشائی نزدیک‌تر است تا به سنت عرفانی چراکه خدای او، خدایی است که خود را در عالم متجلی نمی‌کند و مفارق از عالم است؛ گویی به‌سان محرک اولی است که قوانینی را در این عالم وضع کرده است و کسر و انکسار و تأثیر و تأثر آن قوانین بر روی هم، امور را در عالم پیش می‌برند. این خدا جریان و سریانی در عالم ندارد و به‌اصطلاح بینوتی با عالم دارد؛ برخلاف خدای عرفا و یا خدای کسی چون ملاصدرا که اطلاق لفظ «وجود» بر او حقیقی است و به همان معنایی که سایر موجودات حظی از وجود دارند، خداوند وجود دارد و تجلیات و تشانات و تعینات او عالم را پر کرده است؛ در واقع، در تلقی عرفانی، تفاوت میان خداوند و دیگر موجودات، تفاوت در شدت و ضعف است. آن‌گونه که از رساله منطقی فلسفی برمی‌آید، خدا خود را در عالم بروز و ظهور نمی‌دهد و در زمره امور نشان‌دانی است، بیش از این هم نمی‌توان راجع به او سخن گفت. درعین حال، این تلقی از خدا از آن‌حیث که خود را در جهان آشکار نمی‌کند و مفارقتی با جهان و ما فيها دارد، قرابتی با خدای فیلسوفان مشاء دارد. مفاهیمی نظیر «سوژه متافیزیکی» و «از وجه ابدی» در رساله منطقی فلسفی در خدمت تبیین این تلقی از امر متعالی‌اند.

ویتگنشتاین در تراکتاتوس فقره ۶/۴۳۲ تعبیر مشهوری دارد و می‌گوید: «اینکه اشیا چگونه در عالم واقع شده‌اند، به حال آنچه برتر است، تفاوتی نمی‌کند. خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌کند». منظور از جمله اخیر در این فقره چیست؟

چنان‌که درمی‌یابم، این جمله بدین معناست که نمی‌توان «خداوند» را در عداد آن هویات زبانی در نظر گرفت که مدلولی در عالم دارند. به عبارت دیگر، مراد این است که نمی‌توان به همان معنایی که راجع به سایر اشیاء و پدیده‌ها می‌توان سخنان معنادار گفت، در مورد خدا سخن گفت چراکه خدا مدلولی در جهان خارج ندارد و گزاره‌های متافیزیکی ناظر به وضعیت‌های امور ممکن نیستند؛ از این‌رو، تصویر ندارند و در زمره امور نشان‌دانی‌اند، نه امور گفتنی. مراد ویتگنشتاین از اینکه می‌گوید: «خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌سازد»، آن تلقی از خداست که مفارقتی با جهان پیرامون دارد، لذا ما را به یاد محرک اول ارسطو یا خدای فلاسفه مشاء می‌اندازد که بینوتی با این عالم دارد. درعین حال، چون به روایت ویتگنشتاین متقدم، مفهوم «خداوند» مدلولی در عالم خارج ندارد، به همین سبب با خدای عرفا و یا خدای وحدت وجودی اسپینوزایی متفاوت است، چون خدای اسپینوزا، حال در سایر موجودات عالم است. خدای ویتگنشتاین در مرز عالم ایستاده است و خود را در جهان آشکار نمی‌کند، این تلقی

از خدا با تلقی رایج از خدای ادیان ابراهیمی فاصله دارد. خداوند در تلقی اسلامی، همه‌توان، همه‌دان و همه‌جایی است: «نحن اقرب الیه من حبل الوریث» و «فاینما تولوا فثم وجه الله»؛ پس وقتی که گفته می‌شود خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌سازد، با درک متعارف دینی متفاوت است.

با توجه به اینکه ویتگنشتاین در رساله، بین ساحت منطقی و سکوت تفاوت قائل می‌شود، آیا می‌شود گفت دیدگاه ویتگنشتاین اول درباب دین لادری‌گری است؟

فکر نمی‌کنم. از این جهت که در فضای تراکتاتوس، سخن گفتن درباب خدا جزء امور نشان‌دادنی است، درحالی که لادری‌گری یا ندانم‌انگاری موضعی معرفت‌بخش است؛ یعنی، وقتی گفته می‌شود «لادری‌گری موجه است»، مراد این است که مواضع خدا باوری و خدا ناباوری ناموجه‌اند، درحالی که در فضای تراکتاتوس، امور نشان‌دادنی بی‌معنی و غیر معرفت‌بخش‌اند. پس مطابق با آنچه در تراکتاتوس آمده، نمی‌توان گفت موضع ویتگنشتاین متقدم، لادری‌گری است چرا که آنجا ورطه‌ای نیست که بتوان دعاوی را بررسی معرفتی کرد و سخن گفتن در آن حوزه در زمره امور نشان‌دادنی است.

رأی ویتگنشتاین متأخر درباره مفاهیم دینی چیست؟

رأی ویتگنشتاین متأخر متفاوت است و در آن با بازی‌های زبانی گوناگون سروکار داریم. در این مرحله درک از خدا آن تلقی است که مومنان در یک نحوه زیست دینی از خداوند دارند و یا درکی که فلاسفه و متکلمان در بازی‌های زبانی فلسفه و کلام از خدا دارند. در بازی زبانی دین، راجع به مدلول «خدا» سخن چندان به میان نمی‌آید، چون بنابر آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر، کارهایی که کاربران زبان با واژگان در سیاق‌های گوناگون در یک بازی زبانی انجام می‌دهند، قوام‌بخش معناداری است. در مقاله «ویتگنشتاین متأخر و واقع‌گرایی اخلاقی» که در کتاب زبان و تصویر جهان منتشر شده است، شرح داده‌ام که فیلیپس و برخی دیگر از شارحان ویتگنشتاین متأخر، معتقدند که در بحث از مفاهیم دینی در فلسفه ویتگنشتاین متأخر، باید «گرامر» واژه «واقعیت» را در نظر آورد و لحاظ کرد. در واقع، به کار بستن واژه «واقعیت» مبتنی بر مفروضاتی است؛ مطابق با این مفروضات، جهانی پیش‌زبانی داریم که کاربر زبان، سخنان خود را معطوف بدان تقریر و تنسیق می‌کند. در عین حال، لحاظ کردن گرامر واژه «واقعیت»، متضمن نقد مفروضات فوق و تأکید بر این امر است که ما از زبان

آغاز می‌کنیم و از دهلیز زبان وارد جهان پیرامون می‌شویم؛ به همین سبب، نمی‌توانیم از تطابق یا عدم تطابق امور با جهان خارج سخن بگوییم چون نه تطابقی در کار است و نه عدم تطابقی. اگر خوانش فیلیپس را موجه بینگاریم، سراغ گرفتن از اینکه آیا مفهوم «خدا» در ویتگنشتاین متأخر مدلول و مابازایی در معنای متعارف کلمه، درعالم خارج دارد یا خیر، سالبه به انتفاء موضوع است چراکه ناشی از عدم تطفن به گرامر واژه واقعیت است. خلاصه کنم که با در نظر آوردن مفاهیم «نحوه زیست» و «بازی زبانی» که از برساخته‌های ویتگنشتاین متأخر هستند و با لحاظ کردن گرامر واژه «واقعیت»، می‌توان رأی ویتگنشتاین متأخر درباره مفاهیم دینی را صورت‌بندی کرد.

با توجه به این جمله از ویتگنشتاین که «به هر مسأله‌ای از منظر دینی نگاه می‌کنم» و پیش از این نیز نقل شد، آیا می‌شود گفت که ویتگنشتاین متأخر در یک ساحت دینی قرار گرفته است؟

ساحت دینی در ویتگنشتاین متأخر، همان «نحوه زیست دینی» است. درعین حال فکر می‌کنم، همان‌گونه که فیلیپس آورده است، آنچه از منظومه ویتگنشتاین متأخر مستفاد می‌شود، نه واقع‌گرایی دینی است و نه ضد واقع‌گرایی دینی؛ بلکه، موضع سومی است. اگر برسید این موضع سوم چیست، نمی‌توانم ایجاباً بگویم که چیست اما سلباً می‌توانم بگویم که نه واقع‌گرایی دینی است و نه ضدواقع‌گرایی دینی. علاوه بر این، چنان‌که در فرهنگ و ارزش آمده، ویتگنشتاین به ایمان شورمندانه کی‌یرکه‌گوری باور ندارد بلکه به ایمانی معتقد است که با آرامش عجیب است؛ ایمانی که می‌توان آن را «ایمان‌ورزی از سر طمأنینه» نامید.

اگر بنا بر آنچه فرمودید، ویتگنشتاین در یک ساحت دینی قرار گرفته است، آنگاه مطابق با ایده بازی‌های زبانی، آیا می‌توان گفت که خود او هم در یک بازی زبانی قرار گرفته است؟

بله، بازی‌های زبانی متنوع و متکثر هستند؛ بازی زبانی دین، بازی زبانی هنر، بازی زبانی فلسفه، بازی زبانی کلام و... حال، بسته به اینکه در مقام یک دین‌دار، هنرمند، فیلسوف و الهی‌دان سخن می‌گویید و فعالیت می‌کنید یا غیر آن، به یکی از این بازی‌های زبانی اشتغال دارید.

اگر خود ویتگنشتاین در این بازی زبانی قرار گرفته باشد، چگونه از ساحت غیردینی مطلع است و چه روشی برای اطلاع از آن ساحت دارد؟

در واقع، اشکالی ندارد که کاربرد زبان در زندگی خود به بازی‌های زبانی مختلفی چون بازی زبانی علم، بازی زبانی سیاست، بازی زبانی هنر، بازی زبانی فلسفه، بازی زبانی دین و... اشتغال داشته باشد. به تعبیر ویتگنشتاین، هریک از این بازی‌های زبانی ناظر به بخشی از فعالیت‌های قلعه هزار توی زبان است. از این رو، یک کاربرد زبان، به اقتضای قواعد هریک از این بازی‌های زبانی، در سیاق‌های گوناگون به نحو متفاوتی رفتار می‌کند. ویتگنشتاین نیز می‌تواند درباره قواعد و اقتضات بازی زبانی دین و دیگر بازی‌های زبانی از منظر خویش سخن بگوید.

ویتگنشتاین در کاوش‌های فلسفی به مبحث مهمی تحت عنوان «پیروی از قاعده» اشاره می‌کند. بر این اساس، آیا می‌توان گفت زیست دینی یک نوع تبعیت از قاعده است؟ اگر پاسخ مثبت است، به چه معنا؟

بله، بازی زبانی دین که با نحوه زیست دینی عجین است، متضمن قواعدی چند است، قواعدی که تبعیت از آنها قوام‌بخش این بازی زبانی است. ویتگنشتاین در کاوش‌های فلسفی در بحث از «استدلال پیروی از قاعده»، در مقام تبیین فلسفی چگونگی تبعیت از قواعد در بازی‌های زبانی گوناگون است. به عنوان مثال، در بازی زبانی دین، در میان مسلمانان کسی که پروای شریعت نداشته باشد؛ یعنی، نه نماز بخواند، نه روزه بگیرد و نه از محرّمات اجتناب کند، شاید لفظاً به او مسلمان بگویند اما چون کثیری از قواعد را رعایت نکرده است، از او پرسیده می‌شود که این چه شیوه از تدین است؟! با کافران چه کارت گرت نمی‌پرستی!! یا اگر در فوتبال توپ با دست برداشته شود، می‌گویند که قواعد بازی رعایت نشده است. ویتگنشتاین در کاوش‌های فلسفی مثالی در این باب زده است. می‌گوید: فرض کنید که مشغول بازی شطرنج هستید و رقیب شما در میانه بازی مهره‌ای را برمی‌دارد و می‌خورد!! او از قواعد بازی تخطی کرده است. پس، چه بازی زبانی هنر باشد، چه بازی زبانی علم و چه بازی زبانی دین؛ کسانی که امور نامتعارفی انجام می‌دهند، از طرف بازیگران آن بازی زبانی پس زده می‌شوند. بر این اساس، برخی از افرادی که در ذیل یک سنت دینی سخنان شاذ و غیرارتدوکس می‌گویند، با مقاومت نهادهای رسمی دینی مواجه می‌شوند و به آنها گفته می‌شود که از قواعد تخطی کرده، بدعت گذاشته‌اند؛ از این رو، باید از آن بازی زبانی بیرون بروند. حتی اگر تأکید کنند که همچنان عضوی از آن بازی زبانی هستند. به لحاظ تاریخی، در عالم یهودیت، باروخ بندیکت اسپینوزا در قرن هفدهم توسط خاخام‌های یهودی طرد و تکفیر شد. در روزگار معاصر، در عالم اسلام، نصر حامد ابوزید که اخیراً روی در نقاب خاک کشید و به رحمت خدا رفت نیز توسط جامعه الازهر مصر تکفیر شد.

کریکی کتابی تحت عنوان Wittgenstein on Rules and Private Language دارد که در آن از موضوع «تبعیت از قاعده» بحث می‌کند. شما منشأ قوانینی را که در مورد «تبعیت از قاعده» در ساحت دینی مطرح است، چه می‌دانید؟ اگر مرادتان ادیان ابراهیمی است، پیامبران در پیدایی قواعد و قوانین این بازی زبانی نقش محوری داشته‌اند. در ادیان شرقی نیز بنیان‌گذاران ادیان، نظیر بودا در آئین بودیسم، در این میان نقش آفرینی جدی کرده‌اند.

آنچه شما در جواب فرمودید، ظاهراً به قانونی که از نظر متدینان مطرح است، بازمی‌گردد. عرضم این است که در نظر ویتگنشتاین، وی این قانون را به آنچه نزد متدینان حجیت بخش است، برمی‌گرداند یا امر دیگری مدنظر اوست؟ روایت ویتگنشتاین از این مقوله، شأن توصیفی (descriptive) دارد، نه توصیه‌ای (normative)؛ یعنی، باید دید که بازیگران آن بازی زبانی چگونه مناسبات و روابط را تنظیم می‌کنند، قواعد و قوانین را پاس می‌دارند و بدانها عمل می‌کنند و آنگاه اقدام به روایت قواعد آن بازی زبانی کرد.

در مورد رابطه عقل و ایمان چهار نظریه وجود دارد: عقل‌گرایی افراطی، عقل‌گرایی معتدل، ایمان‌گرایی افراطی و ایمان‌گرایی معتدل. برخی بر این باورند که ویتگنشتاین متأخر مایل به ایمان‌گرایی معتدل است. نظر شما در این باره چیست؟

مطابق با آنچه از فرهنگ و ارزش و درسگفتارهایی در زیبایی‌شناسی، روان‌شناسی و باور دینی برمی‌آید، می‌توان تلقی ویتگنشتاین از ایمان‌گرایی را «ایمان‌گرایی معتدل» خواند. ویتگنشتاین در فرهنگ و ارزش از ایمانی یاد می‌کند که از جنس «حکمت سرد» است؛ ایمانی که عاری از شورمندی است و در حین عدم اطمینان نظری و معرفتی، از طمأنینه و آرامشی خبر می‌دهد که در نحوه زیست دینی مؤمن متجلی می‌شود. می‌توان این نوع ایمان‌ورزی را که با ایمان‌گرایی شورمندانه کی‌یرکه‌گوری تفاوت محسوسی دارد، ایمان‌گرایی معتدل قلمداد کرد.

ضمائم

ماجرای ویتگنشتاین و هایک

۱. فون هایک، اقتصاددانِ لیبرال مشهور اتریشی و برندهٔ جایل نوبل در سال ۱۹۷۴ از خویشاوندان دور لودویگ ویتگنشتاین بوده است. وی در طول زندگی خویش چندین بار این فیلسوف اتریشی بریتانیایی را ملاقات کرده بود. هرچند در این دیدارها، گفتگوی فلسفی خاصی میان این دو نفر درنگرفته، اما فون هایک قویاً تحت تأثیر شخصیت ویتگنشتاین قرار گرفته بود؛ به طوری که در جایی نوشته است، شورمندی ویتگنشتاین برای کشف حقیقت او را به شگفتی واداشته است. پس از مرگ ویتگنشتاین در ۱۹۵۱، فون هایک عزم می کند تا زندگی نامه‌ای دربارهٔ این فیلسوف اسرارآمیز تهیه کند. از این رو، با کسانی چون دوستان، همکاران، شاگردان و خویشاوندان که روزگاری را با ویتگنشتاین سپری کرده بودند، تماس می گیرد و از آنان می خواهد تا مکاتبات، دست نوشته‌ها و اطلاعات خویش را در اختیار او قرار دهند. در شش ماه نخست کار به خوبی پیش می رود. برتراند راسل بسیاری از مکاتبات خود با ویتگنشتاین را برای فون هایک می فرستد. لودویگ هانسل، فون ریخت و برخی از دوستان و همکاران ویتگنشتاین نیز اطلاعات خویش را در اختیار وی می گذارند. (جالب است که فون ریخت نیز هم‌زمان در حال آماده‌سازی زندگی نامه‌ای برای ویتگنشتاین بوده اما با شنیدن این خبر که هایک نیز بدین امر مشغول شده است، او را تشویق می کند و از هیچ کوششی در این میان فروگذار نمی کند). پس از مدتی مارگارت، خواهر ویتگنشتاین، نیز از این امر باخبر می شود؛ وی در ابتدا مخالفت تلویحی خود با این کار را با بی پاسخ گذاشتن نامهٔ فون هایک ابراز می کند. مارگارت معتقد بود که کسی نمی تواند شخصیت جذاب، پیچیده و توبرتوی برادرش را چنان که باید، به تصویر کشد؛ وی اساساً با نوشتن زندگی نامه برای ویتگنشتاین مخالف بود. پس از مدتی که مارگارت درمی یابد هایک همچنان در حال ادامه دادن به کار خود است، نارضایتی خویش را با هانسل و فون ریخت در میان می گذارد. پس از آن، هانسل با فون هایک مکاتبه می کند و به او یادآوری می کند که برای پیشبرد کار،

کسب رضایت مارگارت ضروری است. به دنبال آن، فون هایک نامه‌ای به فونریخت می‌نویسد و دلایل خود را برای اهمیت این کار تبیین می‌کند و از مصمم بودن خویش در پیگیری این کار سخن می‌گوید. گویی فون هایک انتظار داشته تا فونریخت در این ماجرا دخالت کند و با راضی کردن مارگارت قضیه فیصله یابد اما فونریخت نامه فون هایک را بی‌پاسخ می‌گذارد. پس از آن، فون هایک با دریافت نامه‌ای رسمی از طرف کسانی که بر چاپ آثار ویتگنشتاین نظارت حقوقی می‌کردند، کار را نیمه رها می‌کند و دیگر بی‌نمی‌گیرد. در عین حال، فون هایک تمام مطالبی را که تهیه کرده بود برای فونریخت می‌فرستد. مدتی بعد، زندگی نامه ویتگنشتاین به قلم فونریخت با اذن و رضایت خانواده ویتگنشتاین به چاپ می‌رسد؛ زندگی نامه‌ای که در آن از مطالب جمع آوری شده توسط فون هایک نیز استفاده شده بود.

۲. امروز متن زندگی نامه ناتمام ویتگنشتاین به قلم فون هایک و تصویر تمامی مکاتبات میان فون هایک، فونریخت، مارگارت و هانسل در آرشیو فونریخت در شهر هلسینکی موجود است. آنچه در این میان قابل تأمل و عبرت آموز است، رفتار و سلوک فون هایک است. وی، به‌رغم زحمت زیادی که متحمل شده بود و علاقه وافر که به چاپ نخستین زندگی نامه ویتگنشتاین به قلم خویش داشت، وقتی که متوجه شد نمی‌تواند خانواده ویتگنشتاین را در پیگیری فعالیت خود مجاب کند، دست از کارکشید؛ علاوه بر این، تمام مطالب گردآوری شده را برای فونریخت فرستاد. برای فون هایک مهم نبود که زندگی ویتگنشتاین به نام چه کسی منتشر شود، بلکه آنچه اهمیت داشت مکتوب کردن و انتشار و انتقال این میراث فرهنگی به آیندگان بود. مهم این بود که تأملات، گفته‌ها و نکات نغز و بکر زندگی یکی از نوابغ جهان فلسفه ماندگار شود و جهت اعتلای فرهنگ بشری سینه‌به‌سینه نقل گردد و اینکه این امر به دست چه کسی انجام شود، در وهله بعدی اهمیت قرار داشت. در عین حال، باید به خاطر داشت که کسی به این امر مهم همت گماشت که خود یکی از متفکران بزرگ و ذی‌نفوذ حوزه علوم انسانی است و اقتصاد لیبرال دهه‌های اخیر بسیار متأثر از ایده‌های او بوده است، نه شارح و یا شاگرد ویتگنشتاین.

۳. با خواندن واقعه تاریخی فوق در مقاله‌ای در کنفرانس سالانه ویتگنشتاین در اتریش^۱،

۱. مرداد ماه سال ۸۹ شمسی.

عمیقاً در فکر فرو رفتم. نمی‌دانم تا چه میزان در تعامل با شخصیت‌های فرهنگی ادبی هنری علمی در راستای مکتوب و ماندگار کردن میراث ستبر خویش این گونه عمل می‌کنیم. رواست که کنشگران فرهنگی ما نیز در حق یکدیگر تا این اندازه گمان نیک برند و فارغ از نام و موقعیت اجتماعی خویش، در جهت اعتلای فرهنگ بومی نظیر فون‌هایک عمل کنند. آرزو کنیم که اگر نتیجه زحمات و تحقیقات عمرو و زید به هر دلیل و علتی نمی‌تواند تحت نام ایشان انتشار یابد، به نیت خدمت به فرهنگ این مرزوبوم و پاسداشت میراث مکتوب، با طوع و رغبت در اختیار دیگری قرار داده شود تا روزی منتشر گردد و پیش چشم اهل نظر قرار گیرد.

مردی در عبادت سکوت

خبر کوتاه بود و عبرت‌آموز؛ جان هیک، فیلسوف دین نامبردار و بلندآوازه معاصر در نود سالگی روی در نقاب خاک کشید و برای همیشه این جهان را ترک کرد. هنوز دانشجوی داروسازی بودم که از طریق نشریه «کیان» با نام این فیلسوف دین آشنا شدم و کتاب‌هایی از او را که به فارسی برگردانده شده بود، در مطالعه گرفتم؛ آثاری چون درآمدی بر فلسفه دین و بعد پنجم. پس از آنکه در اوایل دهه هشتاد شمسی برای ادامه تحصیل در رشته فلسفه عازم انگلستان شدم، بختیار بودم که در شهری سکنی گزیدم که هیک در آنجا زندگی می‌کرد. اولین بار هیک را در تابستان ۱۳۸۲ در دانشگاه بیرمینگام دیدم و در سخنرانی او در سمینار «کثرت‌گرایی دینی» شرکت کردم. پس از آن، دیدارهایمان بیشتر شد و رشته مودت مستحکم. گاهی اوقات در دانشگاه بیرمینگام با یکدیگر نهار می‌خوردیم؛ گاهگاهی نیز در منزل باصفاییش در شمال بیرمینگام قرار می‌گذاشتیم و خدمت وی می‌رسیدم. این دیدارها عموماً به اتفاق دوست عزیزم سید امیر اکرمی انجام می‌شد و عموماً به گفتگو و مباحثه فلسفی و عرفانی می‌گذشت. مقولاتی چون تجربه دینی، واقع‌گرایی دینی^۱، ناواقع‌گرایی دینی^۲، کثرت‌گرایی دینی^۳، شمول‌گرایی دینی^۴، انحصارگرایی دینی^۵، خدای فلاسفه، خدای عرفا، ساحت قدسی هستی، تجربه‌های اگزستانسپل انسانی نظیر غم و شادی و مرگ و آموزه‌های فیلسوفان و عارفانی چون هیوم، کانت، ویتگنشتاین، هایدگر، کیوپیت، پلنتینگا، آلتون، فیلیپس، مولوی، ابن عربی، اکهارت و... به تفصیل به بحث گذاشته می‌شد. هیک در دفاع از موضع کثرت‌گرایانه خود و نقد مواضع شمول‌گرایانه و انحصارگرایانه، از تفکیک نومن فنومن کانتی مدد می‌گرفت و عبور از «خود محوری» به «حقیقت محوری» را غایت

-
- 1 . religious realism
 - 2 . religious non-realism
 - 3 . religious pluralism
 - 4 . religious inclucivism
 - 5 . religious exclucivism

قصوای تمام ادیان می‌دانست. او برای تبیین موضع واقع‌گرایانه خود، از یافته‌های عرفا دربارهٔ خداوند و ساحت قدسی هستی استفاده می‌کرد.

هیک در دههٔ هفتاد میلادی از کثرت‌گرایی دینی دفاع کرد و پیروان ادیان گوناگون نظیر اسلام، مسیحیت و یهودیت را به‌نحو اکثری مهدی و رستگار انگاشت. وی گام بعدی را در دههٔ نود برداشت و در کتاب مهم و تأثیرگذار خود تفسیری از دین^۱، با پیش چشم داشتن آموزه‌های ادیان شرقی و عرفان اسلامی، از مفهوم «حقیقت فوق مقوله»^۲ برای اشاره به ساحت قدسی سخن به میان آورد. بنابر رأی هیک، برای داشتن درکی منقح از امر متعالی و ساحت قدسی هستی، باید از دوگانه‌هایی چون خدای انسان‌وار^۳ و خدای غیرانسان‌وار^۴ عبور کرد و به ورای این دوگانه‌ها پای نهاد و از خدا و حقیقتی سراغ گرفت که نه انسان‌وار است و نه غیرانسان‌وار؛ بلکه، بی‌شکل و بی‌صورت و بی‌تعیین و بی‌رنگ و ساده است و از این‌رو، باید همهٔ صور را فرو نهاد و به پس پشت آنها نظر کرد. همان‌که مولوی می‌گفت:

او نه این است و نه آن او ساده است نقش تو در پیش تو بنهاده است

هیک از همین منظر به نقد مواضع ناواقع‌گرایانهٔ فیلسوفانی چون کیویت و فیلیس می‌پرداخت. چنان‌که نقل می‌کرد، با کیویت دوستی داشت و آثار دریای ایمان و عرفان پس از مدرنیته وی را خوانده بود و گفتگوهای فلسفی دراز‌آهنگی با او کرده بود؛ هرچند، نهایتاً بر سر مواضع خویش باقی مانده بود و از کیویت تأثیر چندانی پذیرفته بود. در عین حال می‌گفت: نمی‌داند چرا کیویت با اتخاذ مواضع ناواقع‌گرایانه همچنان اصرار دارد خود را مسیحی بینگارد و بوی عدم صداقت از مواضع او استشمام می‌کرد. علاوه بر این، قرائت فیلیس از ویتگنشتاین متأخر مبنی بر خطا و ناموجه بودن دوگانهٔ واقع‌گرایی ضدواقع‌گرایی را نمی‌پسندید و با آن بر سر مهر نبود.

هیک در اسفند سال ۱۳۸۳ برای ایراد چند سخنرانی در «پژوهشگاه علوم انسانی»، «مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران»، «مرکز گفتگوی ادیان» و دیداری از شهر قم به ایران سفر کرد. پس از بازگشت وی، از چندوچون سفر پرسیدم. در مجموع، از آنچه در مدت اقامتش در ایران گذشته بود و دیدار و بحث و گفتگو با اساتید و دانشجویان ایرانی راضی بود؛ تنها از رفتار یکی از میزبانان تهرانی که در ابتدای معرفی او در جلسهٔ

- 1 . *An Interpretation of Religion*
- 2 . transcategorical reality
- 3 . personal God
- 4 . impersonal Gog
- 5 . beyond the categories

سخنرانی، قریب به یک ساعت سخن گفته بود و پیش از ایراد سخنرانی هیک به نقد ایده‌های او پرداخته بود، ابراز تعجب و شگفتی می‌کرد. در تابستان ۱۳۸۴ بر آن شدید تا به کمک دوستان و دست‌اندرکاران فصلنامه «مدرسه»، ویژه‌نامه‌ای دربارهٔ آراء و نظرات هیک منتشر کنیم. از این رو، به اتفاق امیر اکرمی، مصاحبهٔ مفصلی با هیک در بیرمینگام انجام دادیم؛ علاوه بر آن، گفتگوی خوبی میان عبدالکریم سروش و هیک انجام شد. گفتگوی هیک و سروش را به اتفاق دوست عزیزم، جلال توکلین ترجمه کردیم؛ این گفتگو به همراه ترجمهٔ مصاحبهٔ ما با هیک و دیگر مقالات خوب تألیفی و ترجمه شده دربارهٔ فلسفهٔ دین هیک در زمستان ۱۳۸۴ در فصلنامهٔ مدرسه منتشر شد؛ خرسندم که این مجموعه از بهترین آثار منتشر شده دربارهٔ هیک به زبان فارسی است.

پس از اتمام تحصیل و بازگشت به ایران نیز، هرگاه برای شرکت در سمیناری عازم انگلستان می‌شدم، قرار ملاقات می‌گذاشتم و نزد هیک می‌رفتم و از مصاحبت با او حظ وافر می‌بردم. زمانی که یکی از دانشجویانم دربارهٔ «رابطهٔ علم و دین در آراء هیک و پوپر» پایان‌نامه می‌نوشت، به این بهانه، چند بار با او گفتگو کردم و به‌عیان دیدم که تا چه میزان با روش «عقلانیت انتقادی» بر سر مهر است و می‌کوشد برای سخن گفتن دربارهٔ حدود و ثغور علم و دین، به قواعد این بازی عقلانی ملتزم باشد. اواخر، دربارهٔ «عبادت سکوت»^۱ زیاد گفتگو می‌کردیم؛ هیک دربارهٔ اهمیت معنوی و سلوکی این عمل سخن می‌گفت و آثار و برکات آن را برمی‌شمرد و توضیح می‌داد که روزهای یکشنبه به اتفاق جمعی دور میزی می‌نشینند و با یکدیگر سکوت دسته‌جمعی می‌کنند و پس از گذشت یک ساعت، هرکس تأملات و یافته‌های خود از تجربهٔ سکوت را با دیگران در میان می‌گذارد.

هرچند دیگر به تئلیث باور نداشت و درک و تلقی شاذ و نامتعارفی از امر متعالی در سنت مسیحی داشت، اما به‌سان اکهارت، همچنان خود را میسحی می‌انگاشت و متعلق به طایفهٔ مسیحیانی به حساب می‌آورد که در حاشیه و اقلیتند. از این حیث، خود را با عرفای مسلمان مقایسه می‌کرد که هیچگاه در تمدن اسلامی دست بالا را نداشتند و همیشه به گوشه‌ای خزیده بودند و زندگی می‌کردند.

در این سالیان متمادی، هیک را انسانی گشاده‌رو و اهل گفتگو یافتم که با پیری و کهولت و تنهایی خود کنار آمده، آن را پذیرفته بود؛ درعین حال، بانشاط به کار فکری خویش ادامه می‌داد و مقاله می‌نوشت و کتاب منتشر می‌کرد. همسر خود را سالها پیش

1 . silence worship

از دست داده بود؛ از زمانی که با وی آشنا شدم به تنهایی زندگی می‌کرد و فرزندانش در تعطیلات آخر هفته به او سر می‌زدند. یک بار که سخن از مقولهٔ مرگ به میان آمد، از تأملات فلسفی خویش در این باب پرده برگرفت و گفت که با قالب تهی کردن و زایل شدن اوصاف جسمانی و روی در نقاب خاک کشیدن، انسان به نحوی از انحاء به حیات خود ادامه می‌دهد، که «مرگ پایان کبوتر نیست». در عین حال، تأکید می‌کرد که تصویر ادیان از حیات پس از مرگ را باید به نحو استعاری و نمادین فهمید و حقیقت نهفته در آن را به گوش جان شنید که «گندمش بستان که پیمانہ است رد».

بهار سال ۱۳۹۰ که به منزلش رفته بودم و با یکدیگر گفتگو می‌کردیم، هنگام خداحافظی به من گفتم، بار دیگر چه زمانی به دیدار او خواهم رفت. در پاسخ گفتم: سفری در پیش دارم و حدوداً دو ماه دیگر باز می‌گردم و به دیدارتان می‌آیم. لحظه‌ای درنگ کرد و در حالی که لیخندی بر لب داشت، گفت: شاید آن زمان من دیگر زنده نباشم. از سخن او سخت تکان خوردم و در اندیشه فرو رفتم؛ روشن بود که هیک به این مسئله می‌اندیشد و کم‌وبیش مرگ خود را نزدیک می‌بیند و در عین حال، از در رسیدن آن هراسناک و نگران نیست و با آن کنار آمده است، که «مرگ در آب‌وهوای خوش اندیشه نشیمن دارد» و «در بن‌دیم به روی سخن زندهٔ تقدیر که از پشت چپ‌های صدا می‌شنویم». پس از آن، دو بار دیگر نیز هیک را ملاقات کردم که بار آخر آن، به اتفاق پدر در منزل هیک با یکدیگر گفتگو کردیم.

به هنگام تدریس «اسلام و حقوق بشر» در دانشگاه تورنتو، دربارهٔ کثرت‌گرایی دینی و کثرت‌گرایی اسلامی از منظر فیلسوفان و عرفای مسلمان و غربی با دانشجویان سخن می‌گفتم که به اقتضای سخن چند بار نام هیک را بر زبان آوردم و ایده‌های او را به بحث گذاشتم. پس از اتمام کلاس، به یاد وی افتادم و تصمیم گرفتم ایمیلی بزنم و جویای حال او شوم. فردای آن روز، خبر درگذشتش را شنیدم و این خواست و آرزوی من بدل به تمنایی محال و ابدی شد: «ولی نشد که روبروی وضوح کبوتران بنشیند». از بخت شکر دارم و از روزگار هم؛ اکنون که به پس‌پشت می‌نگرم، خرسندم و خدا را شاکرم که توفیق آشنایی و هم‌صحبتی و نشست و برخاست با یکی از فیلسوفان دین برجستهٔ معاصر را برای چندین سال یافتم و از او بسیار آموختم.

جان هیک، پس از طی دهه‌های متمادی، نهایتاً «دچار آبی دریای بی‌کران شد» و «پشت حوصلهٔ نورها دراز کشید / و هیچ فکر نکرد / که ما میان پریشانی تلفظ درها / برای خوردن یکی سیب / چقدر تنها ماندیم»... روحش شاد.

نصر، هیک و پلورالیسم دینی

آنچه در ذیل می‌آید، ملاحظات انتقادی نگارنده است ناظر به برخی از نکاتی که در مصاحبه سید حسین نصر با نشریه «مهرنامه» شماره بیست و یک درباره پلورالیسم دینی تحت عنوان «یا باید همه ادیان را پذیرفت یا اصلاً دین را نپذیرفت»، آمده است.

۱. سید حسین نصر در بخشی از مصاحبه می‌گوید که ایده «وحدت متعالی ادیان» که توسط وی و دیگر سنت‌گرایان مطرح شده است، پاسخ مناسب و درخوری به مسئله کثرت بالفعل ادیان می‌دهد:

«... این «وحدت متعالی ادیان» هم متعالی است و هم درونی. به این عبارت که ما معتقد بودیم که این ادیان یک وحدت درونی دارند نه اینکه در نحوه و شکل صوری با یکدیگر اشتراک داشته باشند. البته ما احترام کاملی برای ساحت صوری ادیان داشتیم و درصدد تحقیر وجه شکلی ادیان نبودیم. چه اینکه معتقد بودیم شکل ادیان نیز همچون محتوای آنها، از جانب خداوند نازل شده است.»

چنان که درمی‌یابیم، صورت مسئله در ادبیات فلسفه دین در این باب عبارت است از؛ چگونگی تبیین کثرت بالفعل ادیان در عالم انسانی. در واقع، نگاه پسینی تاریخی به ما آموخته است که در عرصه ادیان، هیچ‌یک از ادیان نهادینه شده تاریخی نظیر هندوئیسم، بودیسم، یهودیت، مسیحیت و اسلام از بین نرفته، به یکدیگر تبدیل نشده‌اند و مثلاً همه یهودیان، مسیحی یا مسلمان نشده‌اند. پرسش مشخص در این میان از این قرار است که چه تبیینی می‌توان از این تکرر بالفعل ادیان، کثرتی که غیرقابل تحویل به وحدت است؛ به دست داد؟ آیا تمام گروندگان به ادیان مختلف رستگارند و بر نهج صوابند یا فقط گروهی از گروندگان و یا تنها گروندگان به یک دین مشخص؟ در پاسخ به این پرسش مشخص، می‌توان مواضع «انحصارگرایی دینی»^۱، «شمول‌گرایی

1 . religious exclusivism

دینی»^۱ و «کثرت گرایی دینی»^۲ را از یکدیگر بازشناخت. انحصارگرایان بر این باورند که تنها گروندگان به یک دین معین، مثلاً مسیحیت، رستگارند و سایرین حظ و بهره‌ای از هدایت ندارند. شمول‌گرایان دایره‌ هدایت و رستگاری را فراخ‌تر می‌دانند و تأکید می‌کنند که مصادیق رستگاران بیش از گروندگان به یک دین معین است. مثلاً، برخی از شمول‌گرایان، غیرمسیحیان را مسیحیان بدون نام و نشانی می‌انگارند که در سراسر عالم حضور دارند. کثرت‌گرایان، عموم گروندگان به ادیان گوناگون را رستگار می‌دانند و از این حیث تفاوتی میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نمی‌بینند و بیشتر، مؤلفه‌های اخلاقی و سلوکی را در رستگار شدن دخیل می‌بینند.

چنان‌که مشاهده می‌شود، در اینجا با معرکه‌ آراء مواجهیم؛ پس، باید ادله‌ قائلان به هر یک از این مواضع را در جای خود سنجید و حجیت معرفت‌شناختی آنها را ارزیابی کرد. فارغ از اینکه کدام‌یک از این مواضع موجه است؛ مسئله با به رسمیت شناختن تکثر ادیان آغاز می‌شود؛ کثرت بالفعل غیرقابل تحویل به وحدت. چه هیک که پلورالیست است و چه پلنتینگا که انحصارگراست، با این فرض موضع خود را تقریر کرده‌اند و ادله‌ای له آن اقامه کرده‌اند. نصر و دیگر سنت‌گرایانی که از «وحدت متعالی ادیان» سخن می‌گویند، فارغ از صحت و سقم مدعا و معنایی که ایشان از «سنت» مراد می‌کنند، ناظر به امر دیگری سخن می‌گویند و پاسخ مقدری به مسئله دیگری می‌دهند. در واقع، نصر از مسئله وحدت ادیان می‌آغازد و نه کثرت ادیان؛ وی از تحویل ادیان متکثر به یک دین واحد متعالی سخن می‌گوید و از وحدت درونی و صوری و شکلی ادیان مختلف سراغ می‌گیرد، درحالی‌که در مبحث تکثر ادیان، فیلسوفان از کثرت بالفعل ادیان و چگونگی تبیین این کثرت حقیقی آغاز می‌کنند؛ در اینجا، سخن بر سر افتراقات ادیان با یکدیگر است، نه اشتراکات آنها. لازمه این سخن این نیست که نمی‌توان بین ادیان شباهتی سراغ گرفت و فصل مشترکی میان آنها یافت نمی‌شود؛ بلکه، تأکید بر این امر است که نصر به‌عنوان یک سنت‌گرا در این گفتگو به مسئله دیگری پاسخ می‌دهد، نه مسئله‌ای که در ادبیات فلسفه دین درباره تبیین تکثر ادیان، مد نظر طرفین بحث است. هم هیک، به‌عنوان یک پلورالیست دینی، و هم پلنتینگا به‌عنوان یک انحصارگرای دینی به مسئله به‌نحو یکسانی نظر می‌کنند، هر دو اختلافات بالفعل ادیان را به رسمیت می‌شناسند و با پیش چشم داشتن این اختلافات غیرقابل رفع میان ادیان نهادینه شده تاریخی، موضع مختار خویش را تقریر می‌کنند؛ درحالی‌که نصر

1 . religious inclusivism
2 . religious pluralism

مسئله را به درستی تقریر نمی‌کند و به جای پرداختن به تکثر بالفعل ادیان، مسئله مونیسم را پیش می‌کشد و در پی تحویل کثرت به وحدت است؛ بگذریم از اینکه، چنان که در جای دیگری هم آورده‌ام، معنایی که وی و برخی از سنت‌گرایان از مفهوم «سنت» مراد می‌کنند، گزینشی و تحویل‌گرایانه است و نسبت‌چندانی با تمام مؤلفه‌های سازنده سنت ستبر دینی ندارد؛^۱ چرا که جایگاه فقه و تفسیر اسلامی در آن روشن نیست و از این مؤلفه‌های سنت سخن چندانی در میان نیست و صرفاً برخی از مؤلفه‌های سنت پس‌پشت نظیر عرفان و فلسفه اسلامی برجسته شده است و برخی دیگر مغفول واقع شده است.

داریوش شایگان به درستی توضیح می‌دهد که در جوامع پیرامونی‌ای نظیر ایران، برخی متفکران، با اخذ مفهوم ایدئولوژی در معنای مدرن کلمه، به «ایدئولوژیک کردن سنت» مبادرت ورزیده، درک و تلقی گزینشی از سنت دینی به دست داده‌اند.^۲ به نظر می‌رسد که تلقی نصر از «سنت‌گرایی» نیز روی دیگر همان سکه است و بیش از آنکه متناسب و متناظر با جمیع مؤلفه‌های سنت دینی باشد، تصویری گزینشی و دلخواهی از میراث اسلامی ماست. تصویر گزینشی نصر و سنت‌گرایان از مفهوم «سنت» قاعدتاً با تصویری که فیلسوفان و متألهان برجسته‌ای نظیر مرحوم طباطبایی و مرحوم مطهری از مفهوم سنت دینی داشتند، فرسنگ‌ها فاصله دارد. تصویری که متوازن و جامع‌الاطراف است و در تمام مؤلفه‌های سنت دینی نظیر عرفان، فلسفه، فقه، کلام، تفسیر و... به دیده عنایت می‌نگرد. از این رو، طباطبایی و مطهری، در کسوت متکلم و فیلسوف مسلمان، در اصول فلسفه و روش رئالیسم با مدد گرفتن از زرادخانه فلسفه اسلامی، به نقد مارکسیسم مبادرت ورزیدند و در عین حال، در کندوکاوهای دینی و احیاگریانه خویش از فقه، تفسیر، عرفان و تاریخ اسلام غفلت نمی‌کردند و سنت دینی را متشکل از تمام این مؤلفه‌ها می‌انگاشتند، نه برکشیدن برخی مؤلفه‌ها و کنار نهادن مؤلفه‌های دیگر به‌نحو گزینشی و غیرروشنمند.

۲. تلقی نصر از مسأله کثرت ادیان در این بخش از مصاحبه نیز دیده می‌شود:

۱. نگاه کنید به: دباغ، سروش، ورق روشن وقت: جستارهایی در نواندیشی دینی، فلسفه و فیلم؛ لندن،

نشرچاند اس، در دست انتشار.

۲. نگاه کنید به: هاشمی، منصور، آمیزش افق‌ها: منتخباتی از آثار داریوش شایگان، فرزانه روز، تهران، ۱۳۸۹، صفحات ۲۰۵-۱۹۶.

«همان‌طور که گفتید، سنت‌گرایانی نظیر بنده معتقد به وحدت ادیان هستیم. اما شما به این ادیان باید واژه «سماوی» را نیز بیفزایید. به این معنا که ما معتقد به وحدت ادیانی هستیم که سرمنشأ و سرمنزل آسمانی دارند. تنها ادیان و مکاتبی منتج به نجات می‌شوند که منشأ الهی داشته باشند... تنها دین‌های اصیل و تاریخی عالم که آخرین آنها نیز اسلام هست، نجات‌بخش و برحق هستند... از لحاظ نظری و بالذات، این ادیان از جانب خداوند آمده‌اند و پیام‌شان رستگاری و وصول به حق است».

به نظر می‌رسد که مراد نصر از «ادیان» در اینجا، تنها ادیانی است که به ادیان ابراهیمی یا سامی موسومند و خدای انسان‌وار از مقومات متافیزیکی آنهاست؛ درحالی که در مبحث تکثر ادیان سخن بر سر رستگاری گروندگان به ادیان شرقی نظیر بودیسم نیز در میان است؛ ادیانی که از جانب خداوند ادیان ابراهیمی نازل نشده‌اند و مفاهیم پیامبری و وحی در آنها دیده نمی‌شود و به تعبیر نصر منشأ الهی ندارند و سماوی نیستند. جان هیک در آثار خویش، هم استشادات زیادی به آثار عرفانی و اخلاقی ادیان شرقی کرده است و هم در صورت‌بندی مسئله کثرت ادیان نهادینه شده تاریخی آنها را لحاظ کرده است. اما نصر، چنان که دیدیم، مقوله رستگاری و نجات را منحصر به ادیان الهی می‌داند و بیرون از وادی این ادیان رستگاری و نجات را لحاظ نمی‌کند. فارغ از تبیینی که نصر از مسئله کثرت ادیان به دست می‌دهد و ادله‌ای که در دفاع از موضع خویش اقامه می‌کند، در صورت‌بندی مسئله باید ادیان شرقی را نیز لحاظ کند. در واقع، چه او قائل به پلورالیسم دینی باشد و چه دیگر شقوق را موجه بینگارد، در صورت‌بندی مسئله باید همه ادیان نهادینه شده تاریخی را لحاظ کند، نه صرفاً ادیان ابراهیمی را. اما به نظر می‌رسد که نصر صرفاً به ادیان ابراهیمی بسنده کرده، در صورت‌بندی مسئله اشاره‌ای به دیگر ادیان نکرده است و تلقی ناقصی از آن به دست داده است.

۳. در ادامه مصاحبه آمده است که:

«... من با هیک در این مورد {پلورالیسم مذهبی} بسیار مباحثه داشته‌ام... در این مورد، با فلاسفه و متکلمان دیگر مسیحیت نیز مباحثه و مناظره داشته‌ام... جان هیک می‌گفت: برای اینکه ما مسیحیان به مسلمانان نزدیک شویم، باید مسیحی بمانیم اما «تثلیث» را به کنار نهمیم. من به او گفتم که به‌عنوان یک مسلمان حاضریم با شما در مورد «تثلیث» و «توحید» مباحثه کنم اما هنگامی که شما تثلیث را کنار می‌گذارید، من با شما سخنی ندارم. چون شما دیگر نماینده دیانت مسیحی نیستید؛ بلکه، فردی هستید که

اعتقادات خاصی دارید... وقتی من مسلمان با هییک مسیحی می‌خواهیم گفتگو کنیم، نمی‌توانیم یک مسئله بنیادین مسیحیت را به کنار نهیم و بگوییم: آن که هیچ! برویم سراغ مسئله بعدی. به نظر من درباره ادیان این‌گونه نمی‌شود بحث کرد... شما اگر به‌عنوان یک مسیحی بیابید و تثلیث یا تجسد را از دین خود حذف کنید، واضح است که دیگر مسیحیان این مسأله را رد می‌کنند... همان‌طور که گفتم {هییک} برای خودش رسالتی و وظیفه‌ای احساس می‌کرد که ادیان را به همدیگر نزدیک کند، چنان‌که بنده هم همین رسالت را برای خود قائل هستم و پنجاه سال است که دارم در این مورد سخن می‌گویم و کتاب می‌نویسم و مصاحبه می‌کنم».

این بخش از سخنان نصر دچار ابهامات و خطاهای چندی است. اولاً، گویا ایشان چندان عنایت ندارند که کل گفتگو درباره تبیین کثرت بالفعل ادیان است و قرار است صبغه فلسفی داشته باشد، نه سوبه کلامی و الهیاتی. این امر که هییک یا هر شخص دیگری قائل به تثلیث است یا خیر و اگر قائل به تثلیث نباشد، دیگر مسیحیان موضع او را بر نمی‌تابند، ربطی به مسئله تبیین تکثر بالفعل ادیان ندارد. چنان‌که پیش از این آمد، تبیین کثرت بالفعل ادیان با مفروض گرفتن این تفاوت‌ها آغاز می‌شود و بنا نیست در یک بحث فلسفی عقاید گروندگان به ادیان گوناگون محک زده شود؛ بلکه، درجای خود باید بدان پرداخته شود. هییک حق دارد هر رأی را که در الهیات مسیحی موجه می‌انگارد، اتخاذ کند و درعین‌حال، بحث دین‌شناسانه خود را پیش ببرد. در بحث از تبیین کثرت بالفعل ادیان، چنین انتظاری از طرف مقابل داشتن و در پی حک و اصلاح عقاید او بر آمدن، از لحاظ موضوعی خارج است و ارزش معرفتی ندارد. مضافاً بر اینکه اگر نصر خود را پلورالیست می‌داند، چنان‌که در این مصاحبه بر آن تأکید می‌کند، باید توجه داشته باشد که از مقومات «پلورالیسم نجات» این است که رستگاری و نجات فرد دین‌دار متوقف بر معتقد بودن به فلان و بهمان باور دینی و الهیاتی نیست؛ بلکه، زیستن اخلاقی، پروای دیگران را داشتن، تبدل شخصیت پیدا کردن و نیایش کردن در رستگاری متدینان مدخلیت تام دارد؛ به تعبیر سپهری: «قرآن بالای سرم، بالش من انجیل، بستر من تورات، و زبرپوشم اوستا، می‌بینم خواب: بودایی در نیلوفر آب / هر جا گل‌های نیایش رست، من چیدم». ^۱ اگر نصر خود را پلورالیست می‌انگارد، باریک شدن در عقاید دیگران و واکاوی معتقدات ایشان، نوعی بر سر شاخ نشستن و بن بریدن است چراکه کثرت‌گرا بودن و جاده هدایت و رستگاری را فراخ دیدن و از «پلورالیسم نجات» دم زدن و درعین‌حال عبور دادن معتقدات دینی دیگران از صافی

۱. سپهری، سهراب، «شورم را»، دفتر «شرق اندوه»، هشت کتاب، طهوری، تهران، ۱۳۸۰.

تنگ آموزه‌های الهیاتی نقض غرض است و ره به جایی نمی‌برد؛ مگر اینکه نصر ردای پلورالیسم را از تن به درآورد که آن نیز با تأکید مؤکد ایشان بر پلورالیست بودن خود و دیگر سنت‌گرایان منافات دارد. در یکی از دیدارهایی که با هیک در نیمه اول دهه هشتاد شمسی داشتم، وی به گفتگوی خود با نصر اشاره کرد و از این سخن او مبنی بر چرایی دست کشیدن هیک از آموزه تثلیث اظهار تعجب می‌کرد. به نظر حق با هیک است و موضع نصر در اینجا ناموجه است و از صورت‌بندی و انتظار نادرست او از مسئله نشأت می‌گیرد.

ثانیاً، مگر تمام مسیحیان درباره مفهوم تثلیث و اهمیت آن در نظام الهیاتی مسیحیت با یکدیگر هم‌رأیند؟ البته، مسیحیت ارتدوکس چنین خوانشی از منزلت و اهمیت این آموزه الهیاتی دارد و قرائت‌های دیگر را بر نمی‌تابد اما مگر خوانش‌های غیرارتدوکس و نامتعارف از مفاهیم دینی و الهیاتی در عالم مسیحیت یافت نمی‌شود؟ در سنت عرفانی ایرانی اسلامی ما، درک و تلقی عرفا از مفهوم توحید تفاوت محسوسی با درک متکلمان و فقها از این مقوله دارد. عرفا از مفاهیمی چون «عناء مغرب»، «مقام عمی»، «وحدت حقه حقیقه»، «بی‌صورتی» و... برای تبیین تلقی خود از امر متعالی مدد می‌گیرند، حال آنکه فقها و مفسران و متکلمان چنین نمی‌کنند و تلقی دیگری از خداوند و مبدأ هستی دارند. اما لازمه این سخن این نیست که عرفا را در عداد ساکنان جامعه اسلامی قلمداد نکنیم و آنها را بیرون برانیم؛ کما اینکه نصر نیز در این مصاحبه برای تبیین موضع سنت‌گرایانه خویش، به مولوی و ابن عربی استشهد می‌کند و قاعدتاً ایشان را مسلمان به حساب می‌آورد. بر همین سیاق، عارفی چون مایستر اکهارت و فیلسوف و متألهی چون هیک نیز در دل سنت مسیحی، درک و تلقی شاذ خویش از امر متعالی را به دست داده‌اند و مادامی که خود را مسیحی می‌انگارند، نباید ایشان را مسیحی به حساب بیاورد، حداکثر می‌توان ایشان را مسیحی غیرارتدوکس به حساب آورد.

ثالثاً، چنان که از آثار هیک درباره چگونگی تبیین کثرت ادیان برمی‌آید، او در پی نزدیک کردن ادیان مختلف به یکدیگر نبوده است و چنین رسالتی برای خویش قائل نیست؛ بلکه، می‌کوشد به مدد ادله‌ای که اقامه می‌کند، تبیین موجهی از تکثر بالفعل ادیان به دست دهد و درباره مقولاتی چون «ساحت قدسی هستی»، «هدایت»، «رستگاری» و «زیستن اخلاقی» نظریه‌پردازی کند و در مقابل انحصارگرایان و شمول‌گرایان، از کثرت‌گرایی دینی دفاع کند. البته، کسی که کثرت‌گرایی دینی است و عموم گروندگان به ادیان مختلف را رستگار می‌داند و نشستگان بر سر یک سفره و ساکنان یک کوی؛ انسان‌های انضمامی اخلاقی با پیشینه‌های معرفتی و دینی گوناگون را دوست می‌دارد،

ولو اینکه با عقاید ایشان بر سر مهر نباشد اما لازمهٔ این سخن، قائل بودن به رسالتی برای خویش در جهت تقریب ادیان نیست، کما اینکه به نظر می‌رسد هیچ چنین تصویری از خود ندارد. اگر نصر چنین رسالتی برای خویش قائل است، نفیاً و اثباتاً ربطی به مسئلهٔ تبیین کثرت بالفعل ادیان ندارد.

۴. در ادامهٔ مصاحبه نصر دربارهٔ نسبی‌گرایی می‌گوید:

«... جان هیک از یک‌حیث نسبی‌گرا نبود. او می‌گفت: من معتقدم خداوند مطلق است، پس من نسبی‌گرا نیستم. اما جایی که نسبی‌گرایی رخ می‌نمود، آنجا بود که جان هیک دریافت پیام خداوند را فقط بشری می‌دانست و این امر در عالم نسبییت معنا پیدا می‌کند. پس جان هیک می‌گفت، خدا مطلق است، اما دریافت‌کنندهٔ پیام خدا متعدد است، پس معنایی نسبی دارد. اینجا بود که من با هیک مخالف بودم».

به نظر می‌رسد هم‌قرائت نصر از رأی هیک ناموجه است و هم تلقی او از نسبی‌گرایی مبهم و ناروشن است. نه هیک قائل به نسبییت‌گرایی است و نه هرکسی که از دریافت‌کنندگان متعدد پیام خدا سخن بگوید، نسبی‌گراست. هیک، چنان‌که در نوشته‌های خویش تصریح کرده، در معرفت‌شناسی خود، منکر «رنالیسم خام»^۱ است و قائل به «رنالیسم انتقادی»^۲ و تقرب به واقعیت است اما لازمهٔ منطقی رنالیسم انتقادی نسبی‌گرایی نیست؛ بلکه، تأکید بر تو بر تو بودن و دیرپاب بودن حقیقت است. به عبارت دیگر، گزاره‌های معرفت‌بخش در نظام دینی و فلسفی هیک، واجد حجیت معرفت‌شناختی‌اند و محتوای صدق دارند، حال آنکه اگر مراد از نسبی‌گرایی در نظر نصر، وابسته به شخص و عاری از محتوای صدق بودنِ دعاوی دینی باشد، قطعاً موضع هیک غیرنسبی‌گرایانه است. اگر هم مراد از نسبی‌گرایی تأکید بر تخته‌بندِ زمان و مکان بودن معرفت ما به جهان پیرامون باشد، این امر منافاتی با معرفت‌بخش بودن درک و تلقی دینی انسان ندارد چراکه همچنان می‌توان از مقولاتی چون صدق و توجیه دعاوی دینی سراغ گرفت و آنها را به میان آورد. علاوه بر این، اشکال اینکه دریافت‌کنندگان پیام خدا متعدد باشند و موضع فرد غیرنسبی‌گرایانه باشد، چیست؟ مگر مطابق با آموزه‌های اسلامی، پیامبران متعددی دریافت‌کنندهٔ پیام خداوند نبوده‌اند؟ چرا اگر کسی چنین رأیی داشته باشد، نسبی‌گرا قلمداد می‌شود؟ همچنین، کثیری از فیلسوفان دین معاصر که از معرفت‌بخش بودن تجربه‌های دینی دفاع می‌کنند و آن را به مثابهٔ دلیلی له وجود خداوند به حساب

1 . naive realism

2 . critical realism

می‌آورند، از کثرت تجربه‌های دینی سخن می‌گویند و تجربه‌های دینی متکثر متعدد را معرفت‌بخش می‌انگارند. لازمهٔ این سخن این است که تعدد دریافت‌کنندهٔ پیام خدا یا تعدد مواجههٔ با امر متعالی مدخلیتی در نسبی‌گرایی مدّ نظر نصر ندارد.

۵. در ادامهٔ مصاحبه نصر می‌گوید:

«انسان اختیار دارد اما به‌نحو بالقوه اختیار دارد... معمولاً انسان‌ها در دنیایی زندگی نمی‌کردند که قدرت انتخاب دین خودشان را داشته باشند... من معتقدم که ساختار فکری بشر به‌گونه‌ای نیست که بتواند به خواستگاری چند دین برود، با آنها صحبت کند، روی آنها مطالعه داشته باشد و سپس یکی از آن ادیان را انتخاب کند. این امر نکته‌ای بسیار مشکل و غریب است و هیچگاه، بشر این‌گونه زندگی نکرده است و این‌گونه دین خود را انتخاب نکرده است.»

سخن نصر مبنی بر اینکه انسان به‌نحو بالقوه اختیار دارد، غیردقیق و غیرفلسفی است. انسان یا مختار است و می‌تواند برای تصمیم‌گیری از اختیار خود استفاده کند و یا مجبور است و فاقد اختیار و تمام کنش‌های او مجبوره و از پیش تعیین شده است. می‌توان گفت برخی از انسان‌ها کمتر از اختیار خود استفاده می‌کنند اما این سخن با این مدعا که انسان به‌نحو بالقوه اختیار دارد، متفاوت است. علاوه بر این، مطالعهٔ تاریخی تجربی ادیان نشان می‌دهد که برخی از انسان‌ها در طول زندگی خویش به مطالعهٔ چندین دین پرداخته، تأملات و تجربه‌هایی داشته‌اند و سرانجام، دین خود را تغییر داده‌اند؛ چرا ساختار فکری بشری مانع از مطالعه دربارهٔ چندین دین باشد؟ اگر چنان‌که نصر می‌گوید، ساختار فکری بشر به‌گونه‌ای باشد که نتواند روی ادیان مطالعه داشته باشد و یکی را برگزیند، تبلیغ دین امری عبث و بی‌فایده خواهد بود اما همین که پدیدهٔ انتخاب و تغییر دین محقق شده، بیانگر این امر است که بشر علی‌الاصول می‌تواند چنین کند. نصر می‌تواند مدعای خود را این‌گونه صورت‌بندی کند که دین‌داری عموم انسان‌ها معلل است و صبغهٔ میراثی دارد و با اینکه در کدام خانواده و فرهنگ به دنیا آمده باشند، ارتباط وثیقی دارد اما لازمهٔ این سخن این نیست که همهٔ انسان‌ها چنین هستند چراکه انسان‌هایی در طول تاریخ سر برآورده‌اند که از دین موروثی خود فراتر رفته، به نتایج دیگری رسیده‌اند. به عبارت دیگر، این مدعا موجب جزئیه است و اطلاق و کلیت ندارد. جهان تکنولوژیک جدید البته امکان مطالعهٔ دیگر ادیان را بیش از گذشته فراهم کرده اما کارکرد قوهٔ عاقلهٔ بشر تغییر نکرده است و «حقیقهٔ مهر بدان نام و نشان است که بود». هم در گذشته انسان علی‌الاصول قدرت تغییر دین خود را داشت و هم امروزه؛ هم در گذشته این قصه رخ می‌داد و هم در روزگار کنونی و تنها، بسامد تحقق آن در جهان

کنونی تغییر کرده است. از این تغییر بسامد نمی‌توان احکامی کلی در باب اختیار و ساختار قوه فاهمه انسان‌ها استخراج کرد. پس، سخن نصر درباره ساختار فکری بشر و نحوه انتخاب دین در شکل کنونی ناموجه است. علاوه بر این، تقریر او از مقوله اختیار نیز مبهم و غیردقیق است.

۶. بنابر آنچه آمد، می‌توان چنین انگاشت که سخنان نصر در این مصاحبه درباره حدود و ثغور تکثر بالفعل ادیان، مقومات پلورالیسم دینی، نسبی‌گرایی، اختیار و ساختار فاهمه بشر غیردقیق و ناموجه است و احتیاج به صورت‌بندی و تبیین مجدد دارد.

بضاعت فلسفی و پلورالیسم دینی

اخیراً در اخبار خواندم که حجت‌الاسلام علی‌اکبر رشاد رئیس «پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی» در مراسم رونمایی از کتاب خود با نام مباحثه با جان هیک گفته است: «تعارض علم و دین، سنت و مدرنیته، مسئله زبان، مسئله عقل و دین جزء مسائل ما نیست و آنچه در دسترس انسان غربی است، دین تحریف شده است و به دارویی می‌ماند که تاریخ مصرف آن گذشته است». وی با بیان اینکه «دعوت از جان هیک در راستای مواجهه با مبادی تفکرات متعارض صورت گرفت»، آورده است: «برخی از روشنفکران با استفاده از این تفکرات به طرح مسئله پلورالیسم در ایران پرداختند... عبدالکریم سروش نماینده جان هیک در ایران است. زمانی که پدیدآورنده پلورالیسم نقد شد، او مدعی شد که پلورالیسم را از جان هیک اخذ نکرده است. این نقص بزرگی برای یک روشنفکر است که در زمینه فلسفه دین کار می‌کند و فیلسوف طراح پلورالیسم را نمی‌شناسد. درحالی که بعد از طرح پلورالیسم توسط جان هیک، این مسئله جزء مسائل نخست فلسفه دین شد».

جان هیک به دعوت «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران»، «مؤسسه گفتگوی ادیان» و «پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی» در زمستان سال ۸۳ شمسی برای ایراد چند سخنرانی و گفتگو با اساتید و دانشجویان فلسفه به ایران سفر کرد. در آن ایام در انگلستان فلسفه می‌خواندم و توفیق داشتم حدوداً هر سه هفته یک بار، تنها یا به همراه دوست عزیزم، سید امیر اکرمی با هیک در منزل او یا در دانشگاه بیرمنگام دیدار و گفتگو کنم. وقتی که هیک از سفر ایران بازگشت، چندوچون سفر را از وی جویا شدیم. از سخنرانی خود و دیدار و بحث و گفتگو با اساتید و دانشجویان دکترای «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه» ابراز رضایت می‌کرد؛ از جناب بهاء‌الدین خرمشاهی یاد می‌کرد که در اندیشه اقامه استدلال جدیدی له وجود خداوند بوده است و درباره استدلال خود با هیک گفتگو کرده بود و از دانشجویانی که درباره آراء فلسفی هیک از او سؤالاتی چند پرسیده بودند. همچنین، از دیدار خود از «مؤسسه گفتگوی ادیان»

نیز خرسند بود اما از مراسم سخنرانی خود در «پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی»، ناخرسند بود و ابراز شگفتی می کرد. گویا پیش از سخنرانی هیک، صادقی رشاد، در مقام معرفی هیک، قریب به یک ساعت سخنرانی کرده، به نقد آراء هیک پرداخته بود، لابد در راستای مواجهه با مبادی تفکرات متعارض؛ پس از آنکه نوبت به سخنرانی هیک رسیده بود، او مجال چندانی برای سخنرانی پیدا نکرده بود و جلسه مطابق با انتظار وی برگزار نشده بود.

لازم به ذکر است که در فضای آکادمیک عموماً چنین رفتار نمی کنند؛ به عبارت دیگر، اگر قرار است کسی به عنوان مباحثه گر به نقد سخنران بپردازد، این امر مهم، از پیش به اطلاع سخنران و شرکت کنندگان می رسد؛ نه اینکه کسی در مقام معرفی سخنران و بدون اطلاع قبلی، به نقد او بپردازد و از وقت سخنران مدعو بکاهد. در واقع، هیک حق داشت که از این رفتار نابهنگام و خلاف عرف و ادب اظهار شگفتی کند. در عین حال، ممکن است کسانی از روی ناآگاهی، عدم پاسخگویی هیک در آن جلسه را به حساب پاسخ نداشتن او بگذارند.

علاوه بر این، برخلاف سخن صادقی رشاد، عبدالکریم سروش نماینده جان هیک در ایران نیست؛ اساساً مگر عالم فکر و اندیشه، نظیر واردات کالاهای خانگی است که نمایندگی داشته باشد؟! عالم اندیشه پیچیده تر از آن است که از کسی فرمان ببرد و در آن کسی یا گروهی را نماینده رسمی فکری به حساب آورد. سروش در مقام دفاع از کثرت گرایی دینی، در مقاله «صراطهای مستقیم»، ده استدلال اقامه کرده است و در این میان، هم از آموزه های سنت عرفان اسلامی بهره برده است و هم از کثرت غیرقابل تحویل به وحدت فرایند فهم متون دینی و تحقق تجارب دینی سخن گفته است و در این میان هم به مولوی ارجاع داده است و هم به استیس و هیک و آیزایا برلین. البته می توان با موضع او مخالفت کرد و ادله ایشان را نقد کرد که «نحن ابناء الدلیل» اما ملتزم نبودن به قواعد بازی عقلانی و سراغ امور غیر معرفتی رفتن، در ترازوی تحقیق وزنی ندارد. اگر جناب صادقی رشاد مقاله «صراطهای مستقیم» را می خواند، نام هیک و نقل قولی از او را در مقاله به سهولت می یافت؛ قاعدتاً وقتی که از هیک در این مقاله نقل قولی آمده است، نگارنده مقاله، صاحب نقل قول را که به قول صادقی رشاد فیلسوف طراح پلورالیسم باشد، می شناسد!!

صادقی رشاد طرح مسائلی چون تعارض علم و دین، مسئله عقل و دین و پلورالیسم را جزء مسائل ما نمی داند و آنها را عارض شده بر فرهنگ ما می انگارد. با این حساب، کوشش های مرحوم بازرگان در آشتی دادن میان علم و دین و همچنین جد و جهدهای نظری و فلسفی مرحوم مطهری و مرحوم طباطبایی در دفاع عقلانی از آموزه های دینی

و نقد مارکسیسم ذیل کدام مقوله قرار می‌گیرد و چه محلی از اعراب خواهد داشت؟ اکنون قریب به بیست سال از وفات مرحوم بازرگان و سی سال از شهادت مرحوم مطهری می‌گذرد؛ طرح چنین سخنانی در این روزگار اسباب تأسف است و بیش از هر چیز نشانه‌ جدی نگرفتن بازی عقلانی از سوی کسانی است که با توجه به موقعیت خود باید سنجیده‌تر درباره‌ این مقولات موضع بگیرند و سخن بگویند.

طنز روزگار است که جان هیک، فیلسوف طراح پلورالیسم؛ در تقریر مدعیات و استدلال‌های خویش در دفاع از کثرت‌گرایی دینی، به عرفان اسلامی تأسی می‌جوید و از مولوی و ابن‌عربی مدد می‌گیرد و به آثار ایشان استشهاد می‌کند و به‌درستی توضیح می‌دهد که این عرفا کثرت‌گرا بوده‌اند و به «پلورالیسم نجات» عمیقاً باور داشته‌اند؛ آن‌وقت جناب صادقی رشاد ادعا می‌کند که پلورالیسم مسئله‌ ما نیست و نسبتی با اینجا و اکنون ما ندارد....

غرض اصلی از نگارش این نوشتار نشان دادن خطاهای متعدد در سخنان و سلوک عملی حجت‌الاسلام صادقی رشاد نیست؛ بلکه، به‌دست دادن تصویری از نگرش و میزان دقت و بضاعت فلسفی کسی است که بر مسند ریاست «پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی» تکیه زده است.

علم حضوری، علم حصولی و استدلال زبان خصوصی

تا کنون سلسله مقالات «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام»، منتشر شده در سایت «زیتون»، به قلم جناب یوسفی اشکوری را در مطالعه گرفته و بهره‌مند شده‌ام. آنچه در ذیل می‌آید، ناظر به مقاله ششم و یکی از استدلال‌های آن، یعنی «نفی علم غیب برای پیامبران» است^۱. از دیگر ادله نیکوی اقامه شده در مقاله که بگذریم، به نظرم در بحث از نفی علم غیب برای پیامبران، تلقی به‌دست داده شده از مفهوم «علم غیب»، با تمسک به مفاهیم «علم حضوری» و «علم حصولی» خالی از خلل نیست. اگر مراد از این دو مفهوم، تلقی فیلسوفان مسلمان از این مفاهیم است، که قاعده‌تاً باید همین باشد؛ چراکه معنای دیگری از آنها به ذهن متبادر نمی‌شود، آنگاه خطاهایی چند در نحوه روایت اشکوری از آنها راه یافته است. جهت ایضاح بیشتر مدعایم، خوب است ابتدا صورت‌بندی ایشان از «علم غیب» و ربط و نسبت آن با «علم حصولی» و «علم حضوری» را مرور کنیم:

«اما منظور از «علم غیب» دقیقاً چیست؟... به نظر می‌رسد علم غیب عبارت است از: آگاهی شخصی و بی‌واسطه و حضوری از حقایق در قلمرو جهان غیب و یا غیب جهان. بدین ترتیب می‌توان گفت علم غیب همان علم حضوری است. از قدیم علم و آگاهی را به دو نوع «علم حضوری» و «علم حصولی» تقسیم کرده‌اند. درباره علم حضوری گفته‌اند، علم عین معلوم باشد. یعنی، واقعیت عیناً مورد شهود باشد و این علم بدون واسطه و خطاناپذیر است و لذا ارزش و اعتبار مطلق دارد. اما علم حصولی علم با واسطه است و از طریق عقل حاصل می‌شود و مبتنی بر تجربه و استدلال است و لذا خطاپذیر است. در هر دو علم اموری نظری و بدیهی و ضروری وجود دارد؛ مانند امتناع نقیضین و یا اصل جزء از کل کوچک‌تر است... علم غیب به معنای علم حضوری مطلق از آن خداوند است... علم پیامبران به‌عنوان یک انسان، علم حصولی است و لذا نمی‌تواند علم لدنی ذاتی باشد. هرچند، پیامبران نیز می‌توانند به دلیل تجربه‌های شهودی

1 . <http://zeitoons.com/7753>

و عارفانه از علم حضوری نسبی و موردی بهره مند باشند»^۱. بنابر رأی اشکوری، علم غیب همان علم حضوری است؛ علمی که متضمن کسب آگاهی بی واسطه از حقایق قلمروی جهان غیب است. در علم حضوری، به روایت ایشان، علم عین عالم است؛ علمی که «بدون واسطه» و خطاناپذیر است و ارزش و اعتبار مطلق دارد. در مقابل، علم حصولی، «با واسطه» است و از طریق عقل حاصل می شود و مبتنی بر تجربه و استدلال است و خطاپذیر. چنان که درمی یابم، روایت ایشان از حدود و ثغور «علم حضوری» و «علم حصولی» و اطلاق آن بر پدیدار وحی ناموجه است و احتیاج به صورت بندی مجدد دارد.

به نزد حکمای مسلمانی نظیر ملاصدرا و مطهری و طباطبایی، متعلق علم حضوری، «حقایق قلمروی جهان غیب» نیست، و انسان های متعقل ذی شعور نیز از این علم برخوردارند. در علم حضوری، واقعیت علم همان واقعیت عالم است، از این رو، آن را «علم عین ذات» می نامند، برخلاف علم حصولی که در آن علم مغایر واقعیت عالم است و «علم زائد بر ذات» انگاشته می شود:

«برخلاف علم حضوری که در آن علم و معلوم یک واقعیت اند و به اصطلاح متحدند، در علم حصولی ضرورتاً علم و معلوم دو واقعیت مغایرند اما نه دو واقعیت مغایر غیرمرتبط، بلکه دو واقعیتی که ضرورتاً یکی از آنها، یعنی واقعیت علم، بر دیگری، یعنی بر واقعیت معلوم، منطبق است، بلکه انطباق، مقوم این نوع علم است، به طوری که فرض علم حصولی غیر منطبق بر معلوم همانند فرض عدد چهار غیر زوج است»^۲.

در واقع، اگر کسی امری را «تصور» کند، به نحوی که تصور آن بی واسطه موجب تصدیقش شود، به نزد فیلسوفان مسلمان، بدان امر «علم حضوری» یافته است. فی المثل، اینکه من به بودن خویش در جهان پیرامون استشعار و تفتن دارم، می تواند مصداقی از «علم حضوری» باشد؛ علمی که عین ذات است و با آن متحد و ناظر به ارتکازات ذهنی است و هنوز در قالب مفاهیم و عبارات ریخته نشده است. از این حیث، «استشعار به بودن خویش»، به نحو بی واسطه، مصداقی از علم حضوری است. به مجرد اینکه، این امر در قالب عبارات و گزاره ها ریخته شود و واقعیت مستقلی یابد و در منظر و مرئای دیگران قرار گیرد، بدل به علم حصولی می شود و صبغه بین الاذهانی و بین الاشخاصی

۱. همان.

۲. عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، انتشارات سمت، سال ۱۳۹۰، جلد دوم، فصل نهم، صفحه ۵۱.

پیدا می‌کند. مرحوم طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، با استشهاد به علم حضوری، بساطت و عدم ترکیب وجود و مساوق و ملازم بودن آن با وجوب را استنتاج می‌کند و آن را به مثابه دلیلی در مقام نقد مدعیات مارکسیست‌ها به کار می‌بندد. مرحوم مطهری نیز در حواشی اصول فلسفه و روش رئالیسم، با ادله طباطبایی همدلی کرده، آنها را پرکشیده است. چه با استدلال طباطبایی و مطهری موافق باشیم، چه نباشیم و چه روایت ایشان از مارکسیسم را بپذیریم، چه نپذیریم،^۱ نمی‌توانیم تلقی ایشان از علم حضوری و به اصطلاح ملک مشاع بودن آن را منکر شویم. فرآورده‌های علم حضوری، به روایت فیلسوفان مسلمان، برخلاف تلقی اشکوری، نه اختصاصی به عالم غیب دارد و نه در انحصار پیامبران و ملک طلق ایشان است؛ بلکه، متاعی است که همگان از آن بهره‌منداند. علاوه بر این، تعبیر «علم حضوری نسبی» که اشکوری آن را به کار برده، معنای چندان روشن و محصلی ندارد.

افزون بر این، آنچه موسوم به فرآورده‌های وحیانی و متن مقدس است، تماماً در زمره «علم حصولی» است و نه «علم حضوری». مسلمانان و مؤمنان به آنچه در ضمیر پیامبر محقق شده، احوال و تجارب معنوی و باطنی شخصی ایشان دسترسی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. به عبارت دیگر، «فرآیند» پیدایی تجارب وحیانی بر ما نامکشوف است. آنچه به ما رسیده است و اکنون پیش چشم همه مسلمانان است و از آن به متن مقدس (قرآن) و مصحف شریف یاد می‌شود، «فرآورده» تجارب وحیانی است.^۲

۱. چنان‌که درمی‌یابم، روایت طباطبایی و مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم از «ایده آلیسم فلسفی» خطاست و متضمن خلط میان «ایده آلیسم تجربی» و «ایده آلیسم استعلایی» است. مارکس متأثر از کانت و هگل بود و ایده آلیسم مدنظر او، صیغه کانتی هگلی داشت و نسبتی با ایده آلیسم تجربی به روایت بارکلی نداشت. این دو فیلسوف مسلمان معاصر، مبتنی بر این صورت‌بندی ناموجه در اصول فلسفه و روش رئالیسم، به نقد مدعیات مارکسیست‌ها پرداختند. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به مصاحبه «بازخوانی الهیات مطهری و سروش» و فایل‌های صوتی دوره «مطهری‌شناسی» در لینک‌های زیر:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/354.pdf>

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

۲. در بحث کنونی، چه قائل به تلقی سنتی از وحی باشیم و پیامبر را به مثابه بلندگو و طوطی‌ای در نظر آوریم که سخنان خداوند را با مخاطبان در میان می‌گذارد، چه قائل به تلقی عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری که در آثار الهیاتی خویش از «تجربه نبوی»، «رؤیای رسولانه» و «قرائت نبوی از جهان» سخن گفته‌اند و در آن مدخلیت بسیاری برای پیامبر در تجربه وحیانی قائل شده‌اند، فرقی نمی‌کند. علی‌ای حال، آنچه به ما رسیده است و پیش چشم ما قرار گرفته، فرآورده وحیانی است و از جنس «علم حصولی»؛ فارغ از اینکه مکانیسم و فرآیند تحقق آن چه بوده است.

چنان که در جای دیگری آورده‌ام، استدلال ویتگنشتاین در کاوش‌های فلسفی در نقد «زبان خصوصی» موجه و رهگشا است.^۱ لازمه این سخن این است که برای ارجاع به احساسات و عواطف و احوال شخصی، نمی‌توان زبانی خصوصی و شخصی ابداع کرد و برای تعیین مراد و مخاطب با دیگر کاربران زبان از آن بهره برد. بر همین سیاق، پیامبر گرامی اسلام نیز برای بیان تجارب و حیانی خویش از زبان خصوصی استفاده نکرد و به مدد امکانات زبان عربی و خشت و مصالح موجود در آن زبان، با مخاطبان سخن گفت و فرآورده‌های تجارب و حیانی خویش را با مخاطبان در میان نهاد. به عبارت دیگر، پیامبر از مفاهیم و واژگانی که از احوال شخصی پرده برمی‌گرفت و تنها برای ایشان معنادار بود (زبان خصوصی)، بهره نبرد؛ که در این صورت مفاهیم و دیالوگ با مخاطبان وحی برقرار نمی‌شد؛ در مقابل، واژگان و مفاهیمی را وام می‌کرد و به مدد آنها عبارت‌پردازی می‌کرد که برای دیگران آشنا بود و افاده معنا می‌کرد.^۲ این سخن، تعبیر دیگری است از این مدعا که پیامبر اسلام، بیش از آنکه «تصورات» تازه بیاورد، «تصدیقات» تازه آورد و عرضه کرد.^۳ مدلول سخن فوق این است که فرآورده‌های و حیانی پیامبر که در متن مقدس و مصحف شریف بروز و ظهور یافته است و جمع‌آوری شده، تماماً از سنخ «علم حصولی» است، نه «علم حضوری».

آنچه تا کنون آمد، اقامه ادله‌ای بود در نقد روایت جناب اشکوری در تبیین قلمروی جهان غیب و امر و حیانی، با عنایت به مشرب فیلسوفان مسلمان و لحاظ کردن تفکیک میان «علم حضوری» و «علم حصولی». از این امر که درگذریم، شخصاً تفکیک میان «علم حضوری» و «علم حصولی» در سنت فلسفه اسلامی را رهگشا ندانسته و «علم» خواندن آنچه را که به «علم حضوری» موسوم است، ناموجه می‌دانم. به عبارت دیگر، آنچه ناظر به ارتکازات ذهنی شخص است، آنچه به نحوی واسطه بر فرد مکشوف می‌شود و عین ذات است و نه زائد بر ذات، آنچه هنوز در قالب مفاهیم و عبارات ریخته نشده است و بیان نشده را می‌توان تصور کرد و مفروض گرفت و در نظر آورد، اما «علم» نامیدن آن امری مسامحه‌ای و ناموجه است؛ چراکه علم، خصلت بین‌الذاتانی

۱ . نگاه کنید به: «فرگه، ویتگنشتاین و استدلال زبان خصوصی»، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، صراط، ۱۳۹۳، چاپ سوم، صفحات. ۱۲۲-۹۷.

۲ . در مقاله «از تجربه نبوی تا رؤیای رسولانه»، این مدعا را که پیامبر از زبان خصوصی برای سخن گفتن با مخاطبان وحی استفاده نکرده، تبیین کرده‌ام. نگاه کنید به:

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/233.pdf>

۳ . برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، «ذاتی و عرضی در ادیان»، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط ۱۳۷۸.

و خطاپذیری دارد. به مجرد اینکه آنچه موسوم به «علم حضوری» است، در قالب مفاهیم و عبارات ریخته می‌شود و صورت زبانی به خود می‌گیرد و بیان می‌شود، بدل به «علم حصولی» می‌گردد؛ علمی که بنابر تعریف، بین‌الاشخاصی است و می‌توان دربارهٔ صدق و کذب و حجیت معرفت‌شناختی آن گفتگو کرد.

عنایت دارم که نزد فیلسوفان مسلمان «علم»، امری مجرد و از مقولهٔ کیف است و موطن آن نفس می‌باشد. فیلسوفان اسلامی، دربارهٔ علم از منظر هستی‌شناختی و چگونگی تعیین آن در نفس بحث کرده‌اند. این تلقی از «علم» با آنچه در دوران جدید از «علم» و «دانش» مراد می‌شود، «مشترک لفظی» است و فاصلهٔ بسیاری دارد. در فلسفه و معرفت‌شناسی جدید، «علم» و «دانش» از جنس «دانش گزاره‌ای» اند و مباحث معرفت‌شناختی^۱ دست بالا را دارد. در این میان، فرآورده‌های منابعی چون «درون‌نگری»^۲ و «عقل / شهود»^۳، از این حیث که در منظر و مرئای همگان قرار می‌گیرند و صدق و کذب بردار و خطاپذیرند و می‌توان از حجیت معرفت‌شناختی^۴ آنها سراغ گرفت، در زمرهٔ علم و معرفت قرار می‌گیرند؛ در مقابل، آنچه هنوز صبغهٔ خصوصی دارد و خصلت جمعی ندارد و به عرصهٔ عمومی عرضه نشده، ارزش معرفت‌شناختی ندارد و «علم» نامیدن آن روا نیست.

آنچه در زمرهٔ تجربیات خصوصی است، تجربیاتی که در ژرف‌ترین ساحات ذهن و ضمیر انسان رخ می‌دهد، از دو حال خارج نیست. یا در ضمیر فرد و مرتبهٔ پیش‌زبانی می‌ماند و مدفون می‌شود و یا ذیل مفاهیم قرار می‌گیرد و جامعهٔ عبارات به خود می‌پوشد. اگر در مرتبهٔ پیش‌مفهومی^۵ و پیش‌زبانی بماند و سر برنیاورد، نمی‌توان دربارهٔ آن هیچ‌گونه اتخاذ موضع معرفتی کرد و باید آن را فرو نهاد. از سوی دیگر، اگر آن تجربیات جامعهٔ مفاهیم و عبارات به خود بیوشد، حتی وقتی که شخص دربارهٔ احوال خود در خلوت فکر می‌کند و یا با خود حرف می‌زند و یا آنها را بر روی کاغذ می‌نویسد، آن تجربیات از ملک طلق او بیرون می‌آید، چراکه شخص از ابزار و ادواتی (واژگان و مفاهیم) برای صورت‌بندی احوال خود بهره گرفته است که ملک طلق او نیست و دیگر کاربران زبان نیز معانی آنها را می‌دانند و در آن بازی زبانی، مشارکت و مساهمت دارند. لازمهٔ

-
- 1 . propositional knowledge
 - 2 . epistemological
 - 3 . introspection
 - 4 . reason/ intuition
 - 5 . epistemic justification
 - 6 . pre-conceptual

این سخن آن است که احوال و تجربیات خصوصی شخص (بخوانید علم حضوری)، احوالی که شخص بدانها دسترسی ویژه^۱ دارد، مادامی که غیرزبانی‌اند، در انحصار اویند و خصوصی؛ اما وقتی زبانمند می‌شوند و جامعه مفاهیم و عبارات به خود می‌پوشند و شخص از آنها پرده برمی‌گیرد (چه وقتی در خلوت با خود سخن می‌گوید و چه وقتی در جمع درباره آنها سخن می‌گوید)، از انحصار او در آمده، بدل به علم حصولی می‌شوند.

با پذیرش «استدلال علیه زبان خصوصی»^۲ به روایت ویتگنشتاین متأخر و نفی «زبان خصوصی»، چنان‌که در بالا آمد، تفکیک میان «علم حضوری» و «علم حصولی» از منظر دلالت‌شناختی و معرفت‌شناختی بی‌وجه می‌شود و آنچه موسوم به «علم حضوری» است بر «علم حصولی» منطبق می‌شود و نمی‌توان به‌نحو مستقلی از آن سراغ گرفت و دفاع کرد.^۳

شرح بیشتر این مطلب مجال دیگری می‌طلبد که در جستاری مستقل بدان خواهم پرداخت.^۴

1 . privilege access

2 . private - language argument

۳ . در ادبیات ویتگنشتاین‌پژوهی، برخی با وام کردن آموزه «استدلال علیه زبان خصوصی»، استدلال مشهور دکارت، موسوم به کوگیتو (من می‌اندیشم پس هستم) را نقد کرده‌اند. نزد ایشان، دکارت زبان خصوصی نداشته است و نمی‌توانسته از آن استفاده کند؛ پس وقتی می‌گوید «من می‌اندیشم»، از واژگان و مفاهیمی استفاده می‌کند که برای دیگر کاربران زبان نیز واجد معناست، مدلول این سخن این است که باید «من اندیشنده‌ای» باشد تا بیندیشد و از مفاهیم و واژگان چندی استفاده کند. به عبارت دیگر، دکارت با گفتن «من می‌اندیشم»، در رتبه سابق، وجود خود را مفروض گرفته است و «پس هستم» او، نوعی مصادره به مطلوب است و دکارت استدلال مستقلی جهت بودن و هستن خویش اقامه نکرده است. اگر تجربیات و دریافت‌های شخصی دکارت را در زمره «علم حضوری» به حساب آوریم، به مجرد اینکه دکارت آنها را در قالب مفاهیم و عباراتی چند صورت‌بندی می‌کند، آن تجربیات بدل به علم حصولی می‌شوند و دیگر ارزش فلسفی مستقلی ندارند.

۴ . در جلسات شش‌گانه «فلسفه اسلامی»، در سال ۹۲، به بازخوانی انتقادی کتاب مهم اصول فلسفه و روش رئالیسم، نوشته مرحوم طباطبایی با حواشی مرحوم مطهری همت گماردم. بحث از نسبت‌سنجی میان «علم حضوری» و «علم حصولی» و «استدلال علیه زبان خصوصی» را ابتدائاً در آنجا طرح کردم که در نوشتاری مستقل، به تفصیل بدان خواهم پرداخت. فایل‌های صوتی آن جلسات در لینک زیر در دسترس است:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

آشنایی ایرانیان با فلسفه تحلیلی

به لحاظ تاریخی، آشنایی ایرانیان با فلسفه مغرب‌زمین به اواسط دوران قاجار و آشنایی تنی چند از شاهزادگان با متون فلسفی و نوشته‌های دکارت بازمی‌گردد. پس از آن، در ابتدای سده کنونی و دوران رضا شاه پهلوی، ذکاء‌الملک فروغی سیر حکمت در اروپا را نوشت و گفتار در روش دکارت را ترجمه کرد. تشخیص صائب وی این بود که برای آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید، اولاً یک اثر در این باب تألیف کند؛ ثانیاً یک کتاب کلاسیک فلسفی را ترجمه کند. بعد از تأسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳، دپارتمان فلسفه شکل گرفت و ایرانیان با فلسفه مغرب‌زمین به‌ویژه فلسفه موسوم به قاره‌ای، توسط اساتید فلسفه آشنا شدند. تا زمان وقوع انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷ در بر روی همین پاشنه می‌چرخید؛ بدین معنا که تقریباً اکثر فیلسوفانی که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شدند و آثارشان محل بحث قرار می‌گرفت، بنابر تقسیم‌بندی دوگانه «فلسفه تحلیلی فلسفه قاره‌ای»، متعلق به نحله فلسفه قاره‌ای بودند؛ فیلسوفانی چون کانت، هگل، نیچه و هایدگر. همچنین، در سرفصل‌های درسی فلسفی پیش از انقلاب، مباحث فلسفه تحلیلی وجود نداشت. در این میان، مرحوم منوچهر بزرگمهر در زمره پیش‌گامان معرفی فلسفه تحلیلی به ایرانیان بود. وی چندین کتاب درباره تجربه‌گرایی^۱ انگلیسی، همچنین پوپر و ویتگنشتاین ترجمه کرد.

پس از انقلاب، به‌تدریج آشنایی ایرانیان با فلسفه تحلیلی بیشتر شد و در ابتدا از منظر فلسفه علم. مشخصاً ایده‌های کارل پوپر، فیلسوف اتریشی انگلیسی، همچنین آراء هیوم و مور توسط عبدالکریم سروش در دروس فلسفه علم، فلسفه تاریخ، نقد مارکسیسم و در آثاری چون نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی، دانش و ارزش و علم چیست؟ فلسفه چیست؟ مطرح شد که دانش و ارزش در این میان دست بالا را داشت. همچنین ایده مشهور پوپر موسوم به ابطال‌گرایی^۲ معرفی شد؛ سپس آثار مهم او چون

1 . empiricism

2 . falsification

فقر تاریخی گری، حدس‌ها و ابطال‌ها، جامعه‌باز و دشمنانش و منطق اکتشاف علمی توسط احمد آرام، عزت‌الله فولادوند و حسین کمالی به فارسی برگردانده شد. در دهه ۷۰ آثار دیگری از پوپر چون اسطوره‌چارچوب و درس این قرن به قلم علی پایا به فارسی برگردانده شد.^۱ هرچند، فلسفه علم شاخه‌ای از شاخه‌های فلسفه تحلیلی است و پوپر هم از نامبرداران این رشته در دهه ۷۰ میلادی است که شاگردان مبرزی چون لاکاتوش و فایرابند دارد که آثارشان در فضای فلسفی ما معرفی شده است اما دیگر شاخه‌های فلسفه تحلیلی در ایران تا ابتدای دهه ۷۰ شمسی کم‌وبیش مغفول مانده بود. در دو دهه اخیر، آثاری در دیگر شاخه‌های فلسفه تحلیلی نظیر فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه هنر و... نیز منتشر شد و به معرفی این شاخه‌های فلسفه تحلیلی مدد رساند. در این بیست سال، افزون بر نشریات تخصصی دانشگاهی با تیراژ و مخاطب محدود، نشریاتی چون «کیان»، «نقد و نظر» و «ارغنون» در بسط آموزه‌های سنت فلسفه تحلیلی، نقش آفرینی بسیار کرده‌اند.

افزون بر پوپر، ویتگنشتاین از دیگر فیلسوفان تحلیلی است که در میان ایرانیان مورد توجه بوده است و آثار اصلی او، پس از انقلاب به فارسی ترجمه شده، همچنین، کتاب‌های متعددی در قالب ترجمه و تألیف درباره فلسفه او منتشر شده است. رساله منطقی فلسفی وی تا کنون سه بار به زبان فارسی برگردانده شده است: بار نخست توسط محمود عبادیان در سال ۶۹ شمسی، بار دوم توسط میرشمس‌الدین ادیب سلطانی در سال ۷۰ و بار سوم توسط نگارنده این سطور در سال ۹۳ شمسی. همچنین، کاوش‌های فلسفی، دیگر کتاب دوران‌ساز ویتگنشتاین، با عنوان پژوهش‌های فلسفی توسط فریدون فاطمی ترجمه شده است. پس از آن، دیگر آثار وی نظیر دریاب یقین، برگه‌ها و کتاب آبی توسط مالک حسینی ترجمه شده است.^۲ در میان آثار کلاسیک فلسفه تحلیلی، نام‌گذاری و ضرورت، نوشته سائول کرییکی نیز توسط کاوه لاجوردی به فارسی برگردانده شده است.

یکی از راه‌های بومی‌سازی ایده‌های یک سنت فلسفی، تألیف آثار فلسفی به زبان مادری است و نباید در این میان، تنها به ترجمه بسنده کرد. اگرچه ترجمه نقش مهمی دارد، اما تألیف و اندیشیدن به زبان مادری و عبارت‌پردازی در قالب جملات

۱. برای آشنایی با موقعیت و منزلت پوپر در سنت فلسفه تحلیلی به روایت نگارنده، نگاه کنید به: دباغ، سروش، امر اخلاقی، امر متعالی: جستارهای فلسفی، «پوپر و سنت فلسفه تحلیلی»، تهران، نشر پارسه، چاپ دوم، صفحات ۲۱۲-۲۰۵.

۲. لازم به ذکر است که ویتگنشتاین در میان فیلسوفان تحلیلی، فیلسوفی بختیار بوده است چراکه علاوه بر ترجمه آثار، فلسفه او نیز در دانشگاه‌های مختلف کشور تدریس شده است.

درست ساخت کمک می‌کند که مفاهیم و آموزه‌های فلسفی به خورد ذهن و زبان و فاهمه کاربران آن زبان رود.

خوشبختانه در سالیان اخیر، آثار تألیفی متعددی در این باب منتشر شده است. در میان آثار نیکوی منتشر شده در یک دهه گذشته، می‌توان به آشنایی با معرفت‌شناسی^۱، آشنایی با فلسفه علم و آشنایی با فلسفه ذهن^۲ اشاره کرد. نگارنده نیز تا کنون چندین مجموعه از مقالات خود در فلسفه ویتگنشتاین، فلسفه اخلاق و فلسفه دین را منتشر کرده است.^۳

علاوه بر این، در توسعه فلسفه تحلیلی در یک دهه اخیر، دو نهاد آکادمیک پژوهشی نقشی جدی ایفا کرده‌اند: «پژوهشکده فلسفه تحلیلی» واقع در «مرکز تحقیقات فیزیکی نظری» که زیر نظر حمید وحید دستجردی چندین دوره تخصصی در فلسفه تحلیلی برگزار کرده، دانشجویان متعددی تربیت کرده است. همچنین، گروه «مطالعات علم» در «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران»، که با تربیت دانشجو در بسط و نهادینه کردن آموزه‌های سنت تحلیلی، مداخلت و محوریت داشته است. باید دانست که اگر کسی بخواهد در رشته فلسفه به‌نحو جدی و تخصصی با مباحث آشنا شود و در این مسیر گام بگذارد، باید مانند سایر دیسیپلین‌ها، استاد ببیند و زیر نظر او کار کند. این امر هم ذهن فرد را منظم می‌کند و هم مسیر پژوهشی را مشخص می‌نماید؛ در عین حال، به دانشجو کمک می‌کند در یک سنت فلسفی به‌نحو منظم کار کند و از پراکنده کاری بپرهیزد.

افزون بر آنچه آمد، خوشبختانه در دو دهه گذشته، در شاخه‌های مختلف فلسفه تحلیلی نظیر فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن، فلسفه زبان، معرفت‌شناسی، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه هنر، فلسفه تاریخ و... آثار متعددی در قالب کتاب و مقاله ترجمه شده، ادبیات خوبی پدید آمده است.

در پایان لازم به ذکر است که آشنایی ایرانیان با شاخه‌های مختلف فلسفه تحلیلی، در مقام قیاس با دوران پیش از انقلاب، به‌نحو چشمگیری افزایش یافته است. چنان که آمد، در آن دوران ادبیاتی در این حوزه نداشتیم؛ در حالی که پس از انقلاب، هم شاخه‌های

۱. شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
۲. شیخ رضایی، حسین، و کرباسی‌زاده، امیر، آشنایی با فلسفه علم، تهران، هرمس، ۱۳۹۲، چاپ دوم و آشنایی با فلسفه ذهن، تهران، هرمس، ۱۳۹۲، چاپ دوم.
۳. دباغ، سروش، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۹۳ و عام و خاص در اخلاق، تهران، هرمس، ۱۳۹۲، چاپ دوم و امر اخلاقی، امر متعالی: جستارهایی فلسفی، تهران، نشر پارسه، چاپ دوم، ۱۳۹۲ و زبان و تصویر جهان: مقولاتی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، نی، چاپ دوم، ۱۳۹۲.

مختلف فلسفه تحلیلی در دروس دانشگاهی گنجانده شده، هم آثار گوناگونی در قالب تألیف و ترجمه منتشر گشته، پیش چشم فلسفه پژوهان و علاقه‌مندان قرار گرفته است.

On Analytic Philosophy; Focusing on Wittgenstein
© Soroush Dabbagh 2017

Soroush Dabbagh is hereby identified as author of this work in accordance with Section 77 of the Copyright, Design and Patents Act 1988

Layout: H&S Media
Cover: H&S Media
Painting: Sohran Sepehri

ISBN: 978-1780837468

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the author and/or publisher.

This book is sold subject to the condition that it shall not, by way or trade or otherwise, be lent, resold, hired out or otherwise circulated without the publisher's prior consent in any form of binding or cover other than that in which it is published and without a similar condition including his condition being imposed on the subsequent purchaser.

H&S Media Ltd
London. 2017
info@handsmedia.com

On Analytic Philosophy; Focusing on Wittgenstein

Essay

Soroush Dabbagh



2017