

معرفی و نقد کتاب

منطق و معرفت در نظر غزالی

نویسنده: دکتر غلامحسین ابراهیمی

دینانی

چاپ: ۱۳۷۰

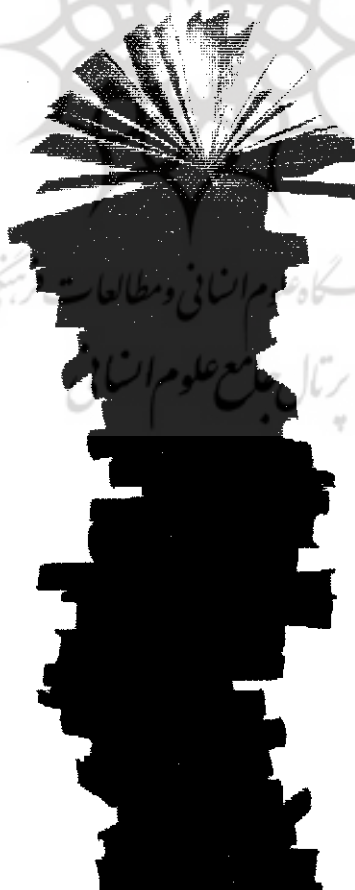
۵۵۴ صفحه ۳۲۰۰ ریال

انتشارات: امیرکبیر

فلسفه چه نظری دارد. میدانیم که غزالی کتاب «تهافت الفلاسفه» و «المنقذ من الضلال» نوشته و در کتب دیگر خود نیز با فلسفه مخالفت کرده است و شاید بهتر باشد که عبارات خود او را در صفت ۳۵۰ کتاب منطق و معرفت نقل کنیم. «... غزالی در مقدمه سوم از مقدمات چهارگانه‌ای که بر کتاب تهافت الفلاسفه نوشته، گفته است: "موضع من در برخورد با مسائل فلسفی همواره موضع انکارست..."»

غزالی در انکار خود ناگزیر فلسفه می‌گوید، چنانکه دیوید هیوم و وراسل در زمرة فیلسوفان مسلم شناخته میشوند. غزالی هم در موضع انکار خود فیلسوف است.

در این باب اینجانب نیز درجایی با بهام و اشاره سخنی گفته‌ام که آقای دکتر ابراهیمی در مقدمه کتاب خود چیزی از آن را نقل کرده‌اند. من گفته‌ام که مخالفت غزالی با فلسفه قبل از آشنایی وی با فلسفه بود و این آشنایی مخالفت او را تعدیل کرد. استاد محترم قول مرا حمل بر این کرده‌اند که غزالی کتاب «تهافت الفلاسفه» را پیش از کتاب «مقاصد الفلاسفه» نوشته است. فحوای کلام من نیز استنباط ایشان را توجیه میکند. اما من این دو کتاب را از هم جدا نکرده‌ام و اگر حکم خیلی عجیب ننماید، می‌گویم مخالفت غزالی در تهافت الفلاسفه، مخالفت تعدیل شده است. فلسفه غزالی را



از زمانی که مرحوم استاد جلال همایی کتاب خوب «غزالی نامه» را نوشت، مقالات و رسالات و کتب بسیار در باب زندگی و آراء غزالی نوشته و ترجمه کرده‌اند، اما کتاب «منطق و معرفت» چیز دیگریست. این کتاب را استادی نوشته است که در فلسفه اسلامی تضرع دارد و نه فقط با آراء حکما و متکلمان اسلامی، بلکه با فلسفه جدید و با مسائل زمان آشناست باین جهت بگردآوری و تلخیص مقالات و مطالب غزالی پرداخته، بلکه سعی در هم سخنی با او داشته است.

غزالی خود کتاب «مقاصد الفلاسفه» نوشته و آقای دکتر ابراهیمی هم میخواهند مقاصد غزالی را کشف کنند و احیاناً نظر او را در برابر پرسشهای فلسفی عصر حاضر استنباط کنند. من فعلاً وارد این بحث نمی‌شوم که آیا فیلسوف و متفکر مقصودی دارد و میتوان بآن مقصود پی برد. تفکر متفکر مقصودی ندارد.

اولین بحث اینست که غزالی در باب

در تهاق افلاسه باید خواند و نه در مقاصد الفلاسه.

اما اگر از تکفیر فیلسوفان خاطرمان آزرده می‌شود، توجه کنیم که غزالی با بیان اینکه قول ببعضی آراء بانکار اصول دین و کفر مینجامد، یک نظر اتفاقی بی‌اثر نبود. در تاریخ فلسفه اسلامی و در سیر بعدی آن مقام و موقع خاص داشت، یعنی فلاسه بعد از غزالی در مطالبی که او پیش آورده بود، تأمل کردند و کوشیدند که راه رخنه اشکالات را ببندند.

فهم اینکه غزالی چه تلقی از فلسفه داشته و مسائل را چگونه مطرح کرده و در باب منطق و عقل و علم و نسبت میان دیانت و فلسفه چه می‌اندیشیده است، اهمیت دارد. و با توجه بهمین اهمیت است که دکتر ابراهیمی دینانی بتحقیق میپردازد و کتابی فراهم می‌آورد که یکی از بهترین کتابهایست که در شرح آراء متفکری اسلامی نوشته شده است. از امتیازات کتاب چنانکه گفته شد، سعی مؤلف در هم‌زبانی با غزالی است، نه گردآوری و تلخیص آراء او و احياناً رد و اثبات آن آراء.

ناسیونالیسم در ایران

نویسنده: ریچارد کاتم

مترجم: فرشته سرلک

ناشر: نشر گفتار

چاپ اول: ۱۳۷۱

۵۱۸ صفحه، ۴۱۰ تومان

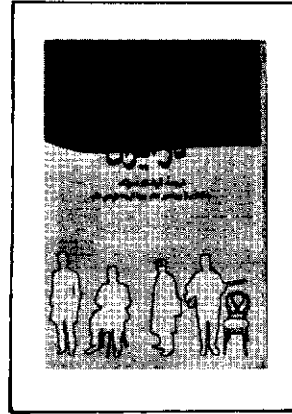
۱- تقریباً در یک زمان دو ترجمه از کتاب ریچارد کاتم انتشار یافته است. من چون بمسأله ناسیونالیسم علاقه دارم، چند سال پیش در آمریکا کتاب را پیدا کردم و ورق زدم و با اینکه مطالعه آن را مفید دیدم، چون نحوه طرح مطالب آن مستقیماً با آنچه می‌پنداشتم کمتر ارتباط داشت و کارهای دیگری داشتم که می‌بایست انجام دهم، از مطالعه آن بازماندم. اما اکنون که ترجمه فارسی را خواندم، احساس میکنم که قدری بر توقع بودهام. مگر در کتابی که بسرگذشت

بسیار دور تاریخی نماد ونمود داشته است. در این سرزمینها واژه ناسیونالیسم امری جدید و مفهوم آن واقعیتهای قدیم است. بویژه نزد ایرانیان که کلیه آثار حماسی اسطوره‌ای و تاریخی آن حکایت از وجود کلیتی دارد بنام ملت، کلیتی که نشو و نما و زیست فرد در آن بوده و هست و قرار است در آینده نیز باشد...» (ص ۱۱).

مؤلف با اینکه ناسیونالیسم را یکی از آثار تاریخ جدید میدانند، در مقدمه‌ای که برای ترجمه فارسی نوشته است، با اشاره‌ای مترجم را تسلی میدهد. او می‌نویسد: «... یکی از این تعبیرهای نادرست آنست که ناسیونالیسم در ایران از زمره تقلیدهای ناقص از کالاهای وارداتی اروپاییان است، در حالی که بر عکس ناسیونالیسم ایرانی تبلور اشتیاق مردمیست که میخواهند امکان ابزار آزادانه خواسته‌های خود را داشته باشند و نیز میخواهند این شور و شوق از سوی دیگران نیز برسمیت شناخته شود.» (ص ۸)

گرچه در وصف بسیارکلی و مبهم مترجم و نویسنده بهم می‌رسند، گمان نمی‌کنم که سوء تفاهم بکلی رفع شده باشد. اصلاً این سوء تفاهم اختصاص بمورد خاصی مثل کتاب ناسیونالیسم در ایران ندارد، بلکه بابهای مبنای ملت و قوم و وطن باز می‌گردد. از این سوء تفاهم بآسانی نمی‌توان پرہیز کرد. در حدود ده سال پیش که من مطالبی در باب ناسیونالیسم می‌گفتم و می‌نوشتم، یک روز شخصی در کوچه مرا بهمراهش نشان داد و با الفاظ زشت و زکیک معرفی کرد و گفت که این «دشمن ایران» است. من چیزی نگفتم و نمی‌بایست بگویم و با توجه بلحن و طرز سخن گفتن دشنام دهنده ابداً آزرده خاطر هم نشدم. اما ناگهان بفکرم رسید که اگر این شخص راست بگوید و من دشمن ایران باشم و او دوست ایران، شاید از دشمنی من زبانی بایران نرسد، اما چه مصیبتی است برای ایران که دوستانی این چنین داشته باشند!

این سوء تفاهم‌ها برای اشخاص درس خوانده هم پیش می‌آید. اینکه ما ایرانییم و پدران ما ایرانی بوده‌اند و تاریخ چند هزار ساله داریم و هزار رسته ما را با زمین وطن پسوند میدهد، جای انکار ندارد. حتی



ناسیونالیسم در ایران اختصاص دارد، چه می‌توان نوشت؟ آیا نباید بشرح و گزارش نهضت‌های ملی پرداخت؟

اصلاً نام مناسب کتاب نهضت‌های ملی در ایران است و اگر مؤلف عنوان ناسیونالیسم در ایران را برگزیده است، بهتر بود که مترجمان توجه می‌کردند و ناسیونالیسم را نهضت ملی ترجمه می‌کردند. در اینصورت شاید اختلاف ظاهراً کوچک اما بسیار مهمی که میان مترجم و نویسنده وجود دارد، پدید نمی‌آمد، و مقدمه مترجم رنگ انتقادی همی‌گرفت و یکسره به تحسین از کتاب مبدل می‌شد. من با مترجم مخالف نیستم که بنظر او ریچارد کاتم با دید جامعه‌شناسی به نهضت‌های ملی ایران نگریسته است. اما در نگاه او چیزهای دیگری هم می‌بایم که مترجم محترم ندیده یا اگر دیده ذکر آن را لازم ندانسته است.

اختلافی که بآن اشاره کردم، چیست؟ مترجم در مقدمه کتاب می‌نویسد: «مثلاً در این کتاب عنوان ناسیونالیسم در ایران بدون هیچ قید زمانی و تاریخی انتخاب شده است، ولی پدیده ناسیونالیسم در محدوده تاریخ معاصر ایران مورد بررسی قرار گرفته است، یعنی متوجه دوران نیست که کشور ما با تماس با غرب از مضامین غربی الهام گرفته است، در صورتی که ناسیونالیسم بمعنی واقعی کلمه نزد ملل کهن مانند ایران و مصر و هندوچین بر حسب مورد از دورانهای

می‌توان گفت که اگر کسی این وطن را دوست نداشته باشد، از طبیعت خود خارج شده است. مردم همیشه در همه جا بسرزمن و قوم خود بستگی داشته و از آن دفاع کرده‌اند، اما تاریخ بشر تاریخ ناسیونالیسم نیست. یونانیها که اقوام دیگر را بربر میخواندند، ناسیونالیست نبودند و اعراب که دیگران را عجم می‌نامیدند یا اینکه صریحاً بزبان بصورت وجه امتیاز نگاه می‌کردند، به ناسیونالیسم کاری نداشتند شعوبه را نیز نمی‌توان ناسیونالیست دانست. عصبیت قومی و علائق وطنی اگر با طرح حاکمیت ملی توأم شود، بآن عنوان و نام ناسیونالیسم نمی‌توان داد. حتی اگر نهضتی برای دفاع از منافع ملت و تأسیس و حفظ حاکمیت ملی باشد، نهضت ملی نیست، هر چند که در حدّ خود یک واقعه تاریخی بزرگ باشد.

نویسنده کتاب ناسیونالیسم در ایران نیز کم و بیش باین معنی واقف است. بنظر او: «... کاربرد واژه ناسیونالیسم... مختص جوامعی است که شرکت مردم در امور سیاسی در سطح بالایی قرار دارد.» (ص ۵۵) و «... دوران طلایی شعر ایران مستقیماً نه به ناسیونالیسم ایران می‌افزاید و نه از آن می‌کاهد. شعرای بزرگ ایران بسرزمن بومی خود توجه زیادی نداشتند، حتی در شاهنامه هم که اشعارش ستایشگر ملت ایران و نژاد ایرانیست، چیز زیادی که ملیون امروزی ایران را تسلی دهد، یافت نمی‌شود ... نقش آنها (شاعران ایران) برای ناسیونالیسم چیزبست شبیه بنقش شیللر و گوته برای ناسیونالیسم آلمانی...» (ص ۵۸) (این گفته ریچارد کاتم قاعده می‌بایست باینصورت باشد که شاعران ایران را نمی‌توان از حیث تعلق به ناسیونالیسم با شیللر قیاس کرد، زیرا تعلق خاطر و توجه شیللر (اگر نگوییم گوته هم) امری روشن است.)

کاتم همچنین می‌نویسد: «پدیده ناسیونالیسم اساساً محصولی است ناشی از افکار غربی، و ایرانیانی که اول بار با این افکار آشنا شدند، کسانی بودند که کاملاً محتوای فرهنگی غرب را درک کرده بودند. اما ناسیونالیسم بویژگی فرهنگ خود تأکید دارد و آن را ستایش میکنند... در بین ملیون



شیر

عده‌ای بودند که فکر میکردند تمدن قدیمی ایران بهیچ روی قادر برقابت با تمدن نو و پرتوان غرب نیست. تمدن قدیمی را باید دورانداخت و تمدن جدید غربی را باید در بست پذیرفت. بقیه هم نظریه افراطی مخالف آن را ابراز می‌داشتند...» (ص ۵۹)

گرچه بعضی نکات قابل بحث در آنچه نقل شد، وجود دارد، تلقی کاتم از نهضت ملی و ناسیونالیسم روشن است و اگر تاریخ ناسیونالیسم ما را از زمان نهضت تنباکو آغاز کرده است، بر او بآسی نیست.

ناسیونالیسم در اروپا از قرن هجدهم با طرح حاکمیت ملی و ظهور حکومت‌های ملی پدید آمده و در سایر جاها در مبارزات ضد استعماری و استقلال طلبانه ظاهر شده است. پیداست که هر کس که وطنش را دوست داشته باشد، در مبارزه ضد استعماری آن نیز بنحوی سهمیم و شریک می‌شود، اما بهمه کسانی که وطن خود را دوست می‌دارند، عنوان و سمت ناسیونالیست نمی‌توان داد و اگر کسی ایدئولوژی ناسیونالیسم را نپذیرد و در آن چون و چرا کند، ضرورتاً بی‌علاقه بوطن و ملت خود نیست.

پس اینکه مترجم اعتراض دارد که چرا عنوان ناسیونالیسم در ایران مطلق وبدون قید یک دوره تاریخی است، اما مطالب کتاب بدوره خاصی اختصاص یافته است، موجه نیست، زیرا که اگر مراد از ناسیونالیسم نهضت ملی بمعنی اصطلاحی و دقیق آن باشد، نویسنده تاریخ این نهضت را از آغاز آن نوشته است.

۲- مترجم محترم درست توجه کرده

است که کاتم بانظر جامعه‌شناسی بتاریخ نهضت ملی در ایران نگاه کرده است، اما هر نگاهی عیبها و مزایای خاص خود دارد. حسن وجهه نظر جامعه‌شناسی اینست که وقایع را در درون جامعه می‌بیند و وقوع هر حادثه‌ای را بزمنه آن باز می‌گرداند و قبل از آنکه عوامل خارجی نظر کند، بامکانات و استعداد‌های جامعه توجه میکند و تأثیر عوامل خارجی را در حدود آن امکانات منظور میدارد. فی‌المثل نویسنده از قول خلیل ملکی نقل میکند که «... اگر پایه‌های حمایت مردم برای ناسیونالیسم در ایران وسیع تر بود، سرنگونی مصدق بهیچ دلیل دیگر اتفاق نمی‌افتاد، بنابر این اعضای جبهه ملی باید از سازش ناپذیری خود دست بردارند و بجای آن تا زمانی که دگرگونی اجتماعی بیشتری بوقوع نپیوسته است، باجناح آزادیخواه طبقه حاکمه همکاری نمایند...» (ص ۴۱۷)

کاری نداریم که آیا نقل قول آقای کاتم دقیق است یا نه، بلکه میخواهیم بگوییم که وجهه نظر جامعه‌شناسی علمی و بی‌طرف صرف نیست، و چنانکه ملاحظه فرمودید از آن برای توجیه روش و رویه‌ای سیاسی استفاده شده است: «... تا زمانی که .. باجناح آزادیخواه طبقه حاکمه» باید همکاری کرد، البته اگر وطن دوستی بصیر از این وجهه نظر بتاریخ نگاه کند، میتواند بضعها و نارسایها و اشتباهات و قوف پیدا کند. و از حوادث گذشته درس عبرت بیاموزد و شاید تاریخی بنویسد که مایه تذکر باشد.

کاتم با این وجهه نظر توانسته است که اولاً بدون اینکه اشخاص یا گروه‌هایی از جامعه ایرانی را تحقیر کند، سست بنیادی بعضی جریانهای سیاسی و اجتماعی را نشان دهد. او روش تحقیرآمیز ناظران اروپایی و آمریکایی را نسبت بمردم ایران صریحاً ناپسند میخواند و خود سعی کرده است که از این روش بهره‌برد با ظاهر را حفظ کند ولیکن متأسفانه سعی او قرین توفیق کامل نبوده است. در اینجا چون بنابر تفصیل نیست و نمی‌توان بنقل آن موارد پرداخت بمناسبت می‌گویم که نویسنده در صفحه ۳۱۲ پیام صریح و مؤدبانه دکتر مصدق را به آیزنهاور جسورانه خوانده و آن را باهانت

شبه دانسته است. اگر آن نامه اهانت به آمریکا است، پس با چه زبانی باید با رهبران آمریکا سخن گفت؟ آیا باید پایشان افساد و کرنش کرد؟ آیا معنی حرف کاتم این نیست که رئیس دولت کشوری مثل ایران حتی اگر سیاستمداری دانا و با تجربه و محبوب باشد، حق ندارد که با رئیس حکومت آمریکا (که چه بسا از کفایت سیاسی چندانی نیز برخوردار نباشد) مثل همتای سیاسی و با احساس برابری سخن بگوید؟ (کاتم گهگاه از مصدق تمجید کرده و حتی پشتیبانی آمریکا از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ شاه را اشتباه خوانده است) ثانیاً استیلای قدرتهای استعماری را مقتضای حفظ نظم و قدرت و کمک به پیشرفت کشورها بداند و هر نوع طرح و نقشه و سیاست استعماری را منکر شود و بدترین تجاوزها را حداکثر اشتباه بخواند و آب تظهير بروی دستهای قهر و تجاوز بریزد.

کاتم با برخورداری از وجهه نظر جامعه‌شناسی خاص است که خشم مردم ایران را نسبت به انگلیس "خشم ناسالمی که از نفرت و در عین حال برتری انگلیسی‌ها حکایت می‌کرد" (صص ۳۱۴-۳۱۵) میدانند و با اینکه از اعمال نفوذ روس و انگلیس و آمریکا در ایران سخن می‌گوید، و حتی در صفحه ۴۶۹ از ایران بعنوان نماینده آمریکا در منطقه یاد می‌کند، نمی‌پذیرد که قدرتهای استعماری با طرح و نقشه قبلی و مقصد بهره برداری در امور ایران دخالت کرده باشد.

بنظر کاتم مورگان شوستر و دکتر میلیسیو جز خدمت به ایران کاری نکرده‌اند. دیگران هم اگر به ایران بدی کرده باشند، سوء نیت نداشته‌اند و ظلمشان در حد حقیر شمردن مردم ایران و رجال حکومت یا اشتباه در محاسبه و برآورد سیاسی بوده است. مثلاً انگلیسیها مطاوی کتاب "حاجی بابای اصفهانی" را جدی گرفتند و ندانستند که این کتاب صرفاً داستان است و رجال ایران را با حاجی بابا قیاس می‌کردند. اینها رضاخان را شاه نکردند و اگر شاه عامل آنان بود، کاری نمی‌کرد که مرخصش کنند! اما چون کاتم اطلاعات فراوان دارد، گهگاه اظهار بعضی از این اطلاعات توجیحات متناسب با وجهه نظر جامعه‌شناسی تاریخی



دکتر مصدق

او را بی‌اثر می‌سازد، مثلاً صریحاً می‌نویسد که وقتی انگلیسیها اجازه دادند که سید ضیاءالدین از تبعید فلسطین به ایران بازگردد یا در شرح قضیه خزل از زبان قلمش بیرون می‌آید که انگلیس با وجود رضا شاه دیگر حفظ خزل را لازم نمی‌دانست.

ظاهر اینست که نویسنده میخواهد ضوابط و تکنیکهای تاریخ نویسی را مراعات کند و تا حجت چیزی بر او معلوم نشده است، آن را نپذیرد، اما همیشه قلم با اختیار او نیست و گاه رعایت روش کار او را بتصنع نزدیک می‌سازد. فی‌المثل در جایی که دخالت آمریکا را در کودتای ۲۸ مرداد مسلم می‌گیرد، گویی پشیمان می‌شود و در حاشیه می‌نویسد که هنوز مطلب بر او ثابت نشده و نویسنده مقاله روزنامه "ساتردی ایونینگ پست" و افشاگر توطئه کودتای ۲۸ مرداد که خود مورد مؤاخذه قرار داده بود، بشدت ملامت میکند. و با وقتی که از تبعید دو روحانی بزرگ از عراق به ایران (در اوائل زمان رضاخان) سخن می‌گوید، بایشان نسبت «تحریکات» میدهد. خواننده‌ای که کتاب تاریخ آنها مورخی را میخواند که داعیه رعایت روش علمی دارد، ممکن است که این لحن و فحواي کلام را عجیب بداند و آن را گزارش مأموری سیاسی بپندارد. از این موارد در کتاب یکی دو تانیست و چنانکه گفتیم، حتی در هنگام بحث از مقاله روزنامه "ساتردی ایونینگ پست" در باب کودتای ۲۸ مرداد (مورخ ۶ نوامبر ۱۹۵۴ و ۱۵ آبان ۱۳۳۳) کار بعتاب و خطاب و بازخواست و ملامت و ... میکشد. بنظر او این مقاله آمیخته به "شیطنت" است

و بهیچوجه "بنفع آمریکا تمام نشده است." ولی مطالب کتاب «ناسیونالیسم در ایران» سراسر بنفع آمریکاست. حتی بنظر نویسنده در قرارداد کنسرسیوم آمریکا برای خود کیسه‌ای سندوقچه و نظری جز اعطای «کمکهای سخاوتمندانه ... برای ترقی و ثبات ایران نداشته است» در این صورت پیداست که دخالت آمریکا در امور داخلی ایران هم منتفی می‌شود.

نویسنده "ناسیونالیسم در ایران" یکی از موارد آزادی عمل شاه را دامن زدن شورش در میان کردها میدانند و قضیه را به این صورت نقل میکند: «شاه به ریچارد نیکسون پیشنهاد کرد که ایران و ایالات متحده شورش دیگری را در بین کردها ... دامن بزنند...» و آمریکا موافقت کرد و «قرار شد سلاحهای روسی که اسرائیل در جنگ با اعراب بتصرف درآورده بود، بوسیله عوامل ایرانی و آمریکایی بصورت قاچاق به کردستان عراق فرستاده شود ... شاه و آمریکاییها توافق کردند که نگذارند ماجرا به پیروزی کردها ختم شود ...» (صص ۴۷۷-۴۷۶)

این واقعه اگر درست حکایت شده باشد، تنها آزادی پیشنهاد دادن را اثبات میکند، نه آزادی عمل را، و این آزادی را همه مأموران و کارمندان و عاملان و کارگزاران دارند.

۳- کتاب "ناسیونالیسم در ایران" متضمن مطالب خواندنی بسیارست نویسنده در کتاب خود زمینه‌های ظهور ناسیونالیسم و صورتها و ظهورات آن را در تاریخ صد سال اخیر و در مناطق مختلف ایران شرح میدهد. قضایای ملی شدن نفت را بالنسبه بتفصیل بیان می‌کند و قسمت اصلی کتاب را که مشتمل بر پژوهشهای او تا سال ۱۳۴۲ است، با این جملات معنی‌دار پایان می‌دهد: «... یافته اصلی این تحقیق آنست که این تازه بیدار شدگان ایرانی برای رهبری بدنبال روشنفکران آزادیخواه ناسیونالیست نخواهند رفت. آنها ترجیح خواهند داد تا برای بازگو کردن خواستها و محرومیتها و نرفتهایشان بعوام فریبان سیاسی متوسل شوند ...» (ص ۴۵۰) اما قسمت دوم یا فصل آخر (فصل هجدهم) که عنوانش پانزده سال

بعدست و در سال ۱۳۵۷ تحریر شده است. در این فصل هم کاتم اصرار می‌کند که آمریکا در ایران مداخله ندارد، اما این بار چون شرکت در کودتای ۲۸ مرداد ظاهراً با دلائل کافی ثابت شده است. او بیشتر بر اثبات استقلال رأی شاه تأکید میکند و برای اثبات این معنی مطالبی ذکر میکند، که یکی از آنها لااقل از نظری تازگی دارد.

در صفحات قبل در عبارتی مبهم اشاره شده بود که اعطای دیکتاتوری بشاه ضعیف و نه به زاهدی مقتدر مایه تعجب ناظران سیاسی شده است. من معنی این جمله را وقتی فهمیدم که در صفحه ۴۶۶ خواندم «... شاه در کودتای ۲۸ مرداد چهره اصلی نبود. کاملاً روشن است که آمریکا، انگلیسها و ایرانیهایی که در این قضیه شرکت داشتند، دیکتاتور آینده ایران را در وجود سرلشکر فضل‌الله زاهدی میدیدند، نه در وجود شاه. گزارشهای دست اول تأیید می‌کند که مانع عمده‌ای که بر سر راه کودتا وجود داشت و می‌بایست بوسیله دست‌اندرکاران حل شود، عدم تمایل شاه برای شرکت در کودتا بود...» و بعد برای اینکه ریشه توهم ایرانیان را در مورد مداخله آمریکا نشان دهد، می‌نویسد: «... حتی ایرانیهای سالم‌الفکر نیز نمی‌توانند تصور کنند که دولت آمریکا به شاه، مردی که موقعیت خود را به آنها میدونست، اجازه دهد تا در زمینه سیاست خارجی کوچکترین استقلال عملی داشته باشد... مع ذلک در نکات مهم سیاست شاه با منافع آمریکا تقارن نداشت.» (ص ۴۶۷)

من فکر میکنم وقتی آقای کاتم از عدم مداخله آمریکا در ایران سخن می‌گوید، مرادش اینست که حوادث کشور ما بنحوی که یکسره همه «سیاست بازان» آمریکا را کاملاً راضی کند، واقع نشده است. وگرنه وقتی در نظر می‌گوید که زاهدی دیکتاتوری آینده ایران باشد و بعد رأیشان عوض می‌شود... و وقتی نویسنده می‌تواند به آمریکا اعتراض کند که چرا نهضت ملی ایران را درک نکرده است، ظاهراً باید نه فقط فعل دخالت، بلکه حق آن را نیز برسمیت بشناسد.

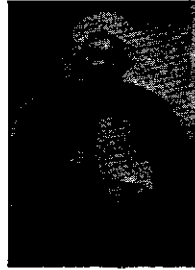
۴- تا آنجا که من می‌فهمم، آنچه تمام پژوهش نویسنده را راه می‌برد، این نکته

نظم ندارد. آنچه نقل شد، محور نظم کتابست.

ملاحظات می‌مکن که ذکر شد برای معرفی کتاب ناسیونالیسم در ایران کافی نیست، اما شاید بخواننده کمک کند که آن را بهتر و با دقت بیشتر بخواند. بعضی سهواً مثل تکفیر شیخ فضل‌الله از جانب علمای نجف (ص ۲۱۴) و دوازده هزار مایل مرز مشترک میان ایران و شوروی (ص ۴۷۰) در کتاب می‌توان یافت.

من که کم و بیش با نهضت‌های ملی ایران آشنا بوده‌ام و بمسأله ناسیونالیسم علاقه خاصی داشته و دارم و حوادث مهم نهضت ملی شدن نفت در خاطر من مانده است، فوایدی از این کتاب برده‌ام، اما نمی‌دانم که خوانندگان جوان از آن چه بهره‌ای خواهند برد. این کتاب گزارش تاریخ صد سال اخیر ایران بروایت پژوهنده‌ای آمریکایی مقید بعلائق سیاسی و دیپلماتیک است و باید با دقت آن را خواند. یکی از قواعد روش نویسنده (روش مبتنی بر جامعه‌شناسی) چیزی است که بنام «تئوری توطئه» معروف شده است. در چند دهه اخیر، بسیاری از صاحب‌نظران و پژوهندگان مسائل بین‌المللی فکر توطئه قدرتهای بزرگ و دخالت ایشان در امور کشورهای دیگر را موهوم و مردود قلمداد کرده‌اند. ولی در حقیقت چیزی بنام تئوری توطئه در هیچ جا و در فکر و اثر هیچ صاحب‌نظری وجود ندارد یعنی این باصطلاح تئوری معمول اصل و مبنای وجهه نظر جدیدی در مطالعه روابط بین‌الملل شده است.

دکتر رضا داوری اردکانی



شیخ فضل‌الله نوری

است که آمریکا می‌بایست دوران‌دیشی بخرج دهد و صورتی از ناسیونالیسم را در ایران تقویت کند و بدنبال شخصی مثل رضاشاه برود که رهبر ملی و رئیس حکومت مقتدر و با ثبات باشد.

تاریخ را بی‌قصد انشاء نمی‌نویسند و خصوصیت روش اینست که اگر نه با هرنوع قصد انشاء با بعضی از قصدها همراه و موافق می‌شود. این سطور را بخوانید: «هر دو نوع این گرایشها (مراد توجه بافتخارات گذشته از یکسو و تعلق بتجدد از سوی دیگرست و ناسیونالیسم واحد این هر دو جزء است و باین جهت بدوره جدید تعلق دارد.) در زمان رضاشاه یافت می‌شدند. رضاشاه محله‌های شهرها را فروریخت و بی‌رحمانه مساجد و عماراتی را که با جاذبه قدیمی خود جا افتاده بودند، خراب کرد و بجای آنها بلوارهای (لفظ بولوار بصورتی که ملاحظه می‌شود چاپ شده است) عریض درختکاری شده، ولی نامتجانس با بافت شهری احداث نمود. اما همزمان برای زدودن نفوذ خارجی از زبان فارسی پیکار سختی را آغاز کرد. این هر دو واکنش بوی دگرگونی میداد... در هر حال، وقتی که ناسیونالیسم در ایران جای پای خود را کاملاً محکم کرد، می‌توان انتظار داشت که ایرانی نسبت بدنای خارج برخورداردی بدون واکنش داشته باشد، و در آن هنگام است که ترکیبی از تمدن ایرانی و تمدن غربی متبلور خواهد شد.» (ص ۶۰)

عباراتی که می‌بایست در پایان یا در مقدمه کتاب نوشته شود، در صفحه ۶۰ آمده است. البته مقصود من این نیست که کتاب

اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری

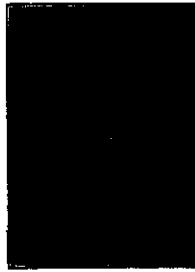
نویسنده: ماکس وبر

مترجم: دکتر عبدالمعبود انصاری

ناشر: سمت

چاپ اول: ۱۳۷۱

۶۷۱ + ۱۶۵ صفحه



ماکس وبر (۱۹۲۰ - ۱۸۶۴) یکی از مبرزترین نمایندگان جامعه‌شناسی است. وی مطالعات خود را با مطالعه در تاریخ حقوق آغاز کرد و سپس به علوم سیاسی و اقتصادی پرداخت و سرانجام به جامعه‌شناسی رسید.

وی تحت تأثیر دیلتای و هینرش ریکرت^۳ فیلسوف نوکانتی، قرار داشت. ریکرت با نظریهٔ آگوست کنت و بکار بردن روش تحصیلی در علوم انسانی مخالف بود. ماکس وبر معتقد بود نحوهٔ شناسایی در علوم روانی و مسائلی که با تمدن و جامعهٔ انسانی سروکار دارد، غیر از نحوهٔ شناسایی در علوم ریاضی و طبیعت است و برای شناخت امور اجتماعی باید با روش دیگری عمل کرد. از این رو، وی جامعه‌شناسی خود را به نام "جامعه‌شناسی تفهومی" یا "درایتی" خواند. ماکس وبر بر این باور بود که جامعه‌شناسی با مطالعه در احوال فردی می‌تواند به اصول کلی دست یابد و از این رو فقط قادر است به ادراک امور کمک کند و تحلیل و تبیین دقیق و علمی امور را نمی‌توان از آن انتظار داشت. اساس نظر وبر این است که واقعیت خارجی را نمی‌توان در قالب قوانین علمی جای داد؛ حتی در علوم فیزیکی چنین کاری کاملاً مقدور نیست. ماکس وبر پژوهش در زمینهٔ "جامعه‌شناسی درایتی" را با ابتدا به آنچه آن را "طباع عقلی" یا "صورت نوعی عقلی" می‌نامد، دنبال کرد. "صورت نوعی عقلی" وی مفهومی بود، نه یکسر واقعی و نه یکسر فرضی؛ او "صورت نوعی عقلی" را بعنوان روش برای فهم امور اجتماعی بکار می‌برد و به آن جنبهٔ فرضی و

آزمایشی می‌داد و می‌گفت: «وقتی مفهوم لیبرالیسم یا دولت و یا کارگر و ... را در نظر بگیریم، ذهن ما خودبخود متوجه یک سلسله از اوصاف ذاتی می‌شود که از مجموع آنها "صورت نوعی عقلی" بوجود می‌آید.»

وبر مانند دیلتای معتقد بود مفاهیمی را که ما برای فهم امور بکار می‌بریم، برای بیان امور کافی نیست؛ یعنی بمحض اینکه این امور را فهم کردیم، مفاهیم بکار برده شده، دیگر کفایت و ظرفیت در برگرفتن آنها را ندارد و این مفاهیم نظیر منبع آبست که دائماً در شرف لبریز شدنست "صورت نوعی عقلی" این مزیت را دارد که همچون قالب جامدی، مانع از تحوّل دائمی شناخت ما نیست و به تناسب پیشرفت شناخت، می‌تواند محل خود را تغییر دهد.

وبر در سال ۱۹۰۴-۵ مقاله‌های "اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری" و "فرقه‌های پروتستان و روح سرمایه‌داری" را در مجله علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی منتشر کرد. انتشار این دو مقاله نه تنها توجه مورخان قرار گرفت، بلکه نظر دیگر محققان را نیز به خود جلب کرد و جزو و بحثهایی برانگیخت. ماکس وبر در چاپ جدید این مقالات تجدید نظر کرد و مطالب قابل توجهی به آن افزود و پاسخ انتقادات را نیز بصورت پاورقی به آن ضمیمه کرد که بعد از مرگ وی بصورت کتابی مستقل منتشر شد.

وبر برخلاف مارکس که پیدایش سرمایه‌داری جدید را نتیجه یک تحوّل موجب به ایجاب ضروری می‌دانست آن را محصول عوامل تاریخی متعدّد، و در عین

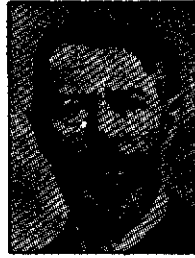
حال مساعد، معرفی کرد. به نظر او آنچه محیط اجتماعی اروپا را مهیای پرورش رژیم سرمایه‌داری کرد، همان طرز تفکر ناشی از مذهب پروتستان بوده است. وبر مدعی است: «پیشگامان نظم اقتصادی جدید، تازه به دوران رسیده‌هایی بودند که می‌خواستند با اشرافهای فئودال و بازرگان به مقابله برخیزند. نیرویی که به مبارزهٔ آنها قوت بخشید، تعبیر جدیدی از دین بود که به آنها آموخت که تحصیل ثروت را نه فقط یک حرفه، بلکه یک وظیفهٔ دینی تلقی کنند.» این مفهوم جدید به "بورژوازی" آموزش یافته ولی ضعیف انتظام بخشید، قوای آنها را افزایش داد و هاله‌ای از تقدّس در اطراف "مفاسد و مقاصد مورد نظرشان" گستراند.

بطور خلاصه، آنچه اهمیت دارد، انگیزهٔ نفع طلبی شخصی نیست که در تمام اعصار وجود داشته است و نیازی به تبیین ندارد، بلکه تغییر معیارهای اخلاقیست که یک ضعف طبیعی را مبدل به روحیه‌ای منزّه می‌کند و به آن بمثابةٔ فضیلتی اقتصادی - که قبلاً بعنوان ضد ارزش محکوم شده بود - تقدّس می‌بخشد. نیرویی که این نظام را بوجود آورد، آیین منسوب به کالوین است و سرمایه‌داری بازتاب اجتماعی الهیات کالوینیستی بود... (ص ۱۷) سپس وبر با نمونه آوردن از سخنان بزرگان پروتستان این نظریه را مستند می‌کند.

در این اواخر وانمود شده است که بر وفق تحقیق، پژوهش فهم ماکس وبر، اصلاح دینی و پرستانتیزم اسلامی باید مقدم بر تحولات اجتماعی سیاسی باشد و با تصرف در آراء و اعتقادات مردم باید جامعه را به توسعه اقتصادی رهبری کرد. این تلقی با منظور ماکس وبر مناسبت ندارد، چنانکه خود نوشته است:

«ما قصد نداریم نظریهٔ دستوری و احمقانه‌ای را بپذیریم که می‌گوید روح سرمایه‌داری (به مفهومی که قبلاً بیان شد) می‌تواند فقط ناشی از تأثیرات نهضت اصلاح دین باشد. یا قبول کنیم که سرمایه‌داری بعنوان نظام اقتصادی، از جمله دستاوردهای نهضت اصلاح دین باشد. این واقعیت که برخی آشکال مهمّ سازمان تجاری سرمایه‌داری بمراتب قدیمی‌تر از

نهضت اصلاح دین است، دلیل کافی بر ردّ این ادّعاست. برعکس، باید تعیین کنیم که نیروهای مذهبی تا چه حدّ در تکوین کیفی و گسترش کمی روح سرمایه‌داری در جهان نقش داشته‌اند. علاوه بر این، کدام جنبه‌های عینی فرهنگ سرمایه‌داری ریشه‌های مذهبی دارد؟ با توجه به آمیختگی بسیار زیاد تأثیرات متقابل بین بنیان مادی و اشکال سازمان اجتماعی و سیاسی و افکار رایج در دوران نهضت اصلاح دین، تنها بررسی مقاطع همبستگیهای معین بین عقاید دینی و اخلاقی عملی امکان‌پذیر است. در عین حال، ما می‌خواهیم چگونگی و جهت کلی را که در آن بعثت این مناسبات، جنبشهای دینی در توسعه فرهنگ مادی تأثیر داشته‌اند، روشن کنیم. البته هنگامی که این امر با دقت لازم انجام گیرد، می‌توان برآورد کرد که پیشرفت تاریخی فرهنگ جدید تا چه حدّ به نیروهای مذهبی و دیگر نیروها مربوط است." (ص ۸۴) وبر در پایان کتاب، فرجام کار سرمایه‌داری را چنین بیان می‌کند: «چون ریاضتگرایی^۴ بر این باور بود که دنیا را از نو بسازد و آرمانهای خود را در آن مستقرکند، اشیاء مادی سلطه فزاینده‌ای بر زندگی انسان پیدا کرد که در هیچ دوره‌ای سابقه نداشته است. کسی چه می‌داند، شاید امروزه روحیه ریاضتگرایی مذهبی از قفس پریده باشد. اما سرمایه‌داری فاتح به دلیل اینکه متکی بر شالوده‌های مکانیکی است، دیگر نیازی به حمایت روحیه دینی ندارد. غنچه شکفته جانشین متبسم آن، یعنی "عصر روشنگری" [منورالفکری]، ظاهراً بگونه‌ای التیام نیافتنی پژمرده شده و نظریه "تعهد در برابر تکلیف فردی" مانند شیخ عقاید مذهبی در زندگی مائی پرسه می‌زند هیچ کس نمی‌داند که در آینده چه فردی در این قفس زندگی خواهد کرد، یا اینکه در پایان این توسعه عظیم، پیامبران جدیدی ظهورخواهند کرد، یا عقاید و آرمانهای قدیم دوباره پدیدار خواهد گشت؟ یا اگر هیچ کدام اتفاق نیفتد، "تجبر مکانیکی"^۵ در لوای نوعی خود بزرگ بینی اضطراب‌آور ظاهر خواهد شد یا نه؟ درباره آخرین مرحله این توسعه فرهنگی، بدرستی می‌توان گفت که این مرحله، مرحله "متخصصان بی‌روح" و "احساسهای بدون



قلب" است. این جملات بی‌معنی، گویای آن است که توسعه فرهنگی به مرحله‌ای از تمدن رسیده که هرگز سابقه نداشته است.» (ص ۱۵۶)

کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری از کتب مهم کلاسیک علوم اجتماعی است و خوب بود زودتر از این به فارسی ترجمه می‌شد. ما در عالم کنونی نمی‌توانیم از علوم و تکنولوژی چشم‌پوشی کنیم؛ اما اخذ آن، شرایط و لوازمی دارد که باید به آنها التفات کرد. یکی از شرایط آن تحقق علوم اجتماعی است. این رشته گرچه سسالهاست تأسیس شده و دانشکده جداگانه‌ای دارد، اما بجز تألیف و ترجمه چند کتاب، کاری اساسی انجام نداده است و در جامعه، قدرش ناشناس، و جایگاهش نامعلوم است.

عناوین مطالب قبل از متن کتاب (۴۰ - ۱) بدین قرار است: سخن ناشر، مقدمه مترجم فارسی، دو مقدمه از مترجم انگلیسی، دیباچه‌ای بقلم پروفیسور تانی و پیشگفتاری از مؤلف.

متن کتاب دو بخش است: بخش اول (۸۴ - ۴۱) طرح مسأله با عنوانین: (فصل اول) وابستگی دینی و قشربندی اجتماعی (فصل دوم) روح سرمایه‌داری (فصل سوم) مفهوم "تکلیف" از دیدگاه لوتر، هدف تحقیق.

بخش دوم (۱۵۷ - ۸۵) - اخلاق عملی فرقه‌های ریاضتگرای پروتستان. با عنوانین: (فصل اول) بنیادهای دینی ریاضتگرایی (دنیوی، الف) کالوینیسیم (ب) پیتیسیم (ج) متدیسیم (د) فرقه‌های پاپتیسیت، (فصل دوم)

ریاضتگرایی و روح سرمایه‌داری.

مترجم محترم فارسی در مقدمه کتاب اذعان دارد که آثار وبر پیچیده و دشوار است، زیرا او «به سبب وسواس عجیبی که دارد، از آوردن جملات طولانی و پیچیده و قیود شرطی بیشمار ابائی ندارد...» (ص ۳)؛ مع‌ذلک، ترجمه یادداشت‌های مفصل متن انگلیسی کتاب را ضروری ندیده و متذکر شده است هرچا لازم بوده آنها را بصورت پاورقی آورده است. اما عملاً بغیر از چند پاورقی کوتاه دو سه جمله‌ای که جمعاً دو صفحه نمی‌شود، چیزی بر متن نیفزوده است و ای کاش از حجیم شدن کتاب به خود بی‌می‌راه نمی‌داد و به جز یادداشت‌هایی که خیلی تخصصی است، مابقی یادداشت‌ها و ضمایم کتاب را نیز ترجمه می‌کرد که حداقل برای اهل فن و دانشجویان علوم اجتماعی بسی مفید بود.

مترجم در پایان کتاب واژه نامه‌ای نیز افزوده است (۱۶۵ - ۱۵۹) که در آن علاوه بر ذکر معادل فارسی بعضی اصطلاحات، توضیح مختصری هم داده است. هر چند ما در این مقام بصحت و سقم ترجمه کتاب پرداختیم. نظر با اهمیت کتاب در میان آثار علوم اجتماعی بمعرفی مختصر آن اکتفا کردیم. مع‌ذلک در ضبط اعلام بجا بود مترجم محترم اسمهایی چون جاکوب و بنجامین را بصورت متداول آن یعنی یاکوب یا یعقوب و بنیامین می‌آورد.

یادداشت:

در نقل این مطلب از کتاب سیرتکوبینی علوم اجتماعی نوشته دکتر احسان نراقی نیز استفاده شده است.

- 1- The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism
- 2- Talcott Parsons
- 3- Heinrich Rickert
- 4- Asceticism
- 5- Mechanized petrification

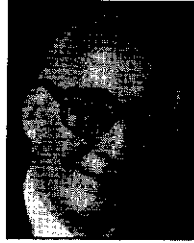
گام‌هایی بسوی فلسفه زنداگاهانه

Schritte zu eine hermeneutische
Philosophie
Otto Pöggeler

نویسنده: اتو پوگلر

ناشر: کارل آلبر

زبان: آلمانی



زند آگاهی و مسائل آن

Die Hermeneutik und ihre
Probleme

Gustav. Spet

نویسنده: گوستاوشپت

ناشر: کارل آلبر

زبان: آلمانی

گوستاوا اسپت (۱۹۳۷-۱۸۷۹) مهمترین نماینده جنبش پدیدارشناسی در روسیه است. وی مدت یکسال نزد آدموند هوسرل بمطالعه فلسفه اشتغال داشت (از ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳) و هوسرل او را از شاگردان ممتاز خود بحساب می‌آورد. گوستاوا اسپت از سال ۱۹۱۳ تا ۱۹۲۳ استاد فلسفه در آکادمی دولتی علوم هنری در مسکو بود. در سال ۱۹۳۵ دستگیر و تبعید شد و بسال ۱۹۳۷ بدست اعضای پلیس مخفی NKWD کشته شد.

کتاب "زند آگاهی و مسائل آن" را اسپت در سال ۱۹۱۸ در مسکو تحریر کرد ولیکن هیچگاه نتوانست آن را منتشر کند. اکنون همزمان با انتشار آن برای اولین بار بزبان روسی، ترجمه آن بزبان آلمانی نیز منتشر شده است. در این کتاب نویسنده بتاریخچه طرح مسائل زند آگاهی پرداخته، از آگوستین شروع کرده تا تفسیر انجیل در دوره جدید. و از آنجا بنظریه‌های تفهیم یا درایت^۱ در نزد شلایر ماخر، بوک^۲، درویزن^۳ و دیلتای ختم نموده.

از جمله مباحث کتاب که با پیشگفتاری از فریتیف رُدی^۴ و مقدمه‌ای از اسکندر هارت آغاز می‌شود اینهاست:

سراغاز فکر و راه و رسم زند آگاهی - فلاسیوس و تفسیر کتاب مقدس در دوره جدید - تغییر جهت زند آگاهی از خداشناسی بسوی فلسفه - زند آگاهی شلایر ماخر - وضع کنونی و مسائل دیگر زند آگاهی.

1- Verstehen

3- Droysen

2- Boeckh

4- Frithjof Rodi

۲- برگسن و پدیدارشناسی زمان
۳- دیلتای و پدیدارشناسی زمان

فصل دوم: پدیدارشناسی و مابعدالطبیعه
۱- ماکس شلر و انسان‌شناسی کنونی

۲- بحران در مفهوم پدیدارشناسانه فلسفه
۳- زند آگاهی جهان صنعتی. هیدگر و هیزنبرگ

فصل سوم: اخلاق - سیاست - علم تربیت
۱- علم تربیت و نسبت نسلیها

۲- ساحت اخلاقی و سیاسی فلسفه زند آگاهانه

۳- آیا معیار و میزانی در جهان می‌توان یافت؟

فصل چهارم: روان و تاریخ

۱- خود آگاهی و هویت
۲- مفهوم علوم روحی در نزد رونهاکر^۶
۳- زند آگاهی و دکستروکسیون^۷

1- Karl Alber

2- Otto Pöggeler

3- Ruhr

4- Bochum

5- Düsseldorf

6- Rothacker

7- Dekonstruktion

بنازگی مؤسسه نشر آلمانی، کارل آلبر^۱، اعلام کرده است که بزودی (در تابستان امسال) جدیدترین اثر اتو پوگلر^۲ را که عنوان «گام‌هایی بسوی فلسفه‌ای زند آگاهانه» دارد، منتشر خواهد کرد.

اتو پوگلر شصت و پنج ساله. استاد در دانشگاه رور^۳ در بوخوم^۴ آلمان و عضو رسمی آکادمی علوم در دوسلدورف^۵ است و اداره آرشیو آثار هگل را نیز بعهده دارد. تاکنون آثار بسیاری چه بصورت کتاب و چه بصورت مقاله در نشریات مختلف از وی انتشار یافته. از جمله مهمترین آثار او اینهاست.

"طریقت فکری مارتین هیدگر" (۱۹۶۳) و (۱۹۸۳)،

"فلسفه و سیاست در نزد هیدگر" (۱۹۷۲) و (۱۹۷۴)،

"هیدگر و فلسفه زند آگاهانه" (۱۹۸۳)،

و "پرسش از هنر" (۱۹۸۳)

و اما کتاب «گام‌هایی بسوی فلسفه‌ای زند آگاهانه» که مشتمل بر خطابه‌ها و رساله‌های وی است، بر آنست تا بیان کند که چه شرایطی فلسفه را زند آگاهانه می‌سازد و آن را از فلسفه‌های تحلیلی و دیالکتیکی جدا و متمایز می‌نماید.

پوگلر در این کتاب که شامل مقدمه و چهار فصل است، نظریات مختلف در باب هرمنوتیک (زند آگاهی) فلسفی را طرح می‌کند. و بصورتی انتقادی به بحث و فحص در مورد آنها می‌پردازد.

فصل اول: گزارندگی عبارت

۱- زمان و زند آگاهی

سیر فلسفه در جهان اسلام

نویسنده: ماجد فخری

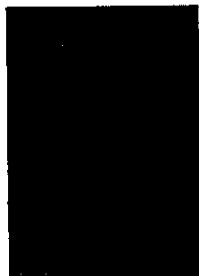
مترجم: زیر نظر دکتر نصرالله پور

جوادی

ناشر: مرکز نشر دانشگاهی

چاپ اول: ۱۳۷۲

۴۳۷ صفحه، ۶۰۰ ریال



نشانی از فلسفه و چون و چرای فلسفی نمی‌بیند و نتیجه می‌گیرد که فلسفه یونانی در سرزمینهای اسلامی بومی نشده و وطن ملی خاص خود را پیدانکرده است.

ماجد فخری قول امثال ابن خلدون را انکار نمی‌کند که سهم عظیم ایرانیان را در بنای وضع علوم اسلامی اثبات کرده‌اند، اما این قبیل احکام را مطابق مذاق خود تفسیر میکند. چنانکه در آغاز مقدمه کتاب خود می‌نویسد: «فلسفه اسلامی حاصل جریان فکری مرکب است که در آن سریانان و عربها و ایرانیان و ترکان و بربرها و دیگران شرکت فعالانه داشته‌اند. لکن عنصر عربی این جریان فکری بقدری غالب است که سزوار است که آنرا فلسفه عربی بنامیم. وسیله‌ای که نویسندگان ساکن در سرزمینهایی بدوری خراسان تا اندلس، از قرن دوم تا یازدهم / هشتم تا هفدهم برای بیان اندیشه‌های خود اختیار کردند، زبان عربی بود. عنصر نژادی هم که نیروی انجام دهنده این کوشش چند قومی را فراهم آورد و دست کم در مراحل نخستین آن شکل و جهت آنرا تعیین کرد عنصر نژادی عرب بود. بدون علاقه روشن بینانه عربها بدانشهای باستان، بعید بود که پیشرفت فکری صورت گیرد یا ادامه یابد. بعلاوه عربها بودند که در عین جذب آداب و رسوم و معارف اقوام تحت سلطه خود عنصر یگانه و جامع و شامل موجود در کل مرکب فرهنگ اسلامی را فراهم آوردند. این عنصر یگانه دین اسلام بود.» (ص ۷)

در آنچه نقل شد، چند نکته مهم و قابل بحث وجود دارد. اول اینکه عنصر عربی در جریان فکری عالم اسلامی چنان غالب است که باید این فکر را عربی خواند. دوم اینکه عنصر نژادی که این کوشش را بانجام رساند، عنصر نژادی عرب بود. و سوم اینکه عربها آداب و رسوم اقوام تحت سلطه خود را گرفتند و عنصر یگانه موجود در کل فرهنگ اسلامی را که عبارت از اسلام باشد فراهم آوردند.

در باب نکات دوم و سوم بحث چندان لازم نیست، زیرا که دعوی اینکه عنصر نژادی عرب کوشش بزرگ علمی و فرهنگی دوره اسلامی را انجام داده است، مبهم و لاف‌ل بی دلیل است، یعنی ما نمی‌دانیم که

در راه ایجاد «وطن ملی» برای فلسفه یونانی در سرزمینهای اسلامی پایان داده بوده است.»

ظاهراً از زمان ابن خلدون تا کنون در هیچ کشور عربی فلسفه رونق و کانون گرم نداشته است. ماجد فخری هم این معنی را میداند و اگر تاریخ فلسفه اسلامی را تا عصر حاضر کشانده، نگفته است که فلسفه اسلامی همچنان در سیر و بسط است. حتی او چنانکه در حاشیه کوتاه کتاب آمده است، بوضع فلسفه اسلامی و آراء فیلسوفان اسلامی معاصر اشاره‌ای هم نمی‌کند. عمده قضیه اینست که بعضی از پژوهندگان فلسفه اسلامی را اخذ و اقتباس فلسفه یونانی و تطبیق مصلحت بینانه (وگاهی خودبخودی) آن با معتقدات دینی دانسته‌اند. اگر اینطور باشد، فلسفه اصالت ندارد. و یکبار که اخذ و اقتباس و تطبیق صورت گرفت، اهل فلسفه جز تعلیم صوری و شرح و بسط و حاشیه‌نویسی کاری ندارند و البته اگر بصاحب چنین رأیی اعتراض شود، او شواهد و دلایل و مدارک بسیار دارد تا نشان دهد که مراجع فیلسوفان اسلامی کدام کتابهاست و اختلاف آراء ایشان با استادان یونانیشان در چیست و متأخران در قرون هفتم و هشتم چه گفته‌اند و چه آراء تازه‌ای آورده‌اند.

علاوه بر این شاید در کار آقای ماجد فخری که بهرحال تعلق بملیت عربی دارد، بتوان بعضی ملاحظات روان شناسی یا سیاسی را نیز دخیل دانست. او که تفکر اسلامی را تفکر عربی میدانند، چون بکشورهای عرب و عرب زبان نگاه میکند،

«سیر فلسفه در جهان اسلام» که در حقیقت تاریخچه فلسفه در دوره اسلامی از ابتدا تا عصر حاضر است، در سال ۱۹۷۰ بزبان انگلیسی بصورتی که برای دانشجویان فلسفه در کشورهای غیر اسلامی و بخصوص اروپایی و آمریکایی قابل استفاده باشد، نوشته شده است. پیداست که شرح آراء متفکران دوره اسلامی در یک مجلدنسبه کوچک نمی‌گنجد، اما چون نویسنده هنر تألیف و حسن سلیقه دارد، علی‌رغم بستگی‌هایی که بروش شرق شناسی دارد، وجیزه‌ای مفید و خواندنی فراهم کرده است.

امتیاز این کتاب نسبت به بیشتر کتب تاریخ فلسفه اسلامی در زبانهای فرنگی اینست که مطالبی در باب حوزه‌های کلام و عرفان دارد و تمام دوره اسلامی تا عصر حاضر را دربرمی‌گیرد.

در غرب از زمانی که، مونک رساله «فلسفه یهود و عرب» را نوشت (آیا نمی‌توان فکر کرد که در این عنوان لفظ یهود کم و بیش معنی نژادی پیدا می‌کند و چرا نگفت یهود و اسلام؟)، فلسفه اسلامی با این رشد پایان یافته تلقی شده است. و شاید منشأ این تلقی کتاب ارنست رنان دریاب این‌رشد و فلسفه او، باشد. آیا ماجد فخری از این سنت روگردانده و فلسفه را در عالم اسلامی تا عصر حاضر گزارش کرده است؟

در صفحه ۳۴۸ کتاب در فصلی که باین خلدون اختصاص دارد، می‌خوانیم که «... (مقدمه ابن خلدون) نشان میدهد که قضاوت تاریخ بعد از پنج قرن معارضه میان طرفداران فلسفه و مخالفان آن، بهمه تلاشها

مقصود از عنصر نژادی عرب چیست و اگر عنصر نژادی یک عنصر بیولوژیک است، هیچ کوششی از کوششهای بزرگ علمی - فلسفی دوره اسلامی را عربها بعهدہ نگرفتند و اگر سهمی داشته باشند، بسیار اندک است. ما فقط یک فیلسوف داریم که باصطلاح از نژاد عربیست و او کندی است. حتی ائمه فقه اهل سنت همه عرب نیستند و کتب مهم نحو را امثال سیبویه و میدانی نوشته‌اند و ... من نمیدانم اگر به ماجد فخری بگویند که از میان صدها فیلسوف و مورخ و مفسر و فقیه و متکلم و منجم و طبیعتدان دوره اسلامی کسانی را نام ببرد که نژاد عربی دارند، چند نفر را میتواند نام ببرد.

در نکته سوم دو چیز با هم خلط شده است. اگر کسی معتقد باشد که اسلام بتدریج ساخته و پرداخته شده و عین فرهنگ اسلامیست که تاریخ خاصی دارد. این فرهنگ، فرهنگ عربی نیست، بلکه فرهنگی است که در سرزمین وسیع اسلامی که وسعت آن از اقیانوس اطلس و مدیترانه تا سند و اندونزی و فیلیپین بود، نضج یافت و بسط پیدا کرد. ماجد فخری وقتی می‌بیند که فرهنگ اسلامی در ایران و مصر و بین‌النهرین و شام و هند و ماوراءالنهر قوام و بسط یافته است، بمنشأ عربی اسلام رو می‌کند و اگر باو بگویند که این منشأ نژادی و قومی نیست، بلکه الهی و قدسی است، دین را عین فرهنگ تلقی میکند و آنرا عنصری قومی میدانند که در طی تاریخ پدید آمده و رشد کرده است.

حاشا و کلاً که قصد تخفیف عرب یا هیچ قوم دیگری در میان باشد. اما بحث در اینست که آیا اسلام و تفکر اسلامی بقوم عرب عزت داده است یا چشمه تفکر اسلامی در نژاد عرب پنهان بوده است. با صرف نظر از اولیاء دین که در نظر مؤمنان و معتقدان برگزیدگان خدایند، کدامیک از متفکران و علمای بزرگ و مؤسس در تاریخ اسلامی عربند؟ در پزشکی محمدبن زکریای رازی اهل ری است و علی‌بن عباس، اهوازی است. در نجوم و ریاضی ابوریحان اهل بیرون است و ابن هیثم عالم علم مناظر و مرایا مصریست و غیاث‌الدین

نوشته شده است، کسانی آن را نوشته‌اند که زبان تکلم آنها زبان فارسی بوده است. آنها بفارسی فکر می‌کردند و بفارسی درس میدادند در واقع میتولن گفت که امثال فارابی و ابن سینا و خواجه‌نصیر و سهروردی و میرداماد و ملاصدرا تفکر خود را بعبری ترجمه و تعبیر می‌کردند، نه اینکه بعبری فکر کنند.

اگر اشاره ماجد فخری درست باشد که فلسفه وطن ملی خود را در سرزمینهای اسلامی نیافته است، توجیهش می‌تواند این باشد که تفکر و زبان از هم جدا شده است. آنها که زبانشان عربی بود، بفلسفه چندین اعتنان نکردند و فلسفه در جایی حفظ و تعلیم شد که زبان مردم زبان عربی نبود. ولی ظاهراً این فلسفه که از قرن هفتم تاکنون در ایران لاقبل نگاهداری شده و همواره استادان و مدرسانی بوده‌اند که سنت تعلیم و تحقیق آنرا حفظ کرده‌اند، در نظر ماجد فخری همان فلسفه دور افتاده از وطن است که سرگردان اینجا و آنجا در شیراز و اصفهان دچار غربت است و بهمین جهت از فاصله زمانی طولانی میان سهروردی و ملاصدرا بسرعت میگذرد و چند صفحه با عجله در باب ایندو فیلسوف می‌نویسد و این فصل کوتاه را با این نکته پایان می‌رساند که ادوارد براون حاج ملاهادی سبزواری را "آخرین فیلسوف بزرگ ایران" نامیده است.

ممکن است یک مورخ فلسفه، فلسفه‌ها را برحسب زمان طبقه‌بندی کند و مثلاً فصلی را بفلسفه فرانسوی و فصل دیگر را بفلسفه آلمانی اختصاص دهد و حتی داعیه داشته باشد که مثلاً کانت و هگل بآلمانی فکر کرده‌اند و ظرائف زبان آلمانی در دقائق فکرشان ظاهر شده است، با این همه ما در فلسفه یک حوزه دکارتی داریم که اسپینوزای آن هلندی و لیب نیتس آن آلمانی است و دوران متورالفکری قرن هجدهم آثار و جلوه‌های مشترکی در زبانهای فرانسه و انگلیسی و آلمانی داشته است.

مختصر بگویم، زبان را با ملت و سیاست یکی نباید گرفت و همه کسانی که بیک زبان سخن می‌گویند، عضو یک ملت



جمشید و خواجه نصیرالدین منسوب به کاشان و طوسند. بزرگان متکلمان و مفسران هم عرب نیستند و چنانکه گفتیم از میان فیلسوفان تنها کندی است که رگ و ریشه عربی دارد (اگر بتوان این رگ و ریشه را شناخت و تعریف کرد).

اما نکته اول آقای ماجد فخری قابل تأمل است. این نکته در ظاهر با نکات دوم و سوم چندین اختلاف ندارد، اما وقتی مقصود از آنرا بدانیم تفاوت و اهمیتش معلوم می‌شود. مراد از عنصر عربی غالب در جریان فکری دوره اسلامی عنصر زبان عربیست و ماجد فخری می‌گوید که چون آثار بزرگ علمی و فرهنگی در دوره اسلامی بزبان عربی نوشته شده است، این فرهنگ و علم را باید فرهنگ و علم عربی خوانند. اینکه زبان عربی زبان فلسفه و معرفت و علوم شده است، حادثه بزرگیست و اهمیت زبان عربی امری مسلم است. حتی می‌توان گفت که زبان عربی در اصل استعداد آن را داشت که بزبان فلسفه و معارف مبدل شود و شد. اما فلسفه و عرفان و تفسیر و نجوم و طبیعياتی که بزبان عربی نوشته شده است، فلسفه و عرفان و تفسیر و نجوم و طبیعيات عربی نیست. و چه بسا که یک مطلب را بدو زبان عربی و فارسی نوشته باشند و ما هرگز آثار بزرگان اهل معرفت ایرانی را مثلاً عرفان یا حکمت و علم فارسی نمی‌خوانیم. غزالی احیاء علوم‌الدین را بعبری و کیمیای سعادت را بفارسی نوشت که مطلب هر دو کتاب یکیست و اختلاف در اجمال و تفصیل است. از سوی دیگر بخش عظیمی از علوم و معارف و فلسفه اسلامی که بزبان عربی

نیستند. چه بسا که یک ملت هم متشکل از جمعیت با زبانهای متفاوت باشد. معمولاً فلسفه را هم بیک قوم یا ملت نسبت نمیدهند. ما فلسفه یونانی، فلسفه دوره اسلامی، فلسفه قرون وسطی و فلسفه جدید داریم. فلسفه قرون وسطی و فلسفه جدید اروپایی است. اولی را بزبان لاتینی می‌نوشتند و دومی بیشتر بزبانهای قومی نوشته شده است. ظاهراً چون هیچ کشوری در عالم وجود ندارد که مردمش بزبان لاتین تکلم کنند، بر سر تولیت فلسفه قرون وسطی جنگ و نزاعی نیست، مگر آنکه بگوئیم زبان کلیسا زبان لاتین است و معارف قرون وسطی هم باید به کلیسا منسوب شود. در مورد فلسفه یونانی هم گسرچه مسأله بسیار مشکل و پیچیده می‌نماید قضیه، کم و بیش بهمین صورتست.

ما از فلسفه یونان و حتی از معجزه یونان سخن می‌گوییم. ما فلسفه یونان را معمولاً بسیار مهم می‌شماریم. حتی کسانی که بحکم ایدئولوژی خاصی با تفکر یونانی میانه‌ای ندارند، عظمت آنرا انکار نمی‌کنند و اگر انکار کنند، انکارشان حاکی از جهل است. اما فلسفه‌ای که بزبان یونانی نوشته شده است، نه بکشور یونان تعلق دارد و نه کسانی که اکنون بزبان یونانی تکلم می‌کنند، بیشتر از آلمانها و فرانسویها و ایتالیاییها و بلژیکیها و ... بتحقیق در آثار و آراء فیلسوفان خود می‌پردازند. فلسفه یونان متعلق بسرزمین یونان و مردمی که در آن زندگی می‌کنند، نیست.

تفکر فیلسوف از هر جا که باشد و بهر زبان که اظهار شده باشد، به فیلسوف میرسد و مهم نیست که این فیلسوف کجایی باشد، چنانکه وقتی ذوق فلسفه در یونان ضعیف شد، آثار فکری فلاسفه یونانی بمصریان و ایرانیان رسید و قسمتی از آن از اینجا به اروپا بازگشت. اگر فلسفه متعلق بسرزمین یونان و اقوام یونانی بود، آنرا نزد خود نگاه میداشتند. از زمانهای قدیم تاکنون بیشتر کسانی که بمطالعه اصل آثار فلاسفه یونان علاقه داشته‌اند، زبان یونانی فراموش کرده‌اند و هنوز هم در بسیاری از مدارس اروپا و امریکا زبان

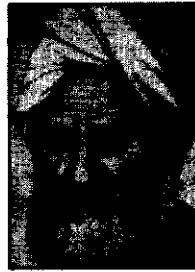
زبان یک صورت ظاهر ثابت نیست، بلکه اگر منحصر باین صورت ظاهر شد، سروکارش با تفکر قطع می‌شود.

وقتی ماجد فخری عنصر عربی جریان فکری دوره اسلامی را بقدری غالب میداند که نام فلسفه عربی را سزاوار آن میشناسد، آن عنصر عربی چه چیزست؟ زبان وقتی بعنوان عنصر قومی تلقی شود، زبان تفکر نیست. و زبانی که با تفکر بیگانه باشد، بقوم خود اعتبار میدهد. پس بهتر بود که می‌گفت این جریان فکری که زبان عربی نیز با آن قوت و نشاط گرفت، با اسلام و عهد اسلامی آغاز شد و باین جهت سزاوارتر آنست که بدوره اسلامی نسبت داده شود.

می‌گویند که اسلام عربی است و چون بآنها گفته شود که دین اسلام دین وحی است و اختصاص بقوم معینی ندارد، جواب میدهند که مگر زبان وحی زبان عربی نیست و اگر این زبان قابلیت و شرف نداشت، حامل وحی نمی‌شد و خداوند فرستاده خود را از میان مردم عرب برنمی‌گزید. ماجد فخری هم ظاهراً بر همین قول است که قول بدی هم نیست، اما باین شرط که بپذیرد عزت عرب و پروردگی زبان عربی با اسلام قرین بود، نه اینکه زبان قومی عربی در قوام اسلام و در جوهر آن دخیل و شریک باشد. چنانکه در دوره متأخر اسلام با زبان فارسی بشبه قاره هند و آسیای شرقی و جنوبی رفت و دانشمندان و محققان و فیلسوفان و عارفان مشرق زمین و بخصوص هندیان مسلمان آثار بزرگ فرهنگی و عرفانی و فلسفی بفارسی نوشتند.

ماجد فخری هم که میردی منتبج و با فرهنگ است، این معانی را در می‌یابد، اما جو روحی کشورهای عربی در حال حاضر طوریتست که نویسنده عرب بصرافت طبع از فرهنگ و فلسفه و دین عربی سخن می‌گوید. مع هذا ماجد فخری کتاب خود را "صورتی از تاریخ فلسفه اسلامی" نامیده است.

گفتیم که یکی از مزایای کتاب ماجد فخری اینست که در آن ببعضی آراء و افکار اجتماعی و فلسفی متجددان و روشنفکران کشورهای اسلامی اشاره شده است. البته



یونانی تدریس می‌شود. بعضی از کسانی که این زبان را فرا می‌گیرند، ممکن است از طریق هم‌زبانی با فلاسفه یونانی راه فلسفه را ادامه دهند. اینان چه بسا که خیلی بهتر از مردم یونانی زبان آثار شاعران و نویسندگان و فیلسوفان یونانی را بخوانند و با ایشان هم‌زبان شوند، زیرا که زبان تفکر را اهل تفکر می‌فهمد. زبان تفکر غیر از زبان متعجّر عادی هر روزیست. این زبان اخیر زبان قوم است، اما هر زبانی وجهی زنده و با نشاط دارد که زبان شاعران و متفکرانست.

وقتی که می‌گویند فلسفه یونانی یا عربی است، زیرا که بزبان یونانی و عربی نه‌شته شده است، کدام یونانی و عربی را می‌گویند؟ این یونانی و عربی که زبان قوم است، فرع زبان تفکر و صورت خشکیده و پژمرده آنست. زبان خشکیده و پژمرده چه یونانی باشد چه عربی، زبان فلسفه نیست. بسیاری از سوء تفاهمها یا مغالطات از آنجا پدید می‌آید که این دو زبان را از هم جدانمی‌کنند و فی‌المثل یک نویسنده تاریخ فلسفه می‌تواند فکر کند که فلسفه دوره اسلامی را با زبان قوم عرب یعنی زبانی که عرب زبانان بدان تکلم می‌کنند؛ نوشته‌اند که این زبان عرب زبانان و دامنه جغرافیایی تکلم بزبان عربی بدان سبب وسعت یافت که زبان دین و تفکر و معارف شد، نه اینکه چون زبان قوم عرب بود، آثار فلسفی و عرفانی در آن ظهور کرد و اگر چنین بود، تفکر در زبان هرگز قطع نمی‌شد و امثال هراکلیتس، سقراط و سوفوکل در یونان همواره تجدید می‌شدند، که نمی‌شوند. پس

میان فلسفه دوره اسلامی و افکار و آراء متجددان رشته اتصال تاریخی وجود ندارد. وقتی که می‌بینیم در فصل دهم فقط بیست صفحه بسهروردی و ملاصدرا اختصاص یافته و نویسنده دوباره در فصل یازدهم به "واپس‌گرایی کلامی و بازگشت بسنت" رجوع کرده و در آخر این فصل بیان مختصر آراء ابن خلدون پرداخته است، ممکن است تصور کنیم که آشنایی با ابن خلدون زمینه اساسی برای ورود بدوران تجدّد است، اما نویسنده در آغاز فصل دوازدهم چیز دیگری می‌گوید.

در آغاز این فصل که عنوان «گرایشهای متجددان و معاصران» دارد، می‌خوانیم که: «وفاق و پیوندی که سرانجام توسط حکمای اشرافی از سهروردی تا ملاصدرا میان فلسفه و کلام بوجود آمد، پایگاه فلسفه را در ایران استوار ساخت و زمینه را برای پیدایش "تجدّد" در کشورهای اسلامی هموار کرد. استمرار حکمت اسلامی خاصه صورت شیعی آنرا بخوبی می‌توان در سلسله طولانی فیلسوف - متکلمانی (متألهانی) که حامل سنت حکمت اشراقند، مجسم دید، سرآمد این فیلسوف - متکلمان، ملاصدراست که او را باید بزرگترین قهرمان این سنت در دوران جدید محسوب کرد. جمال‌الدین افغانی که نخستین متفکر اصیل اسلامی در دوران تجدّد است، تا حدودی محصول همین سنت و سخنگوی روحیه سنت شکنی جدیدی بود که طلیعه اسلام در قرون سیزدهم و چهاردهم / نوزدهم و بیستم است.» (ص ۳۵۷)

مؤلف محترم مایل است که راهی میان افکار متجددان عالم اسلام و فلسفه دوره اسلامی بجوید. این کوشش در حدّ خود موجه است. اما اگر سید جمال‌الدین محصول "سنت" فلسفه صدرایی است، چرا مؤلف بطور کلی از این سنت صدرایی و از وضع فلسفه در ایران بحثی نکرده و اختلاف بین سید را با دیگر اخلاف و شاگردان ملاصدرا نشان نداده است. ثانیاً اگر آراء و افکار متجددان عالم اسلام را بنحوی دنباله تفکر فلسفی دوره اسلامی می‌داند، باید توجه کند که زبان این آراء دیگر صرفاً



عربی نیست، بلکه بیشتر فارسی و اردو و مالزیایی و حتی در مواردی فرانسه است. بسیاری از نویسندگان متجدّد صد سال اخیر کشورهای اسلامی کاری بااسلام و دین ندارند و گاهی منکر و مخالف دینند. پس دیگر بآراء آنان نه فقط صفت عربی نمی‌توان داد، بلکه اسلامی خواندن آن نیز وجهی ندارد. وجه مشترک این آراء اینست که صاحبان آن اتباع کشورهای اسلامی هستند، با توجه باین ملاحظه ناشر عنوان درستی برای کتاب انتخاب کرده است: "سیر فلسفه در جهان اسلام".

کتاب آقای ماجد فخری حاصل مرور پژوهشگری مطلع و صاحب ذوق در تاریخ تفکر کشورهای مسلمان از آغاز تا عصر حاضرست. وقتی کتاب را میخوانید، احساس نمی‌کنید که نویسنده بخواهد از رأی دفاع کند یا نظری را بشما بقبولاند. وجه نظر او و وجهه نظر نویسنده کتاب درسی در تاریخ فلسفه اسلامیت و کمتر در مقام بحث و چون و چرا در مسائل فلسفه برآمده و شاید چنین بحثی را لازم و موجه نیز نمی‌دانسته است.

بنظر او فلسفه و تفکری که از یونان بعالم اسلام آمد، موجب اختلافها و مبارزه جوییهایی شد و «عمیق‌ترین اختلاف ناشی از ورود تفکر یونانی بین عنصر مترقی و عنصر محافظه‌کار روی داد. عنصر مترقی سخت می‌کوشید تا امر وحی را تابع تدقیقات تفکر فلسفی کند و عنصر محافظه‌کار خود را از فلسفه کنار میکشید، چه آن را کفرآمیز و بحکم بیگانه بودنش شبهه‌ناک می‌دانست. این اختلاف... در

سراسر تاریخ اسلام بحدوث خود ادامه داد و در کلیت اسلام شکاف انداخت. در نتیجه در سراسر تاریخ اسلام مشخصه جنبش‌های اصلاح‌طلبانه هیچگاه رهایی تمام از قبضه سلطه یا قیود عقیده یا سعی در تفسیر مجدد یا بررسی مجدد پیشفروضهای اساسی در زمینه نظام اجتماعی یا مباحث کلامی یا تفکر فقهی نبود، بلکه مانند جنبشهای اصلاح‌طلبانه اشعری (متوفی ۹۳۵/۳۳۰) در قرن چهارم / دهم یا ابن تیمیه (متوفی ۱۳۲۷/۷۲۸) در قرن هشتم / چهاردهم یا محمد عبده (متوفی ۱۳۲۳/۱۹۰۵) در قرن سیزدهم / نوزدهم، مشخصه آنها سعی بلیغ در اثبات مفاهیم و توجیه اقوال نخستین مدافعان عقاید اسلامی یا باصلاح سلف صالح امت اسلامی بود.» (صص ۱۱، ۱۲).

در آنچه نقل کردیم، چند نکته وجود دارد، یکی اینکه فلسفه در مقابل "محافظه‌کاری" علمای شریعت قرار گرفت و بصفت مترقی متصف شد. اگر فلسفه مترقی باشد، پیداست که می‌تواند بآراء و افکار آزادیخواهی امثال سیدجمال‌الدین اسدآبادی جان بدهد و مدد برساند و شاید تنها وجهی که ماجد فخری می‌تواند برای اتصال و پیوستگی میان فلسفه صدرایی و آثار تجدّد در ایران و کشورهای اسلامی در نظر آورد، این باشد که صفت مترقی را که اختصاص بدوران تجدّد دارد، بفلسفه دوره اسلامی و یونانی نسبت دهد و این دو را در مقابل محافظه‌کاری قرار دهد.

نکته دوم برخلاف نکته اول که بیان توجیه ظاهراً علمی شعاری سیاسی - فرهنگی است، اهمیت دارد. ماجد فخری (شاید از طریق قیاس جنبشهای اصلاح طلبانه در تاریخ اسلامی با رنسانس اروپا) میان نهضت‌های دوره اسلامی و تحولات فکری دوره جدید تفاوت قائل است. بنظر او نهضت‌های اصلاح‌طلب اسلامی «هیچگاه رهایی تمام از قبضه سلطه یا قیود عقیده یا سعی در تفسیر مجدد یا بررسی مجدد پیشفروضهای اساسی در زمینه نظام اجتماعی یا مباحث کلامی یا تفکر فقهی نبود...»

ماجد فخری در همین مرحله بیان اختلاف می‌ماند و جانب هیچ گروهی

متجددان اختصاص داده است اولاً روشن نمی‌کند که چه نسبتی میان متجددان و فلسفه ملاصدرا وجود دارد و نیز نمی‌گوید که چرا حتی نقد مبادی و اصول و تفسیر مجدد (و حتی متجددانه) دین در بنای عالم تجدد اسلامی کارساز نشد و بتناجیحی که اروپاییان بآن رسیدند، نرسید. حتی وقتی که فی‌المثل آراء مارکسیست مراکشی عبداللہ العروی (۱۳۹۴/۱۹۷۴) را بیان می‌کند و از قول او گروه‌های روشنفکران را وصف میکند و راه نجات را تعرض به مارکسیسم یا نحوی مارکسیسم می‌داند، از حدّ نقل قول تجاوز نمی‌کند.

مع‌هذا بد نیست که نظر العروی را بصورتی که در کتاب "تاریخ فلسفه در جهان اسلام" آمده است، نقل کنیم: «... تراژدی روشنفکران عرب از این عمیق‌تر است. روشنفکر عرب بمنزله عضوی از جامعه دریند رقیّت باید با مقتضیات مبرم عصر تجدد مواجه شود، بی‌آنکه فرهنگ ملی خود را فدا کند و این همان "بنیادگرایی" مصلحان نخستین بود که تنها در پی پذیرفتن جنبه‌های فنی و عملی تمدن غربی بدلائل عملی بودند. اما دیری نگذشت که این نخستین واگذاری امتیاز ببرداشتن گام‌های اساسی تری در طریق غرب‌زدگی منجر شد و صفت ممیز آن برسیمت شناختن تفوق فرهنگ غربی و نهادهای سیاسی مرتبط با آن بود. این نیز نوع دوم روشنفکران را پس‌دید آورد، و اینسان روشنفکران لیبرالی بودند که بتدریج با سنت فرهنگی جامعه خود بیگانه شدند و مجبور باختیار یکی از این دو تلقی شدند: کناره‌گیری از صحنه فعال سیاسی یا گرویدن باندیشه‌ای انقلابی...» (ص ۳۹۲)

اینجا دیگر چون و چرا در اصول اعتقادات و مبادی آراء مطرح نیست. گویی العروی می‌خواهد با پناه بردن به مارکسیسم، مسأله تاریخی قوم خود و بسیاری از اقوام دیگر را منتفی سازد و از مارکسیسم پناهگاهی بسازد که در آن می‌توان سنت را رها کرد و متهم بتقلید از غرب نشد. اما آخر چه باید کرد؟ بخصوص اکنون که سنگر مارکسیسم هم بهر صورت که باشد، چندان مطمئن نیست (و صورت

میدهد که با مسأله بیگانه نیست، اما آنرا بصراحت طرح نمی‌کند. فی‌المثل وقتی که لیبرالیسم امیر علی را لیبرالیسم رمانتیک می‌خواند، به بی‌حاصلی و وهمی بودن آن نظر دارد، اما ظاهراً چون بعهدہ گرفته است که زاوی افکار و آراء و حوادث فکری و علمی و فرهنگی باشد، خود در بحث وارد نشده است.

کتاب را حضرات آقایان مرتضی اسعدی، کاظم برگ‌نسی، نصرالله پورجوادی، غلامعلی حدّاد عادل، محمد سعید حنائی کاشانی، بهاء‌الدین خرمشاهی، اسماعیل سعادت، منوچهر صانعی دره بیدی و سیدمصطفی محقق‌داماد ترجمه کرده‌اند. قبلاً هم کتاب نسبتاً مفصل دیگری در تاریخ فلسفه اسلامی (در چهار جلد) از طرف مرکز نشر دانشگاهی چاپ و منتشر شده بود و این هردو کتاب برای علاقمندان و دانشجویان این رشته سودمند است.

خانواده جولای

نویسنده: نادین گوردیمر

مترجم: لیلی مصطفوی کاشانی

ناشر: نشر همراه

چاپ اول: ۱۳۷۱

صفحه ۲۷۵

خانم نادین گوردیمر، برنده جایزه ادبی نوبل سال ۱۹۹۱، در داستان خانواده جولای ساختار سیاسی - اجتماعی جامعه کنونی آفریقای جنوبی را زیر سؤال برده است و خواننده را با رنج و تحقیر سیاهپوستان و اختلاف طبقاتی فاحش بین سفیدپوستان و آنها یا به عبارتی اربابان و برده‌ها آشنا می‌سازد.

در واقع نویسنده که خود اهل آفریقای جنوبی است، عواقب تبعیض نژادی و حاکمیت اقلیت سفیدپوستان را در این داستان به تصویر می‌کشد. او روزی را مجسم می‌کند که سیاهپوستان به تنگ آمده، سر به شورش برداشته و بر اوضاع مسلط

رانمی‌گیرد و چیزی را بر چیز دیگر ترجیح نمیدهد. اما اگر بپذیریم که ملاک او در این قیاس رنسانس و بخصوص اندیشه انتقادی جدید بوده است، می‌توانیم بظن قوی بگوییم که او نهضت‌های فکری دوره اسلامی را چندان عمیق و جدی نمی‌گیرد. تحقیق در اصول و مبادی افکار و آراء شرط تفکرست و اروپاییان، چنانکه سید جمال‌الدین اسدآبادی گفته است، در اصول عقاید و مبادی آراء و اقوال چون و چرا کردند و باین طریق دوره جدید تأسیس شد. اما ماجد فخری در فصلی که بذکر آراء رسمی و بقدرت رسیده آن در هم ریخته و بکلی بی‌اعتبار شده است). آیا دوباره مسأله تقابل سنت و تجدد پیش نمی‌آید؟ و مگر پیش نیامده یا منتفی شده است؟

اکنون مسأله بصورت جدی تری مطرح است و چه بسا کسانی از روشنفکران کشورهای توسعه نیافته فکر کنند که اگر ادای غریبها را درآورند و اعتراضات و نقادیهای آغاز رنسانس و قرون هفدهم و هجدهم را تکرار کنند و بآن شاخ و برگ بیفزایند، بهمان نتایجی می‌رسند که اروپا رسید. اروپاییان در عالمی وارد شده بودند و بینش و ادراکی یافته بودند که با بینش گذشتگان متفاوت بود و باین جهت با آنها بیبحث پرداختند. آنها برای رسیدن بمقاصد سیاسی و اجتماعی برد و انکار گذشتگان نپرداختند. باین جهت راه آنانرا بتقلید نمی‌توان پیمود و دعوت باین تقلید، دعوت بدیست که جوهر آن قبول عجز در مقابل قدرت و استیلای موجودست. ماجد فخری با بعضی اشارات نشان

می‌شوند. افراد خانواده اسمالز که یک خانواده مرفه سفیدپوست است از ترس حمله سیاهان به نوکر سیاهپوست و وفادار خود "جولای" که مدت پانزده سال در خانواده آنها خدمت کرده، پناه می‌برند. جولای آنها را به دهی دورافتاده که فاقد همه‌گونه امکانات زندگی است می‌برد و مخفی می‌کند. مورین اسمالز، قهرمان اصلی داستان در نتیجه زندگی در آن ده کوره و دیدن آن همه فقر و تبعیض چنان آشفته و سردرگم می‌شود و با وجدان خویش در جنگ قرار می‌گیرد که در هم می‌شکند.

نادین گوردیمر در این اثر ادبی ذوق و قریحه آمیخته به نبوغ خویش را به کار گرفته و توانسته مرز بین ضمیر آگاه و ناخودآگاه را در هم بشکند و محتویات ضمیر ناخودآگاه را در اثر خویش بازگو کند.

خانواده جولای در عین نیرومندی اثری آشفته است و در آن جهان درون و برون به شیوه‌ای جدایی‌ناپذیر به هم آمیخته‌اند. خواننده در رویارویی با این اثر هم تشنه می‌شود و هم سردرگم. ذوق و استعداد این نویسنده در این است که نظمی در این آشفتگی پدید آورد:

"هیچ صدایی از افلاک بر نمی‌خاست ... فقط صداهای جهان آشفته‌ئی که غرش می‌کند و نعره می‌کشد، همه چیز را از هم می‌درد و از میان آن نظمی که دنیاست چیره می‌شود... فقط آهی کیهانی برخاست. آنان صغیروزش زمان و فضا را می‌شنیدند." ص ۱۹۹

در ابتدای رمان، مثابه اثر فاکنر به نام روشنایی در ماه اوت خواننده خود را در تاروپود انواع مطالب آشفته و مبهم گرفتار می‌بیند. جریان لجام‌گیسخته عناصر ناخودآگاه، داستان را پیچ و تاب می‌مانند بخشیده است. گوردیمر محیطی را وصف می‌کند که بسیار غریب است. جهان درون که تمامی خاطرات و تجارت شخصی در آن منعکس است و دهکده‌ای محنت‌بار که به نحوی عجیب با فقر سیاهپوستان به سوی تباهی می‌رود و اعضایش در حالتی خلسه‌آمیز در جنبش‌اند.

گوردیمر وصف درخشانی از جزئیات به دست می‌دهد. این شیوه یادآور آثار فاکنر و پروست است: "با بازکردن درب، بوی



خمیر ترش که از سراسر خانه برمی‌خاست شامه‌اش را نوازش می‌داد. آن نان‌های قهوه‌ای رنگ لیدیا که مثل پاره آجر بودند، گرچه بی‌مزه ولی فضا را آنچنان آکنده از بوی خود می‌کردند که با هر نفسی فقط بوی آنها به مشام می‌رسید. ...

"مورین قادر به تصاحب هیچ بخشی از حیات گذشته‌اش نبود. فقط برحسب اتفاق یکی یا دیگری از اعماق به رو می‌آمد. سپس زمینه آن به کلی محو می‌شد... [تمام خاطرات] مانند پاره آجرهایی بر روی هم انباشته شده بودند و اگر یکی از آنها را برمی‌داشت شاید که پاره نان لیدیا می‌بود." (ص ۲۲۲)

از سوی دیگر گوردیمر در بازی با نور یک نقاش یا یک عکاس متبحر است: "صبح زود بود، ولی زنان کلبه مانند اینکه پایان روزاست همگی چرت می‌زدند. شعاع ضخیم نور که به الواری پوشیده از کرک می‌ماند و از روزنه شی به اندازه قباب یک عکس تکی روی دیوار به درون می‌تابید، نسیمخ دختری جوان را قطع و از روی انگشتان گره خورده پاهای پیرزن عبور کرده و به رانهای گورثالود بچه که از شیر لبریز بود، می‌رسید." (ص ۲۶)

"در اغلب کلبه‌ها آئینه‌های کوچکی به دیوار آویخته شده بودند که مانند ماهیهای گرسنه‌ای که به ناگاه به روی آب می‌آیند، به شعاع نازک نور سرگشته‌ای چنگ می‌زدند." (ص ۴۴)

"آنان به سختی یکدیگر را در تاریکی تشخیص می‌دادند. از میان درز در مخروط نور کم رنگی به درون می‌تابید و بر مرغکی

کچل که باگردنی سخت و بدون پر بر روی چمدان آنها نشسته بود، پرتو می‌افکند." (ص ۱۹۸)

گوردیمر در بحث فقر و نکبت روستا در مقابل مکتب سفیدپوستان با توصیف رئیس قبیل، خشم خویش را در مقابل زندگی راحت خانوادگی و گرمی و شادی سرور سفیدپوستان در پرتو خشونت و ماتم و غم روستاها در آفریقای جنوبی بیان می‌کند. این مسأله نمایانگر این نکته است که نویسنده از جراحات روحی رنج می‌برد:

"اگر این کار برای رئیس سرگرم کننده بود یا به هر حال او را راضی و متقاعد می‌کرد، باری حق او بود. حق این رئیس تندخو و خشمگینم بود. این مردی که آثار سوء تغذیه از سراپایش می‌بارید، این سلطان کارگران مهاجر، این شهریار غفلت و اهمال، این خداوند روستاهای بدون مرد، مزارع بدون تراکتور، و سرفه‌های دائم بچه‌های ژنده‌پوش." (ص ۱۸۹)

شاید بی‌جهت نیست که این نویسنده راتاحدی متأثر از سبک مارسل پروست بدانند. پروست سرکرده فوانسه قرن بیستم است و رمان معروف وی در جستجوی زمان گمشده راکمتر کسی است که در جهان ادب نخوانده باشد. ولی فهم آن به هر حال سخت است؛ کارپروست همانا بیدار کردن ذهن غریزی است که گذشته و حال را به هم مرتبط می‌سازد:

"آنگاه که تکه شیرینی در جای می‌افتد و به این ترتیب با یادآوری مژه فراموش شده‌اش تمام دوران کودکی را در ذهن بیدار می‌کند. همانند بوی نانهای "لیدیا" است که در ذهن مورین گذشته‌ای دور و دوران کودکی مرفه‌اش را در خانه پدری مجسم می‌سازد."

در اثر نادین گوردیمر، گذشته نیز از طریق بو و مزه بیدار می‌شود؛ مورین گرچه از قلمرو گذشته رانده شده و همانند دگمه‌ای شل به محنت‌آباد "جولای" پرتاب شده است و وجودش با پرچین‌های آن محصور است، ولی ضمیر ناخودآگاه را دائم بکار می‌گیرد. بوی پاره نان رشته پیوند احساس حاضر و گذشته است ولی نظم گذشته مانند پاره آجری که از زیر سلسله خاطراتش برداشته شود درهم ریخته است.

گوردیمر درماندگی مورین را به هنگامی که در اختیار نیروهای ناخودآگاه است بر ما معلوم می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه همین فرد در پنجهٔ عظیم فقر و نکبت دهکده فردیت خویش را از دست می‌دهد. وی هرازگاهی به بیماری قطع تماس با محیط گرفتار می‌شود، ولی به ناچار و از طریق ضمیر خودآگاه به حیات خود ادامه می‌دهد تا بتواند تعادلی را که به علت یک جانبه بودن از دست رفته است بازگرداند و تضادهای سنگینی را باهم سازش دهد. این داستان برای همهٔ مردم، بخصوص زنان قابل تعمق و توجه است.

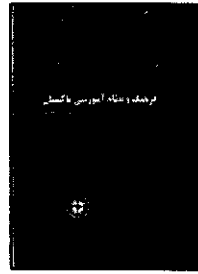
نویسنده و مترجم این اثر نیز هردو زبانی پرکار و مسئول هستند. خانم لیلی مصطفوی کاشانی محقق و کارشناس امور بین‌المللی، فوق لیسانس زبان و ادبیات فرانسه دارد و به زبان انگلیسی نیز چونان زبان مادری مسلط است. ترجمهٔ این اثر با خصوصیتی که ذکر شد از عهدهٔ هرکسی بر نمی‌آمده است. حفظ سبک ادبی نویسنده با همهٔ دشواریهای بخوبی صورت گرفته و مصداق امانت در ترجمه رعایت شده است. ترجمه سلیس و روان است و خواننده احساس نمی‌کند این اثر برگردانی از متنی ثقیل باشد.

کسب سالها تجربه در ترجمه و نگارش کتابهایی چون زندگی در چین اثر آندره واتسون، نامه‌هایی به گینه بیسائو اثر پاتولو فریر، ماندالا اثر پرن س. باک، و الهیات رهایی‌بخش وی را قادر ساخته که بخوبی از عهدهٔ ترجمهٔ این اثر برآید.

مترجم معتقد است این داستان سیاسی هشدار به تمام اربابان در جهان به ویژه سفیدپوستان آفریقای جنوبی است تا در روشها و رفتارهای خویش نسبت به زیردستان و به مالکان اصلی این سرزمین تجدیدنظر به عمل آورند.

زهره میرحسینی

مشاور مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌الملل



فرهنگ و نظام آموزشی پاکستان

نویسنده: کیومرث امیری

ناشر: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی

بین‌الملل

چاپ اول: ۱۳۷۲

۳۴۸ صفحه

مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی در راستای تحقق اهدافی چون شناخت فرهنگهای سایرملل برای ارتباط فرهنگی متقابل اقدام به انتشار کتاب فرهنگ و نظام آموزشی پاکستان کرده است. از آنجا که فرهنگ، تابعی از سیستمهای آموزشی حاکم بر جوامع است، آشنایی با نظامهای آموزشی کشورهای دیگر می‌تواند کمک بزرگی به شناخت بهتر از فرهنگ آنها را موجب گردد. نویسنده کتاب سالهاست که به عنوان کارشناس پاکستان مطالعات گسترده‌ای در اوضاع و احوال این کشور داشته است و سفرهای متعدد وی به این کشور باعث آشنایی عمیق‌تر با مسائل آن مرز و بوم و لمس واقعیتها از نزدیک شده است.

کتاب در ده بخش تنظیم شده است. در بخشهای اولیه، تاکید عمده بر سیر تاریخی آموزش پس از ورود اسلام به شبه قاره و سیاست آموزشی پاکستان پس از استقلال مورد بررسی قرار می‌گیرد. در بخشهای بعدی به سازمان آموزش و پرورش و چگونگی آموزش ابتدایی، متوسطه و آموزش عالی پرداخته شده است. برنامه‌های سوادآموزی بزرگسالان و حوزه‌ها و مدارس دینی نیز در بخشهای انتهایی قرار دارند.

نویسنده معتقد است برای فهم بیشتر وضعیت کنونی فرهنگ و آموزش در پاکستان لازم است سرچشمه‌های اولیه فرهنگ اسلامی و آموزش دینی در دوران حکمرانی مسلمانان که دوران شکوفایی فرهنگ این کشور بوده و با ورود استعمارگران انگلیسی رو به انحطاط گذاشته است، مورد توجه قرار می‌گرفته است. او برخی از تأثیرات منفی را چنین برمی‌شمارد: "ایجاد نظام آموزشی دوگانه.

- در حاشیه نهادن کسانی که تحصیلات "سستی" داشتند.

- ناآگاه ماندن افرادی که در نظام آموزشی جدید تحصیل کرده بودند از ویژگیهای تاریخی، فرهنگی و اجتماعی کشور خویش. - وقوع ازهم گسیختگی در نظام ارزشی، اجتماعی، فرهنگی و زندگانی فردی مردم. - الگو قرار گرفتن جوامع اروپایی برای توسعه آینده کشور بدون توجه به تبعات نامطلوب آن" (صص. ۲۷۲-۲۷۱)

نویسنده پس از بررسیهای مختلف از نظر تاریخی، سیاسی و فرهنگی به این نتیجه می‌رسد که سیستم آموزشی پاکستان علی‌رغم تمام ادعاهای سران آن هنوز دربردهٔ ابهام، بی‌آینده و سردرگم است.

نرخ رشد جمعیت ۳/۲ درصد به اضافهٔ رشد بیسوادی ۷۰٪، وضع نابسامان بهداشتی و عدم آگاهی مردم از مراقبتهای بهداشتی مسائل تغذیه و انواع بیماریها و اختلافات قومی و زبانی و ادعاهای جدائی‌طلبانه که از مشکلات دبرپا و پیچیده این کشور است و نانوائی اقتصادی کشر گسترده و بسیاری مسائل دیگر در این کشور، از عدم توجه جدی به آموزش مردم حکایت دارد. او معتقد است که اصولاً این سیستم آموزشی با نیازها و مقتضیات جامعه پاکستان هماهنگ و هم‌نوا نیست و باید تغییر کند.

کتاب با استناد به کتابها، جزوات و مدارک بسیار و ارائه جداول، منبع خوبی برای آشنایی با موقعیت پاکستان و پاکستانیها می‌باشد. در انتهای کتاب، یادداشتهای هر فصل بطور منظم و متوالی؛ اسامی و تاریخ حکومت رهبران سیاسی پاکستان از ۱۹۴۷ و گزیدهٔ مراجع دربارهٔ پاکستان قرار دارند.

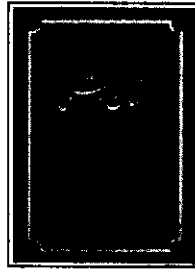
انسان و هستی

نویسنده: دکتر بهرام جمال پور

چاپ اول: ۱۳۷۱

۲۷۰ صفحه، ۳۰۰ تومان

ناشر: مؤسسه نشر هما



همه پیروان بدان معترفند پایه‌ریزی شده است: یکی تقدم وجود بر ماهیت و دیگری اصل آزادی در عالم انسانیت ... (صص ۲۴۲ - ۲۴۱)

کتاب دارای فهرست اعلام و واژه‌نامه فارسی به انگلیسی و بالعکس و فهرست مآخذ و منابع است و در قطع وزیری با جلد مقوایی با کیفیتی خوب چاپ شده است.

تجدد و دین زدایی

از فرهنگ و هنر منورالفکری

از آغاز پیدائی تا پایان عصر قاجار

نویسنده: محمد مددپور

چاپ اول: بهار ۱۳۷۲

۳۷۸ صفحه، ۳۲۰۰ ریال

انتشارات: سالکان

چنانکه نویسنده محترم در مقدمه مینویسد، «این کتاب پیمودن راهی جهت بازاندیشی مجدد تاریخ فرهنگ و هنر معاصر ایران را می‌آزماید بی‌تردید برخی مطالعات پیشین اهل فضل و بیش از همه طرح «غرب‌زدگی» جناب آقای دکتر سیّد احمد فرید در پیمودن راه منشأ اثری نام و تمام بوده است، بطوری که بدون این مقدمات چنین کاری بثمر نرسد.» (ص ۴)

مؤلف محترم در مقام تواضع و در واقع بانظر بصورت کامل یک تحقیق تاریخی خاطر نشان کرده‌اند که «مجال برای مطالعه فصولی از فرهنگ و هنر» پیدا نکرده‌اند. از این جمله است غرب‌زدگی در معماری معاصر یا فصل موسیقی که به اجمال برگذار شده است. کتاب متضمن اطلاعاتی ضروری برای فهم تاریخ معاصر است که در کمتر کتاب تاریخی یافت میشود. اما این اطلاعات ماده تاریخ‌نگاری محض نیست، بلکه مستند بنظری تاریخی است که میتواند مایه تذکر منتقدان باشد.

بحث رابطه خدا و انسان را در فلسفه اگزیستانسیالیسم بسه بخش دینی، غیر دینی و الحادی تقسیم نموده و در بخش دینی میان ایمان دینی، اعتقاد مذهبی و ایمان فلسفی تمایز قائل شده است. (ص ۲۳۹) و در سه صفحه به برشمردن اصول مشترک میان اصحاب این نحله، یعنی اگزیستانسیالیسم یا مذهب اصالت انسان (بشرانگاری) پرداخته است، و در پایان گوید: «... میان اگزیستانسیالیستها نیز تفاوت‌های اساسی مشاهده میشود که بیشتر معطوف بسه حوزه خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. در مورد وجود خدا... اگزیستانسیالیستها بسه گروه اصلی تقسیم می‌شوند. گروه اول چون کیرکگارد (کرکگور) و [پل] تیلیش اصالت را در عالم انسانیت در گرو اعتقاد بخداوند متعال میدانند. گروه دوم چون هیدگر سعی می‌کنند که جهان را بدون وجود باری تعالی توجیه کنند و گروه سوم چون سارتر وجود خالق را نفی می‌کنند و در حلقه (حوزه) فلاسفه ملحد قرار دارند.

در بحث هستی‌شناسی اگزیستانسیالیستها بدو گروه اصلی تقسیم میشوند. گروه اول آنچنان ذهنشان معطوف بمسأله وجود است که بهستی‌شناسی عنایتی ندارند. بطور مثال در فلسفه‌های کرکگور و حتی مارسل یک نظریه جامع درباره هستی مشاهده نمی‌شود. اما گروه دوم، چنانکه در فلسفه هیدگر مشاهده میشود هستی‌شناسی را اصل حقیقت میدانند و درک اصالت وجود انسان را طریقت می‌شمارند... بهر صورت... اگزیستانسیالیسم... بر دو اصل که

«انسان و هستی» اولین و آخرین کتاب مرحوم دکتر بهرام جمال پور است که در سال ۱۳۶۷ در سن پنجاه و سه سالگی دارفانی را وداع گفت. چنانکه از نام کتاب پیداست، مؤلف در این کتاب در باب فیلسوفان اگزیستانسیالیسم بحث پرداخته است. در فصل اول تحت عنوان «مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه غرب» آمده است: «فلسفه در جهان پس از تحولات بسیار متضمن دقایق بیشماری از تاریخ تأملات بشر است که جزء ذاتی فلسفه محسوب می‌شود. انسان در مطالعه فلسفه با تعداد کثیری از فلاسفه و مکتب‌های گوناگون فلسفی روبرو می‌گردد و از آغاز کاملاً هویدا است که هرگونه دقت در مسائل فلسفی نمی‌تواند بدون درک کلی تاریخ فلسفه تحقق یابد. حتی در زمان افلاطون و ارسطو نیز تاریخ فلسفه از فلسفه جدا نبوده است.» (ص ۹) و بدین لحاظ بطور مجمل بچهار دوره فلسفه یعنی فلسفه قدیم، فلسفه قرون وسطی، فلسفه جدید و فلسفه معاصر اشاره کرده است.

عناوین فصول بعدی کتاب بدین قرار است: فصل دوم (ص ۵۸ - ۳۳) هگل و ایدئالیسم، فصل سوم (ص ۷۸ - ۶۱) اصول فلسفه اگزیستانسیالیسم، فصل چهارم (ص ۱۱۳ - ۸۳) کرکگور و ایمان، فصل پنجم (ص ۱۳۳ - ۱۱۷) نیچه و بی‌خدایی، فصل ششم (ص ۱۵۸ - ۱۳۷) تیسیرس و تعالی، فصل هفتم (ص ۱۸۶ - ۱۶۱) هیدگر و هستی [وجود]، فصل هشتم (ص ۲۱۱ - ۱۸۹) سارتر و آزادی، فصل نهم گابریل مارسل و مشارکت و در فصل دهم تحت عنوان نتیجه آمده است: «... در این کتاب