



سیری در ملازمت ناگزیر عقل

□ آن طور که ناشر اطلاع داده است، سیری در سپهر جان هشتمین اثر از مجموعه بیش معنوی است. اما زودتر از ترتیب شماره‌اش منتشر شده است. این کتاب مقولات متعددی را در زمینه چالش میان عقلانیت و معنویت در نزد اندیشمندان غرب بررسی کرده و تعارض ژرف این دو مقوله را باز نموده است. تعارضی که هم در محتوا و موضوع و هم در ساختار و شیوه استدلال و ایضاح به چشم می‌خورد.

□ کتاب با مقاله‌ای از کتاب **گفتار درباره فهم انسان**، اثر جان لاک، شروع می‌شود. او زبانی ساده و دور از پیچیدگیهای فلسفی دارد. مسئله اصلی در این مقاله تفاوت گذاری واضح و مستدل میان دو ساحت عقل و ایمان است. این دو ساحت دارای معیارهای یکسان شناسایی و داورری نیستند. البته نباید تصور کرد که پس به نظر لاک هر آنچه که قابلیت استدلال و اثبات عقلانی نداشته باشد، لزوماً در سپهر تعبد و ایمان قرار می‌گیرد. به نظر او ویژگی ممتاز امور تعبدی، تجربه‌پذیری منحصر به فرد و غیرقابل انتقال حتی از سوی

پیامبران است و ویژگی دیگر آن اثبات ناپذیری‌اش. امور وحیانی و تعبدی اثبات ناپذیرند، اما از لحاظ وقوع ممکن اند. البته لاک نه باورهای معنایی را در حد تداعی صور ابتدایی ذهن بشر می‌کاهد و نه تجربه‌های وحیانی را در حد پاسخهای نیندیشیده انسان پیشامدرن به مسائل مابعدالطبیعی نازل می‌کند. اهمیت این تفکیک از آن روست که نمی‌گذارد ستایش از ایمان و تعبد در تضاد با عقل، تبدیل به «یاوه‌گویی‌هایی شود که تقریباً همه ادیانی که عالم بشری را زیر نفوذ خود دارند و تکه تکه کرده‌اند، آکنده از آنهایند.» (ص ۱۷)

□ مقاله دوم با عنوان «انفسی بودن حقیقت است» از کتاب **تعلیقه غیر علمی نهایی** به قلم سون کرکگور انتخاب شده است. او هم به تمایز ساحت عقل و ایمان کردن می‌نهد، با این تفاوت که برخلاف جان لاک، عقل را به زیرسایه شک و تردید می‌برد و ایمان را به عنوان عالی‌ترین فضیلتی که انسان می‌تواند بدان نایل شود برمی‌شمارد. ایمان مورد نظر کرکگور با ایمان مؤمنان ظاهراندیش به کلی متفاوت است. او با استفاده از براهین فلسفی و منطقی در اثبات برتری ایمان



● سیری در سپهر جان

مستشرق علی اکبری

● نگاه معاصر، چاپ اول، تهران ۱۳۸۱



الهیون برای دست و پا کردن ادله تاریخی و نظری و فرهنگی برای اثبات برتری و حقانیت متون مقدس هرگز دل خود این تلاشگران را هم ذره‌ای به حقیقت نزدیک‌تر نکرده است تا چه رسد به دیگران. به نظر کرکگور حقیقت یکسره در انفسی بودن و بی‌یقینی مطلق نسبت به امور آفاقی نهفته است. او حقیقت را در مسیحیت می‌داند اما نه آن مسیحیت تاریخی و نه آن مسیحیتی که در ادله متکلمان و فلاسفه مسیحی اثبات می‌شود. به نظر او این مسیحیت (حقیقت) در نسبتی است که فرد با آن برقرار می‌کند. پس حقیقت یک امر فی‌نفسه مجرد و بالذات نیست. کرکگور گناه را در برابر حقیقت می‌گذارد نه «خطا» را به اصطلاح فلاسفه. اگر حقیقت عبارت است از برقراری رابطه با جهان معنا و آگاهی از آن، پس گناه یعنی قطع این رابطه و غفلت از آن. کرکگور «گناه نخستین» را تداعی همین معنا می‌داند. با این گناه نخستین، فرد جدا مانده از جان معنا، می‌افتد در این دنیای بریده از معنا و در نتیجه فاقد هستی می‌شود. این انسان معلق در صورتی هستی‌مند می‌شود که با تلاشی تناقض‌آمیز هم بر وضعیت تعلیق خودش وقوف

نمی‌کوشد. به نظر او اثبات فارغ‌دلانه حقیقت انفسی هیچ اثری بر روح و روان انسان ندارد. جان او را بر نمی‌آشوبد و شورمندی حاصل از بی‌یقینی آفاقی را در وجودش شعله‌ور نمی‌کند. به نظر او اگر امر دینی همچون امر عقلانی و آفاقی قابل اثبات باشد، دیگر نمی‌تواند انسان را به تصمیمهای غیرعقلانی و خطرآفرین بکشاند و دغدغه وجودی به او ببخشد. در واقع تلاش بی‌وقفه فلاسفه دینی و

یابد و هم نسبت به همه دلایل و براهینی که در شک بورزد.

شک و بی‌یقینی نسبت به آنچه که هست است و اوج هستی‌مندی در اوج بی‌یقینی عقلانیت کرکگور بارد سه دلیلی که خداوندیشان عقل‌یاور اثبات مقولات دینی هستند، ثابت می‌کند که تاکنون نتوانسته است ایمان را در دلی بشکود استدلال مبتنی بر معرفت تاریخی است. معرفت تاریخی، تقریب و تخمین است.

می‌کند و ژرف‌ترین رابطه را با حقیقت دوم آفاقی پنداشتن امر دینی است. امر ایزدکیو می‌شود، یعنی دچار ضعف معرفت و برای اثبات خود نیاز به توجیه و توضیح است. استدلال سوم بازمی‌گردد به ثابت حقیقت از هیچ حالت معین و ثابتی بر انسانی، در تحقق این رابطه نقش فاعل همچون شناسنده در ایجاد رابطه سهم و به اندازه همه آدمیان متفاوت خواهد بود. با یک بی‌یقینی محض آفاقی است بی‌پایان می‌انجامد. تحمل این دل‌نگساز بر نمی‌آید. از این رو، بیشتریان دل به اثبات گرایان خوش می‌کنند.

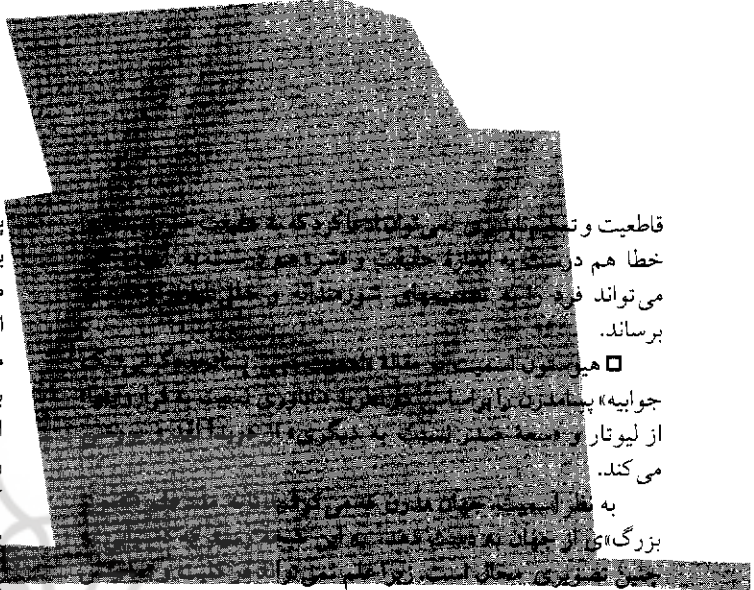
□ مقاله سوم با عنوان «ادله کرکگور» از رابرت مری هیوآدامز است. کرکگور علیه استدلالیون مطرح می‌کند. آدامز ردیه کرکگور بر معرفت تاریخی احتمال خطا در امر تاریخی و شناسایی استدلال آفاقی نمی‌تواند از این ضرورت

پاسخ آدامز به کرکگور این است که اگر نیز ناپذیر است. در واقع کسب قطعیت مطلق در کلیه امور انسانی محال است و احتمال خطا سایه‌اش بر همه چیز افتاده است. حال یا باید با به حساب آوردن این احتمال هرچقدر هم ناچیز از یک ضرر و خطای بزرگ‌تر پیشگیری کند و یا آن احتمال به قدری ضعیف است که چشم‌پوشی از آن ایجاد نگرانی نمی‌کند. پس صرف محتمل بودن خطا موجب تزلزل اساسی استدلال آفاقی و تاریخی نمی‌شود. ایراد دیگر کگور بر استدلال آفاقی این بود که چنین استدلالی فرد را به مرحله التزام عمل و تصمیم شورمندانه نمی‌رساند، برعکس دائم این تصمیم را به تعویق می‌اندازد. آدامز در نقد ردیه کگور می‌گوید، التزام عملی کرکگور به معنای قطعیت محض عمل دینی در هر

شرایط و موقعیتی است.

در نتیجه هرگز از تعبیر و تفاسیر و اندیشه‌های تازه متأثر نخواهد شد. یعنی عمل دینی به جای فروتنی و اصلاح‌پذیری و تعلیم‌پذیری تبدیل به سرسپردگی بی‌قید و شرط به یک عقیده خواهد شد. هر عقیده‌ای که باشد. برای کرکگور این عقیده مسیحیت است. برای غیر او کیست یا چیست؟ باتوجه به دلایل کرکگور و تحلیل آدامز از آنها می‌توان نتیجه گرفت که عقیده یا حقیقتی که برای کرکگور عبارت است از ایمانی که از یک رابطه دوسویه میان فرد و مسیحیت ایجاد می‌شود، برای غیر او می‌تواند عقیده‌ای باشد مبتنی بر شر مطلق. اما به همان اندازه شورمندانه و قاطع و تسلیم‌ناپذیر. ایراد اصلی آدامز هم به کرکگور در همین جاست که صرفاً با تکیه بر شورمندی و

مطالعات فلسفی
مجموعه انسانی



فطاعت و تقوی و توبه و استغفار و غیره را در پی می‌آورد. در این راستا، خطا هم در صورتی که به اصلاح منتهی شود، عیب نیست. خطا می‌تواند فرد را به سوی خیر و صلاح سوق دهد. خطا را باید برساند.

□ همین‌طور اسمیت در مقاله «پسامدرن» در مجله «پسامدرن» از لیوتار و اسمیت چنین می‌نویسد: «لیوتار و اسمیت به بزرگی می‌کنند. به نظر اسمیت، جهان مدرن از بزرگی است. بزرگی»

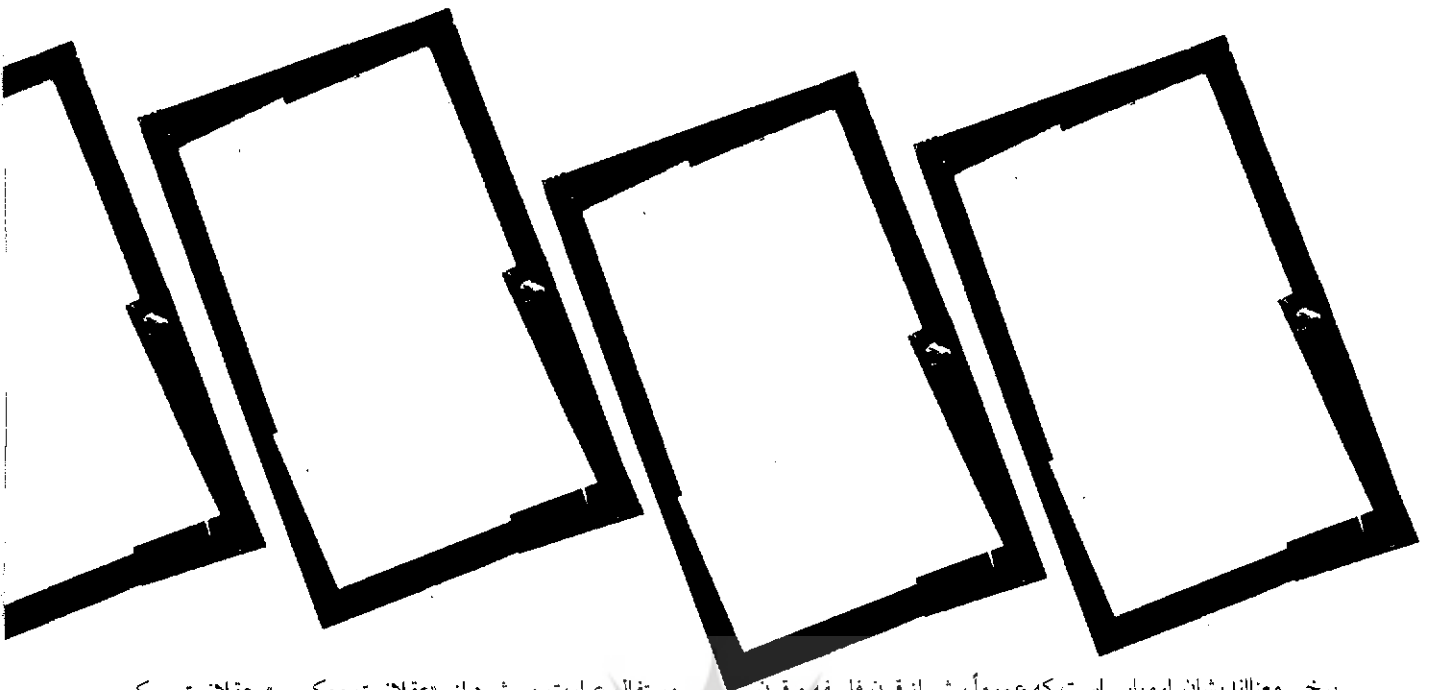
جهان را به تصویر بکشد بلکه فقط نیمی از آن را به نمایش می‌گذارد و هیچ خبری از نیم دیگر جهان یعنی ارزشها و هنجارها و معناها و غایتها و موجودات برتر از ما... ندارد. همین بی‌خبری یا آگاهی ناتمام، مقدمه‌ای شد تا پسامدرن‌ها (و به تعبیر مترجم کتاب پساتجددگرایان) با قطع امید از کلیت و تمامیت علم، به طور کلی هر اندیشه و تفکر فراگیری را اعم از جهان‌بینیهای علمی و فلسفی و سیاسی و اجتماعی، به طور کلی، انکار نمایند.

اسمیت گوهر اصلی تفکر پسامدرن را همین نابوری نسبت به فراروایتها می‌داند. در واقع پسامدرن از زبان لیوتار اعتراف می‌کند که نه الگوی مطلق انگار نیوتونی و نه الگوی نسبیست مدار کوانتومی، هیچ کدام اعتبار مطلق ندارد و اصلاً نمی‌توان به الگویی کامل و مطلق دست یافت. باتوجه به اینکه خود تفکر پسامدرن هم هیچ الگویی به دست نمی‌دهد، فرجام نظریه لیوتار - یعنی همان پساتجدد - به نظر اسمیت بی‌الگویی و فقدان الگوست. ویژگی دیگری که اسمیت برای این نحوه تفکر نقادی پسامدرن بر می‌شمارد علاوه بر فقدان الگو، پیچیدگی زبانی است. به نظر او، این گروه از متفکران و فلاسفه چندان در پذیرش نسبیست به راه مبالغه می‌روند و چندان آراء را در دل هم می‌آمیزند که از شدت پیچیدگی و تودرتویی معانی نمی‌توان از خلال آن عبارتها، معنایی مشخص و یکتا را استنباط کرد. این مبالغه چندان است که حتی گریبان خود اسمیت را هم رها نمی‌کند، آنجا که در قالب یک پرسش تأکید می‌ورزد که: «این نثر اگر به کار استنار نظریه‌ای سد ثغور نشده نمی‌آید، آیا به کار پر از لاف و گراف ساختن این نظریه می‌آید؟» مفهوم کنایی این پرسش مستقیماً طعنه‌ای است به پیچیدگی زبانی پسامدرن‌ها.

□ بعد از مقاله اسمیت، ملکیان مقاله‌های کوتاه و بلند دیگری را گزینش کرده که با عنوان کتاب یعنی **سیری در سپهر جان** همخوانی معنایی بیشتری دارد. این مقاله‌ها عمدتاً در عرصه معنا هستند نه عقلانیت.

«پیام ادیان: نقب زدن به عالم معنا» مقاله‌ای است از رابرت ام. می. که با مقایسه‌ای میان ادیان شرق و غرب و مکاتب روان‌شناختی،

پیام مشترک ادیان الهی و بشری را باز می‌خواند. همان پیامی که در بی‌عملی لائوتزو، در جنگ مقدس محمد پیامبر، در آزادی بخشی موسی و نجات بخشی عیسی مسیح و در انزوای بودا، یک معنا را به انسانهای دوران مختلف القا می‌کند؛ همه این آموزگاران بزرگ با محتوای پیام مشترک خود کوشیده‌اند تا انسان تبعیدی را در راه بازگشت به وطن رهنمون شوند. این پیام باروان ناخودآگاه انسان ارتباط می‌گیرد. پس همان معنایی را هم که یونگ و آدلر و فروید از راههای گوناگون در جست‌وجویش بودند، شامل می‌شود. حتی کهن الگوهای سرزمین افسانه‌ها نیز - مانند کهن الگوی عدالت ساحر و بدکار، غمناک و غمناک، فرزند نیکو و فرزند بد - را با تعریف



وستفال عبارت می‌شود از «عقلانیت معکوس». عقلانیت معکوس یعنی اینکه در سیر تاریخ تفکر و خرد، همواره توان عقل بشری برای دور ماندن از گناه با میل او به گناه نسبت معکوس داشته است. یعنی هر جا که تفکر عقلانی برخلاف منافع شخصی و فردی انسان بوده است، حرف اول را خواسته‌های گناه‌آلود و غیرعقلانی زده و خرد مدام پا پس کشیده است. وستفال در طی طریقی که در تاریخ فلسفه دارد به این نتیجه می‌رسد که: «تاریخ فلسفه معدنی است سرشار از مواد خام لازم برای فهم عمیق مضمون فکر پولسی.» (ص ۱۷۶)

در مجموع مقالاتی که در این کتاب گردآوری شده‌اند در دو حیطه عقلانی و انفسی قابل تقسیم‌اند. آثاری که از هاکسلی، رنه گنون، فریتیوف شووان و رابرت ام. می، انتخاب شده، یکسره خواننده را به سرزمین جان می‌کشاند و آسوده از درگیریهای نظری به آرامش درون می‌بردش. سفرهای از مانده‌های معنوی برایش می‌چیند و او را به سیری و گرمای لذت‌بخشی می‌رساند. لذتی که آن آشوب و اغتشاش ذهنی را که در قسمت پیشینه کتاب گرفتارش شده بود، از یادش می‌برد. این لذت که از مطالعه بخش کمیته کتاب به دست می‌آید همان است که در طول کتاب مدام زیر تازیانه نقد و انکار می‌رود و تا حد فروپاشی آسیب می‌بیند. از این رو، خواننده که این آسیبها را از سر می‌گذراند مشتاقانه خود را در مقاله‌های کوتاه اما سرشار از معنا و لذت رها می‌سازد و می‌گذارد که معانی و عبارتهای گزیده شده هر کار می‌خواهند با روح و روان او بکنند. او فقط لذت این رهایی را می‌چشد، اما خیلی زود این لذت تمام می‌شود. چون حتی به اوج ادراک گناه و حقیقت هم که برسد ناگاه از آن اوج معنا به میان اثبات و انکارهای معرفت‌شناسانه فرومی‌افتد و آن مستی لذت از جانش بیرون می‌رود. همه تقصیر البته فقط به گردن نویسندگان مقالات نیست. مؤلف و مترجم این مقاله هم بی‌تقصیر نیست، چون او با رویکردی بیشتر معرفت‌شناسانه دست به گزینش مقالات زده است. ملکیان گرچه عنوان **سیری در سپهر جان** را برای کتاب برمی‌گزیند و ناشر اگرچه در پشت جلد، وجه جامع همه مقالات را دعوت به فرازوی به سوی عالم بالا می‌داند، اما به نظر نگارنده، تصویر کلی این کتاب نه آن است که از سوی مؤلف در عنوان گنجانده شده و نه آنکه توسط ناشر در پشت جلد، این کتاب بیشتر سیری نقادانه و کاوشگرانه در سپهر جان از منظرهای گوناگون

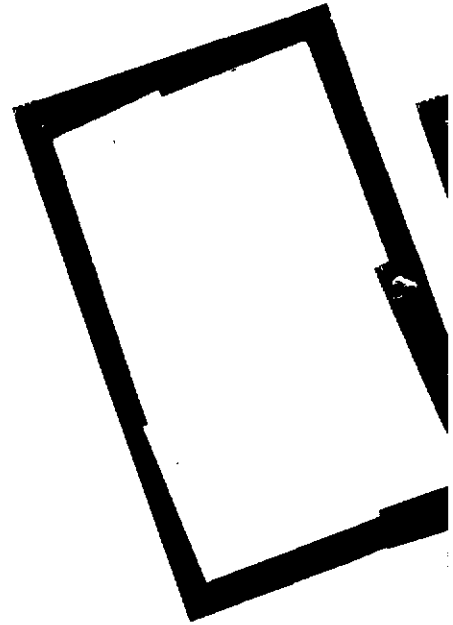
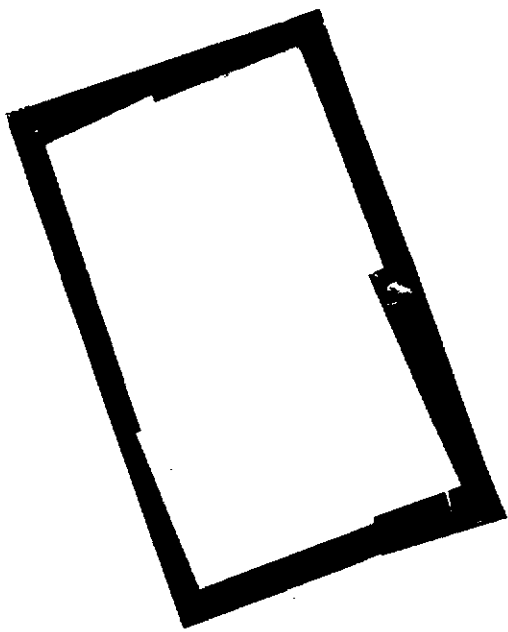
برخی معناندیشان اروپایی است که عموماً پیش از قرن فلسفه و قرن ایدئولوژی می‌زیسته‌اند.

در مقاله سوم، هاکسلی بت‌پرستی را در اشکال قدیم و جدیدش - بیشتر در عرصه معنا و اخلاق - برمی‌رسد. به نظر او می‌خوارگی و روسپیگری اشکال ابتدایی بت‌پرستی است که تا هنوز تحمل می‌شوند، اما تصویب نمی‌شوند و به لحاظ ارزشی، در دون پایه‌ترین مرتبه قرار دارند. اشکال جدید بت‌پرستی اما به اعلا درجه ارزشها دست یافته‌اند.

بت‌پرستی فناورانه و بت‌پرستی سیاسی، دو شکل جدید بت‌پرستی‌اند. اولی به پرستش آلات و ابزار می‌انجامد و دومی به پرستش سازمانهای اجتماعی و اقتصادی. این دو معمولاً به هم آمیخته‌اند. تعصب هم شکل دیگری از بت‌پرستی جدید است. به نظر هاکسلی ریشه مشترک همه این بت‌پرستیهای جدید عجب است که هرگز نمی‌گذارد انسان به روشنی و رهایی دست یابد.

□ بعد از این گذر موقت در **سپهر جان**، مترجم بار دیگر خواننده را به ساحت عقل می‌برد و پای سخنان معرفت‌شناسانه مرالدوستفال می‌نشانند. او می‌گوید: «پولس قدیس را به جد بگیریم». منظورش این است که «گناه» را به عنوان مقوله‌ای معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار دهیم. (ص ۱۶۱) او متأثر از سنت آگوستین، گناه را به «عجب» تعریف می‌کند. منظورش از عجب، سهمی بیش از حق خود از وجود برداشتن است. پس گناه یعنی غضب و تملک ناحق بخشی از وجود که متعلق به «من» نیست.

این تعریف که ظاهراً بیشتر وجودشناسانه به نظر می‌رسد چه سختی یا مقوله معرفت‌شناختی دارد؟ مرالدوستفال این سختی را پیدا می‌کند و توضیح می‌دهد. در ابتدا به تأسی از کانت حدود معرفت بشری و منشأ باورها و عقاید آدمیان را معلوم می‌سازد و سپس با تکیه بر همین توضیحات این ادعای پولس رسول را که «همه گناه کرده‌اند و از جلال خدا قاصرند» (ص ۱۶۶) مورد تأمل معرفت‌شناسانه قرار می‌دهد. بحث را با گزیده‌هایی از کارل بارت در مورد همین سخن پولس رسول آغاز می‌کند و سپس نمونه‌های معرفت‌شناسانه فلاسفه و الهیون را درباره مقوله گناه می‌آورد. برای مثال گناه و انحراف عقلانیت را از نظر آگوستین، کالون، هابز، کانت، فیخته و... مطرح می‌کند. برآیند همه این تعاریف در ذهن و نظر



می‌گرفتند یقیناً به نقاط ضعف و سست بنیادی اندیشه و جهان بینی و اصول بنیادگرایانه خود نیز پی می‌بردند. از این حیث مقاله‌های این کتاب، افقهای تازه‌ای می‌گشاید به روی این دو گروه و فرصت خوبی در اختیار کسانی قرار می‌دهد که یا به غفلت و یا به عمد میان اصول سست بنیاد خود با آراء پساتجدد همخوانی ایجاد کرده‌اند تا از این رهگذر توشه‌ای برای دوام و بقای خود بجویند. این کتاب می‌تواند فراخوان عامی باشد برای چشم‌گشودن بر این غفلت و دیدن بی‌تعصب تفاوتها و تمایزها و تلاش برای رسیدن به محاق اندیشه‌های نو. از این حیث تلاش مصطفی ملکیان تلاشی مشکور است، چون هم زمینه‌ای فراهم آورده است برای اصلاح کژخوانیها و هم کوشیده است تا با گزینش خاصش از آراء پسامدرن، میانه عقلانیت و معنویت صلح و آشتی برقرار کند بی‌آنکه از حق و حقوق هریک از این دو چشم‌پوشد.

آخرین نکته در مورد کتاب، اگرچه حاشیه‌ای است و کاری به متن ندارد، اما اهمیت خاصی دارد. این نکته بازمی‌گردد به نحوه رسم الخط و نگارش کلمات. نحوه‌ای که ظاهراً هم مورد تأیید مؤلف است و هم ناشر. چون در کتاب راهی به رهایی نیز عیناً به چشم می‌خورد. این نحوه رسم الخط آشکارا عکس‌العمل شدید و افراطی به رسم الخطی است که در این یکی دو دهه به شدت مبتنی بر تجزیه و تلاشی کلمات تحت عنوان جدانویسی اعمال شده است. این هر دو رسم الخط، از لحاظ افراط و تفریط کاملاً عکس‌العمل هم‌اند و به همین دلیل هم هر دو تا حدود زیادی متحمل اشکال صوری و خوانشی هستند. یکی در نهایت تلاشی کلمه، معنای آشنا و زود فهم را از کلمات باز می‌گیرد و مثلاً «دانشگاه» یا بهروز مألوف ذهن و چشم را در صورتهای نامألوف «دانش» «گاه» و «به» «روز» از معنا می‌اندازند و خواننده را دچار دردسر و آشفتگی می‌سازند. در این نحوه سرهم‌نویسی نیز کلمات ترکیبی ناخوش صورت و ناخوش خوان پیدا می‌کنند. در اینجا نیز خواننده در فهم صورت و معنای کلمه دچار مشکل می‌شود که برای نمونه چندین ترکیب ناخوش خوان ذکر می‌شود:

بیپایان (ص ۲۲۱)، بپرسی (ص ۱۵۷)، وحدتجویانه (ص ۱۶۵)، ساختشکنی (ص ۹۲)، اثباتشده (ص ۸۴)، فارغدلانه (ص ۲۱)، نظامساز (ص ۲۰) و....

تجدد و پساتجدد است.

مؤید این دعوی، بخشهایی از کتاب است که اگرچه یکسر در سپهر جان است، اما بیش از آنکه حاصل خرد و اندیشه پسامدرنیته باشد، متعلق به دوران پسامدرن و حداکثر، دوران مدرنیته است. منظور این نیست که معناندیشی و سیر در سپهرجان در دوره‌ای خاص متوقف می‌شود، منظور این است که بعضی اندیشه‌ها در مواجهه دیالکتیکی طلوع و افولشان در دوره‌ای خاص، همه نیرو و توانمندی‌شان را از دست می‌دهند و جوهره اصلی آنها در صورتی می‌تواند در مواجهه جدید مقاومت ورزد و پایدار بماند که از پشتوانه اندیشگی، زبان و ادراک نوین برخوردار باشد.

به زبان ساده باید گفت، همان طور که عقلانیت در مواجهه با ادله معنویت به همان شیوه‌های پیشین استناد نمی‌کند، بلکه دائم شیوه‌هایش دگرگون و متناسب با زمان و فهم امروز انسان می‌شود، معنویت نیز در مواجهه با عقلانیت و برای نجات روح و روان انسان امروز، باید شیوه‌های نوین و کاملاً روزآمدی را به کار گیرد تا از کمبودها و کژیهای شیوه‌های کهن و پیش گفته عاری باشد. اما در این مجموعه مقالات ما بیشتر شاهد تکیه بر آن دسته از ایده‌های معنایویانه هستیم که نه فقط بیشتر سنتی‌اند بلکه سنت‌گرا هم هستند. با توجه به همان تفاوتی که در کتاب راهی به رهایی، مصطفی ملکیان میان این دو اصطلاح قایل می‌شود.

نکته دیگری که می‌توان در مورد مقاله‌های این کتاب مورد توجه قرار داد، نگاه نقادانه و تفسیرورزانه آنها به مهم‌ترین آراء پسامدرن است. در واقع بازخوانی نقادانه نظریه «ساختارشنکی دریدا» و «عدم امکان فراروایتها» لیوتار، و جوهی را در این دو نظریه مورد توجه قرار می‌دهد که از نگاه ایجابی‌نگرها دور مانده است. این ایجابی‌نگرها دو گروه‌اند، یا نسبی‌اندیشانی هستند که به هیچ ایده مطلق باور ندارند و هیچ طرحی را تمام نمی‌دانند و یا مطلق‌گرایان بنیادگرایی هستند که با تمسک به برخی از پی‌آمدهای این نظریه در صدد توجیه محافظه‌کارهای سیاسی و اعتقادی خود بوده‌اند. به همین سبب از تازه‌ترین اندیشه‌های انسان مدرن به نفع اصول و باورهای سنتی خود بهره گرفته‌اند.

این دو گروه اگر جنبه‌های منفی و سلبی این نظریه را به دیده