

آسیب‌شناسی ریزش دانشجو در رشته زبان و ادبیات عربی

(تمایز در افق زیست‌جهان)

عبدالله رسول‌نژاد*

حسام‌الدین خاکپور**

چکیده

آسیب‌شناسی رشته‌های آموزشی از رسالت‌های تربیت‌یافتگان در هر سیستم آموزشی است و این مهم جز با نگرشی انتقادی و بر مبنای فاصله‌گیری نقادانه از آن نظام دانایی محقق نمی‌شود. در این میان، رشته زبان و ادبیات عربی نیز از این قاعده مستثنا نیست و آسیب‌ها و ضعف‌های ساختار آموزشی آن موجب بی‌علاقگی و ریزش کمی و کیفی دانشجویان و تاحدودی استادان شده است. محور اصلی این نوشتار مفهوم «زیست‌جهان» از ادموند هوسرل، پایه‌گذار روش پدیدارشناسی، است. زیست‌جهان زندگی واقعی مشترک سوژه‌های انسانی است که بایستی بر مبنای آن دانش انسانی صورت‌بندی شود و انگاره «زیست - دانش» مبنای قرار گیرد. جستار زیر می‌کوشد تا باتکیه بر مفهوم «زیست‌جهان» به تحلیل و توصیف این مسئله پردازد که آسیب ریزش دانشجویان در رشته زبان و ادبیات عربی ناشی از تمایز در افق زیست‌جهانی است. یعنی آگاهی، درک، و دریافت تحصیل‌کنندگان در این رشته با آگاهی و درک و دریافت زیست‌جهان معاصر و جوه تمایز و افتراق بنیادین دارد و از این‌روست که با آن نوع دانش، امکان ادراک، تعامل، و هم‌ذات‌پنداری با جهان واقع زندگی برای آنان مفقود می‌شود. از نتایج این نوشتار تبیین تمایزات اساسی میان زیست‌جهان حاکم بر رشته زبان و ادب عربی و زیست‌جهانی است

* عضو هیئت علمی دانشگاه کردستان (نویسنده مسئول)، abosami1387@yahoo.com

** دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، h.khak1366@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۸

که در آن زندگی می‌کنیم تا بدین وسیله آسیبی که در بنیاد آگاهی ریشه دارد، فهم شود و در حل آن اقدامات و اصلاحاتی انجام گیرد. ازجمله این اصلاحات گشودن افقی در راستای بینارشته‌ای شدن آموزش در این رشته است که مطالعات امروزی بسیار بر آن تأکید می‌نهد.

کلیدواژه‌ها: ریزش دانشجو، رشته عربی، زیست‌جهان، تمایز افق‌ها.

۱. مقدمه

یکی از ویژگی‌های بنیادین علوم انسانی این است که به سوژه‌های انسانی خاصیت بازاندیشی و تفکر انتقادی می‌دهد. تفکر انتقادی ابزاری است که با آن به پرسش‌گری و اندیشه در وضعیت حاکم نامطلوب پرداخته می‌شود و برای تبدیل آن به وضعیت ناموجود مطلوب به چاره‌اندیشی و نظریه‌پردازی می‌پردازد. سپس، با عطف نظر به تمامی جوانب مسئله و با داوری هدف‌مند و خودتنظیم‌گر در ارائه راه‌حل عملی برای رسیدن به وضعیت مطلوب کوشش می‌کند (قاضی مرادی ۱۳۹۳: ۳۵-۳۹). آسیب‌شناسی نیز از مفاهیمی است که در همین چهارچوب و با فاصله‌گیری انتقادی از وضعیت حاکم و واکاوی دقیق تمامی جوانب مدنظر زمینه را برای خروج از آسیب‌ها، محدودیت‌ها، چالش‌ها، و بحران‌ها فراهم می‌آورد. در این نوشتار، وضعیت کنونی رشته زبان و ادبیات عربی نقد و آسیب‌شناسی می‌شود و در آن با نگاهی برون‌رشته‌ای و باتکیه بر دستاوردهای نظری - فلسفی فیلسوفی به نام ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸م) به نقادی رکودی پرداخته می‌شود که زبان عربی با آن پیشینه تمدنی در دانشگاه‌های ایران با آن مواجه است. پدیدارشناسی در ابتدا به مثابه یک دستگاه فلسفی و سپس به مثابه یک روش تحقیق دستاوردهای بسیاری را در اختیار متخصصان علوم انسانی قرار داده است (محمدپور ۱۳۹۲: ۲۶۱). از آن‌جا که منطق تبیین پدیدارشناختی است، هم‌چنان‌که در بخش مبانی نظری بدان پرداخته می‌شود، به تجربه‌های زیسته (lived experiences) کسانی که با رشته زبان و ادبیات عربی سروکار دارند، به ویژه تجربه‌های زیسته نگارندگان این سطور، اتکای ویژه‌ای دارد و درک و دریافت آنان از رکود این رشته و به تبع آن ریزش دانشجویان و مشتاقان به آن مبانی نظری این نوشتار را فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، خود متصدیان و استادان رشته عربی نیز این آسیب را بسیار جدی قلمداد می‌کنند و بر این امر واقف‌اند که دانشجویان افت کمی و کیفی بسیاری داشته‌اند و در این زمینه همایش‌ها و سمینارهای فراوانی برگزار شده و بدین شکل آسیب آن مورد تأیید همگان است.

مفروض این نوشتار مسئله بسیار اساسی تفاوت افق زیست‌جهان (Life-World) زبان و ادبیات عربی با زیست‌جهان کنونی است که تحصیل‌کنندگان این رشته در آن می‌زیند. به عبارت دیگر، درک و دریافتی که تحصیل‌گران رشته زبان و ادبیات عربی و افق زیستی که این رشته برای آن‌ها ترسیم می‌کند با افق زیست‌جهان فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی زمانه کنونی ما تمایزهای بسیار اساسی دارد و این تمایز باعث شده که دانشجویان، استادان، و تحصیل‌کنندگان در نظام دانایی زبان عربی توانایی درک و هم‌افقی با زیست‌جهان معاصر را نداشته باشند و بدین ترتیب زمینه برای ریزش‌های کمی و کیفی و بی‌علاقگی به زبان عربی فراهم می‌شود.

بنابراین، می‌توان سؤال مدنظر را، که درصدد پاسخ‌گویی بدان هستیم، این‌گونه مطرح کرد: آیا سپهر زیست‌جهانی که رشته زبان و ادبیات عربی برای تربیت‌یافتگان در این رشته فراهم می‌آورد با سپهر زیست‌جهان کنونی و برساخت‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، و... آن هم‌خوانی دارد؟ نوشتار زیر می‌کوشد با تأکیدنهادن بر تمایز زیست‌جهان سنتی که رشته زبان ادبیات عربی در آن سیر می‌کند و زیست‌جهان مدرنی که تربیت‌یافتگان این رشته به‌ناچار در آن زندگی می‌کنند، به این پرسش پاسخ دهد و آسیب‌ریزش دانشجو را در این چهارچوب نظری تبیین کند. نکته دیگری که تمهید لازم را برای ورود به موضوع فراهم می‌آورد، متکی بر تجربه‌های زیسته حداقل یک دهه اخیر است. توضیح این‌که، روی آوردن شدید دانشجویان در انتخاب موضوعات پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها تأکیدی بر مدعای نگارندگان در تمایز بین زیست‌جهان‌های اشاره‌شده است. اغلب دانشجویان موضوعاتی را با روش‌های مدرن مانند تحلیل گفتمان، نشانه‌شناسی، و روش‌های تحلیل رمان انتخاب می‌کنند که اساساً در واحدهای نظری آن رشته نیست. به عبارت دیگر، آنان هیچ‌گونه آشنایی ذهنی در مقاطع مختلف تحصیلی خود با این روش‌ها و مناهج ندارند، اما در انتخاب موضوع به این روش‌ها بسیار روی خوش نشان می‌دهند و از انتخاب موضوعات قدیم روی‌گردان‌اند. برای مثال، در برنامه آموزشی این رشته کم‌ترین واحد را نقد ادبی جدید با روش‌های فرمالیسم و ساختارگرایی و پس‌اساخت‌گرایی به خود اختصاص داده، اما به شکل چشم‌گیری دانشجویان و استادان به آن اقبال دارند. علت در ادراکی است که این روش‌ها، به غلط یا درست، به دانشجو می‌دهد که به وسیله آن قرابت بیش‌تری با اکتونیت خود پیدا می‌کند. منظور از ریزش در این نوشتار، هم به لحاظ کمی است که مانند گذشته تعداد علاقه‌مندان به این رشته فراوان نیست و به‌ویژه در مقطع کارشناسی

عده زیادی تغییر رشته یا انصراف می‌دهند یا فقط برای دریافت مدرکی حضور فیزیکی دارند و هم به لحاظ کیفی است که کیفیت علمی دانشجویان در مقایسه با گذشته به شدت تنزل یافته است.

۲. پیشینه تحقیق

نگارندگان با تتبع فراوان در باب موضوع آسیب‌شناسی رشته زبان و ادبیات عربی، نوشتاری را نیافتند که از دیدگاه موردنظر در این مقاله بدان پرداخته باشد، اما مقالاتی مرتبط با موضوع نوشته شده که در ادامه، با تحلیل این مقالات، وجه تمایز این نوشتار با آن‌ها بیان می‌شود:

۱. در همایشی با عنوان «کارآفرینی و تجاری‌سازی در رشته زبان و ادبیات عربی» (اسفند ۱۳۹۳) چند مقاله به موضوع آسیب‌شناسی زبان و ادبیات عربی پرداخته‌اند؛ از جمله «آسیب‌شناسی سرفصل رشته زبان و ادبیات عربی براساس شاخص‌های تجاری‌سازی و کارآفرینی» (نجم‌ایرانی زبان و ادبیات عربی ۱۳۹۴: ۱۷۱-۱۸۹). هم‌چنین «بررسی علل ناکارآمدی آموزش زبان عربی، سرفصل دروس رشته، و چالش‌های ورود به بازار کار» و «آسیب‌شناسی روش‌های جاری آموزش زبان عربی بر اشتغال و کارآفرینی» و چند مقاله دیگر که تقریباً همه بر یک محور می‌چرخند. نقطه اشتراک این مقالات، هم‌چنان‌که از عنوان همایش پیداست، نگاه به زبان عربی برای تجاری‌سازی و درآمدزایی است. این نوع نگاه، که در چند سال اخیر حاکم شده است، در کلان روایت «دانش، ثروت» می‌گنجد. نگاهی که در آن به شکلی اقتصادبنیاد پول را در مرکز امور قرار می‌دهد و تمام فرهنگ و ادبیات و علوم دیگر را در خدمت به آن به کار می‌گیرد. آسیبی که از این نوع اندیشه برمی‌خیزد، درافتادن در ورطه تقلیل‌گرایی (reductionism) است؛ تقلیل تمامی امور به ثروت. نقد بسیار مهم بر این نوع نگرش این نکته است که دغدغه علوم انسانی ثروت و اقتصاد نیست. دغدغه علوم انسانی «آگاهی برای رهایی» است. فلسفه و ادبیات به منزله ارکان اساسی علوم انسانی چه ربط و نسبتی با تجاری‌سازی، تولید ثروت، و اشتغال‌زایی دارند! نگارندگان این نکته را که متصدیان امر رشته زبان و ادبیات عربی متوجه بایسته‌ها و الزامات دنیای معاصر شده‌اند، به فال نیک می‌گیرند، اما اقتصاد، تجارت، و اشتغال یکی از مؤلفه‌های دنیای کنونی است، نه تمامی مؤلفه‌ها. از سوی دیگر، مسئله اقتصاد نیز ناشی از تغییر در بافت فکری — فلسفی و در یک کلام تغییر در آگاهی است که این چنین مسئله اقتصاد را متورم کرده است.

مسئله آگاهی است، نه اقتصاد و تولید فناورانه (Berger ۱۹۷۴: ۴۰). بنابراین، بنیان‌های دنیای کنونی و الزامات فکری آن شیوه زیستی را پدید آورده است که قابلیت‌های زبان و ادبیات عربی در شکل کنونی‌اش با این زیست‌جهان هم‌خوانی ندارد و این نکته‌ای است که در همه این مقالات مغفول مانده است؛

۲. هم‌چنین خلیل پروینی در ضمن مصاحبه‌ای باعنوان «آسیب‌شناسی زبان و ادبیات عربی در ایران» (دوفصل‌نامه زبان و ادبیات عربی ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۱۷) به جوانی از مسئله اشاره کرده است. از آن جمله تأکید ایشان بر کاربردی‌کردن این رشته در زمانه کنونی و نیازهای عصر جدید است. از نظر وی، بایستی از انگاره زبان عربی و فهم متون دینی گذر کرد و با دیدگاهی روزآمدتر، از جمله تأکید بر وجه اقتصادی، سیاحتی، طب درمانی، احیای میراث گذشتگان، و... هم‌چنین تأکید بر لزوم گرایش شدن این رشته به آسیب‌شناسی وضع کنونی این رشته پرداخت و راه‌حلی ارائه کرد. وجه غالب در این مصاحبه تأکید بر اقتصادی‌کردن زبان عربی در دنیای امروز است. این نکته بسیار شایسته است که مصاحبه‌شونده دغدغه‌های دنیای امروز را مطرح می‌کند، اما تقلیل دنیای معاصر به مسئله اقتصاد، درافتادن در همان انگاره «دانش، ثروت» است که اساساً با بسیاری از دغدغه‌های علوم انسانی منافات دارد. امیرمقدم متقی نیز در نوشتاری باعنوان «الصعوبات و التحديات التي تواجه تعليم اللغة العربية في جامعات ایران و طرق علاجها» (المؤتمر الدولي الرابع للغة العربية) نکاتی از جمله سختی‌ها و مشکلات ذاتی و عرضی زبان عربی، مناهج تدریس و آموزش، و ضعف دانشجویان و گاهی استادان در تکلم را از جمله چالش‌های آموزش عربی در ایران می‌داند، اما این پرسش نزد ایشان مغفول است که چرا ایرانی‌عربی‌خوانده‌ای در دنیای قدیم هم‌چون سیبویه هیچ‌وقت از این سختی‌ها و چالش‌ها سخن نمی‌گفت و با همان روش‌ها و مناهج قدیم بسی عمیق‌تر از خود عرب‌ها عربی می‌دانست. تفاوت در تغییراتی است که دنیای مدرن بر زیست‌جهان ما تحمیل کرده است، وگرنه در همان دنیای قدیم به‌هیچ‌وجه طرح چنین مقالاتی موضوعیت نمی‌یافت. پیشینه‌های مذکور با آنچه در این نوشتار مدنظر است تفاوت‌های عمیقی دارد. از جمله تأکید نگارندگان این سطور بیش‌تر بر وجه «آگاهی» مسئله است؛ یعنی ناکارآمدی رشته زبان عربی را در دنیای معاصر صرفاً معلول امر اقتصادی نمی‌دانند، بلکه بر تفاوت نوع آگاهی و دریافت نهفته در این رشته و رویکرد سنتی غالب بر آن با آگاهی‌ها و دریافت‌های زمانه معاصر تأکید می‌کنند که شیوه زیست متفاوتی با گذشته به‌وجود آورده است.

۳. مبانی نظری

درک مفهوم محوری این نوشتار یعنی «زیست‌جهان» جز با تأمل در حیات فلسفی واضح این اصطلاح میسر نخواهد بود. ادموند هوسرل، مانند بسیاری دیگر از فلاسفه، تغییر و تحولات فکری بسیاری را از سر گذرانده است. وی پایه‌گذار اندیشه فلسفی پدیدارشناسی بود. طرح پدیدارشناسی برای هوسرل در اصل تلاشی است برای رهایی از بحران فلسفه جدید در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم (هوسرل ۱۳۹۳: ۶۱-۶۴). مسئله اصلی فلسفه جدید آگاهی است و آرمان آن علمی سخن گفتن. تلاش هوسرل برای تأسیس روش جدیدی که هم‌چنان به موضوع مدرنیته یعنی آگاهی و آرمان آن یعنی علمی بودن وفادار باشد. پدیدارشناسی هوسرل در اصل یک فلسفه آگاهی است و این فلسفه آگاهی در نهایت به خودشناسی (egology) می‌انجامد (خاتمی ۱۳۸۸: ۷۰). تعبیری که هوسرل در پدیدارشناسی خود به کار برده (بازگشت به خود اشیا) بازگشت به داده‌هایی است که در تجربه آگاهی به منزله پدیدار به ما داده شده‌اند، نه در تجربه خارجی از عالم. ویژگی اصلی آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و این نسبت ماهیت التفاتی (القصدیة، intentional) آگاهی را نشان می‌دهد (داریگ ۱۳۹۲: ۲۱). التفاتی بودن آگاهی بیان‌گر نوعی بازتاب و رؤیت درونی در آگاهی است که بنابر آن، ما نه به خود ابژه‌ها بلکه به تجربه آن ابژه دست می‌یابیم. ابژه‌ها در این تجربه هم‌چون داده پدیدار می‌شوند. بنابراین، پدیدارشناسی یعنی این‌که چگونه داده‌های عالم هم‌چون ابژه بر آگاهی انسان هم‌چون سوژه یا فاعل شناسا پدیدار می‌شوند.^۱ چنان‌که از آثار این متفکر و شارح آثار وی برمی‌آید، هوسرل دو دوره عمده را در زندگی فکری طی کرده است؛ دوره اول به دوره هوسرل متقدم مشهور شده و بیش‌تر جانب معرفت‌شناسی (epistemology) آثار وی برجسته است. در این دوره، هوسرل در پی دست‌یابی به علم دقیق و متقن است و بیان می‌دارد که چگونه فلسفه راه رسیدن به این معرفت را فراهم می‌آورد (هوسرل ۱۳۸۹: ۹، ۱۰). تأمل در موضوع کوژیتوی دکارتی از ویژگی‌های اصلی این دوران است. دکارت با طرح مسئله «من می‌اندیشم، پس هستم» به گمان خود بنای رسیدن به دانش محکم و بنیادین را فراهم کرده است. هوسرل با نقد و گذر از مسئله کوژیتوی دکارتی سعی در بنانهادن اساسی متقن و مدون داشت که بحران‌های علوم اروپایی، که بر مبنای اندیشه دکارت پدید آمده است، در آن راه نیابد. این بود که طرح موضوع «سوژه یا من استعلایی» را راه نجات اندیشه و علوم دانست (خوری ۱۹۸۴: ۲۰۱، ۲۰۲). در این دوره دغدغه اساسی هوسرل رسیدن به معرفت‌شناسی مبتنی بر اگولوژی استعلایی بود که می‌توان آن را با عنوان «سوبژکتیویسم هوسرلی» تعریف کرد.

۱,۳ سوپژکتیویسم و بیناسوپژکتیویسم هوسرلی

بنای فلسفه مدرن بر ثنویت سوژه - ابژه استوار شده است. سوژه یا فاعل شناسایی هر آنچه را در بیرون از خود است ابژه یا متعلق شناسایی در نظر می‌گیرد. اندیشه اصلی دکارت در اصل کوژیتو همین نکته است که چگونه سوژه یا من اساس فهم جهان به‌منزله ابژه است (پریمازیک ۱۳۸۸: ۵). هسته سوپژکتیویسم رابطه سوژه و ابژه است که در فلاسفه بعدی هم چون کانت سوپژکتیویسم دچار انبساطی چشم‌گیر می‌شود. هم‌چنان‌که به آن اشاره شد، با وقوع بحران‌ها و چالش‌ها در علوم اروپایی، هوسرل این ثنویت را با رویکرد پدیدارشناسانه خود بازاندیشی کرده است. فلسفه آن‌گاه می‌تواند ادعای علمی بودن داشته باشد که به دیدگاهی دست یابد که راه رسیدن به ایده‌ها یا ذوات مطلق اشیا و نحوه تقویم آن‌ها در آگاهی را، که آن از طریق توصیف و تحلیل پدیدارشناسانه ممکن می‌شود، ببیند (هوسرل ۱۳۸۷: ۲۱). وی با طرح مفاهیمی هم‌چون *اپوخه*^۲ (در پرائتزگذاری) راه رسیدن به چنین آگاهی استعلایی را نشان می‌دهد (بل ۱۳۸۶: ۲۹۵). حال می‌توان گفت شعار پدیدارشناسی «بازگشت به سوی خود اشیا» است، آن‌چنان‌که در آگاهی «من محض» حاصل می‌شوند. رنگ‌وبوی پدیدارشناسی در این مرحله معرفت‌شناسانه است و با سیر در آگاهی فردی سوژه منتهی به نوعی «ایده‌آلیسم خودتنهانگار استعلایی» (الآناتة، solipsism) می‌شود (جمادی ۱۳۸۵: ۱۴۴). در مرحله بعدی از حیات فلسفی هوسرل، ایده خودتنهاباوری سوژه به‌منزله آگوی استعلایی تعدیل شد. یعنی مرکزیت بلامنزاع سوژه خودمحور به نادیده‌گرفته‌شدن سوژه و بدن دیگری و هم‌چنین جهانی که در آن سوژه قرار دارد، می‌انجامد. این اشکالی است که خود هوسرل نیز از آن آگاه بود و درباره آن می‌گوید:

شاید تعلیق استعلایی ظاهر یک علم سولیپسیستی را داشته باشد...، اما نشان داده خواهد شد که سولیپسیسم فقط مرتبه فلسفی نازل‌تری است و باید آن را به دلایل روش‌شناختی برای طرح مسائل بین‌الذهانی استعلایی، که به مرتبه بالاتری از آن تعلق دارد، تکامل داد (هوسرل ۱۳۸۴: ۶۹).

از این مرحله به بعد، حضور «دیگری» در اندیشه وی برجسته می‌شود و برای رهایی از خودتنهاباوری به استوارسازی وجود «سوژه دیگر» می‌پردازد و در نهایت به مفهوم بینادهنیت یا اینترساجکتیو می‌رسد. برای فهم موضع نهایی صرفاً پرداختن به ثنویت سوپژکتیویته جهان کافی نخواهد بود، بیناسوپژکتیویته نیز باید عنصر غیرقابل چشم‌پوشی ثالث مدنظر قرار گیرد. از دیدگاه هوسرل، تقویم جهان و تقویم خود شانه‌به‌شانه یک‌دیگر در حرکت‌اند، او

هم‌چنین مدعی می‌شود تقویم جهان و تقویم خود به‌صورت بیناسوبژکتیو اتفاق می‌افتد. در نهایت فرایند تقویمی در یک ساختار سه‌شاخه سوبژکتیویته — بیناسوبژکتیویته — جهان روی می‌دهد (Zahavi ۲۰۰۳: ۷۶). هوسرل اولیه با معضل «خودتنباه‌آوری» مواجه بود، بنابراین در آثار متأخر برای فرار از این معضل با تعلیق تجربه استعلایی به حوزه آگاهی را مقوم چیزهایی غیر از نمودها و نشان‌های اشیا می‌داند و آن‌ها را دیگرانی می‌نامد که غیر من‌اند. اما لازمه این دیگران وجود جهان مشترک، عینی، و بین‌الذهانی است. هوسرل این جهان مشترک را، که ما در آن قرار داریم، زیست‌جهان یا جهان — زندگی ما می‌نامد. حال دیگر با جهانی روبه‌روایم که نه جهان من بلکه «جهان ما» و من استعلایی جای خود را به مای استعلایی می‌دهد (حیاوی ۱۳۹۰: ۱۰۹). بدین ترتیب پدیدارشناسی وی از نوع پدیدارشناسی ایست‌مند به پدیدارشناسی تکوینی تبدیل می‌شود (Zahavi ۲۰۰۳: ۹۴). به‌طور کلی، پدیدارشناسی هوسرل متأخر این مراحل را طی می‌کند:

۱. چگونه جهان ← از طریق آگاهی من ← جهان می‌شود.
۲. چگونه جهان ← براساس رابطه من — تو ← جهان می‌شود.
۳. چگونه جهان ← در جریان زندگی روزمره ← جهان می‌شود.

(معینی علمداری ۱۳۹۴: ۲۳)

با نگاهی خلاصه‌وار اما ضروری به مراحل فلسفی اندیشه هوسرل به مفهوم محوری این نوشتار یعنی زیست‌جهان می‌رسیم تا با تعریف این مفهوم گامی بسیار مؤثر در فهم مفهوم «تمایز افق زیست‌جهان» برداشته شود.

۲,۳ بساخت مفهوم زیست‌جهان

زیست‌جهان عرصه زندگی مشترک اجتماعی و عرصه دانش‌ها و واسطه‌ای است که نحوه زیست زندگی ما در جهان انسان‌ها را تا حدود زیادی رقم می‌زند. زیست‌جهان همانند فرهنگ به‌نوعی طبیعت دوم ما را می‌سازد؛ چون ما در چهارچوب آن اجتماعی می‌شویم. زیست‌جهان و به‌تبع آن، زندگی روزمره ما عرصه برقراری ارتباط‌های معنادار با دیگران است. طی این فراگرد، ساختارها و بینادذهنی‌هایی تکوین پیدا می‌کنند و در نهایت جهان افق‌های ما را می‌سازند (همان: ۹، ۱۴). زندگی روزمره مفهوم کلیدی زیست‌جهان تلقی می‌شود، زیست‌جهان‌ها در واقع جهان‌های زندگی‌اند و زمینه تجلی هستی‌ها و تجربه‌های

مشترک انسان‌ها را تشکیل می‌دهند. این امر قبل از هر چیز در اجتماع و زندگی مشترک افراد (زندگی روزمره) واقع می‌شود. نظریه زیست‌جهان هوسرل با طرح مفهوم «درجهان‌بودن» **عالم بدون عالم** دکارتی را رد می‌کند و نسبت انسان و جهان و واقعیت‌های موجود در آن را در نظر می‌گیرد. مفهوم زیست‌جهان حاصل ترکیب دو واژه زیست و جهان است و به دو ارزش اساسی زیست‌مندی و جهان‌مندی اشاره دارد (همان: ۴۳). بنابراین، آگاهی ما ناشی از زیست‌جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم. مفهوم دیگری که باید در تلاصق با مفهوم زیست‌جهان مدنظر داشت، مفهوم تاریخت (historicity) است (قربانی‌سینی ۱۳۹۵: ۱۹۲) و این‌که جهان و انسان مفاهیمی تاریخ‌مندند. به عبارت دیگر، جهانی که ما در آن زیست می‌کنیم با جهان اجداد ما هستومندی تاریخی ویژه خویش را دارد. این جهان‌های متفاوت، فکر، اندیشه، و زبان متفاوت طلب می‌کند؛ زیرا هستی انسان و جهان بالذات تاریخی است. ثمره سخن این‌که مؤلفه‌هایی که زیست‌جهان کنونی را تشکیل می‌دهند، افق خاصی را برای ما تشکیل می‌دهند که با افق زیست‌جهان گذشتگان تمایزات بسیار عمیقی دارد. اکنون با توجه به این مفاهیم مطرح شده به مسئله اساسی این نوشتار، یعنی تفاوت زیست‌جهانی که رشته زبان و ادبیات عربی ترسیم می‌کند، با زیست‌جهان معاصر و زندگی روزمره انسان‌ها می‌پردازیم و چنین تحلیل می‌شود که دریافت تحصیل‌کنندگان این نظام دانایی با افق زیست‌جهان و زندگی روزمره آنان هم‌خوانی ندارد، بنابراین سیر رکود این رشته در این ناهم‌خوانی فراهم می‌شود.

۴. تجزیه و تحلیل

در این بخش از مقاله با انگشت‌تأکید نهادن بر تمایزات عمیق دو نوع آگاهی، یعنی آگاهی برساخت‌زبان و ادبیات عربی و آگاهی مسلط بر زمانه کنونی، زمینه توصیفی - تحلیلی این چالش برای مسئله‌سازکردن (problematic) آن فراهم می‌آید. مسئله‌سازکردن یا تبدیل‌کردن یک آسیب به دشواره در سطح شناخت^۳ اولین گام برای خروج از آسیب‌هاست.

۱,۴ زبان و ادبیات عربی و توصیف زیست طبیعی

یکی از تمایزهای بسیار بااهمیت در تفاوت زیست‌جهان زبان و ادب عربی با زیست‌جهان مدرن به این نکته برمی‌گردد که شاکله اساسی زبان و ادبیات عربی توصیف زندگی طبیعی و آرامی است که در آن فرد یا سوژه با زندگی طبیعی در دل بیابان با حوادث و حیوانات

طبیعی که در آن زندگی می‌کنند سروکار دارد. سبب اساسی در تسلط وجه غالب (dominant) طبیعی بودن به انتخابی سرنوشت‌ساز و اساسی برمی‌گردد که در عصر تدوین روی داد. گردآورندگان برای خالص کردن زبان عربی از هرگونه ناخالصی زبان عرب پیشاسلامی، یعنی عصر جاهلی، را برگزیدند. زبان عصر تدوین زبان اعرابی بدوی است.

نگاهی که زبان عربی به اهل آن از طریق واژگانی که در عصر تدوین گردآوری شده است، تحمیل می‌کند تا اندازه بسیاری نسخه‌برداری از زبان اعرابی بدوی است که در زمین خشک و بی‌آب و علف و در جهان صحرا و به‌دور از تمدن با حیوانات و ابزار یکنواخت و با ویژگی حسی ناتاریخ‌مندی به‌سر می‌برد (الجابری ۱۹۹۱: ۱۵۸).

بر همین مبناست که ماده لغوی معانی مجرد و انتزاعی ریشه حسی دارند. برای مثال، «عقل» از ماده عَقَلَ یعنی بستن پای شتر گرفته شده است. سبب آن طنابی است که با آن می‌توان به آب چاه رسید،^۴ «قاعده» از ماده قعود به‌معنای جلوس و نشستن است (همان: ۱۵۴). هم‌چنین، واژه «حکمت» از ریشه حکم به‌معنای فلز داخل لجامی است که به دهان اسب می‌زنند (لسان‌العرب ۲۰۰۵: ج ۱، ۹۰۲، ذیل ماده «حکم»). هم‌چنین ماده «الکتبه» از ماده کتب تکه‌چرمی است که سر مشک یا انبان را با آن می‌بستند (همان: ج ۴، ۳۳۸۵، ذیل ماده «کتب»). معلمات سبع نمونه آشکار طبیعی بودن زبان و زیست‌جهان انفکاک‌یافته انسان عربی است که تأثیر انکارناپذیری در دوره‌های مختلف ادب عربی تا دوران مدرن داشته است. سرایش شعر در دیگر ادوار نیز تحت هژمونی این اشعار بوده است که انقطاع در مقطع‌های شعر انقطاع‌های زیست بدوی است که در آن هر زمان تصویری از طبیعت خود را می‌نمایاند. ذهن عربی به تجزیه هستی در قالب جفت‌های کوچک خو گرفته بود و بافت‌های ساخت‌مند و کلان را نمی‌شناخت و بدان تعلق خاطر نداشت. این ذهن فرزند تجربه‌های قبیله‌ای بود و با ساختارهای اندام‌وار و ارگانیک اجتماعی مأنوس نبود (فتوحی ۱۳۸۴: ۳۸). بزرگ‌ترین شاهد مثال بر چنین ذهنی طبیعی پر حجم‌ترین فرهنگ واژگان عربی با هشتاد هزار ریشه لغوی فرهنگ لسان‌العرب است. این کتاب نه‌فقط مجموعه‌ای از قوانین بلکه دایرة‌المعارفی از زندگی بدوی و به‌ویژه زندگی عرب بادیه‌نشین است و خواننده آن زمان بیش‌تر شگفت‌انگیز می‌شود که هیچ نامی از ابزار و انواع روابط جامعه مدنی و مکی دوران پیامبر (ص) و خلفای چهارگانه و جامعه دمشق و سپس بغداد و قاهره نمی‌یابد (الجابری ۱۹۹۱: ۱۵۳). اما در دوران مدرن زیست طبیعی - غریزی، که انسان محصور در طبیعت داشت، جای خود را به شیوه‌زیست بسیار انتزاعی می‌دهد که در آن

سوپرکتیویته مدنظر بر طبیعت مسلط می‌شود و آن را در راستای اهداف خود تسخیر می‌کند. در این دنیا، طبیعت و زندگی طبیعی نقش اول و آخر را ندارد، بلکه انسان است که دائرمدار هستی شده و هر آنچه را در بیرون از خود است بر معیار ذهنیت سوژه سازمان می‌دهد و به حرکت درمی‌آورد. زندگی طبیعی و دارای روابط بسیار ساده جای خود را به زندگی در جامعه بسیار پیچیده و انتزاعی و تخصصی شده با تقسیم کار اجتماعی می‌دهد (کرون ۱۳۹۵: ۲۷، ۲۸). زبان و گفتار نیز به تبع تغییر در آگاهی تغییر یافته و از زبان پیشامدرن طبیعی به زبان جدید می‌گراید. با دگرگونی‌های دنیای معاصر خودسرانگی طبیعی زبان، که ویژه زبان ملل پیشامدرن است، جای خود را به زبانی متناسب با جامعه تکنولوژیک و علمی و درکل شیوه زیست و اندیشه مدرن، با شور و شتاب برای پیشرفت، می‌دهد. این زبانی است دست‌آموز با سرمایه زبانی فزاینده که بستر روان این حرکت پرشتاب در جامعه باشد (آشوری ۱۳۹۴: ۲۸). دانایی تحصیل‌گران زبان و ادبیات عربی با زبان و ادبیات طبیعی پیوندی ناگسستگی دارد، اما زندگی عادی روزمره آنان به شدت از جامعه مکانیکی - طبیعی فاصله گرفته و وارد عرصه‌ای از روابط ارگانیکی - انتزاعی شده است و از این روی هماهنگی نظری و عملی با جهان روزمره و فهم این روابط پیچیده دشوار می‌شود. وقتی که تفاهم با زندگی روزمره برقرار نشود و از آن رو که سنخ روانی انسان طوری است که «نوبودن» را می‌پسندد، طبیعی است که از دنیای گذشته و کهنه مقطع می‌شود. هم از این روست که نظم معرفتی حاکم بر این رشته با آگاهی روزمره افراد نیز گسستی اساسی پیدا کرده است که در ذیل توضیح داده می‌شود.

۲.۴ زبان و ادبیات عربی و آگاهی روزمره

یکی از مهم‌ترین مسائل مورد توجه در زیست‌جهان مبحث آگاهی روزمره است. این که انسان به منزله سوژه آگاه در زندگی روزمره خود با چه قضایایی روبه‌رو است. هرکس با نگاهی به اطراف خود نقاط شناخت تشکیل‌دهنده بنیان‌های آگاهی روزمره را درمی‌یابد و با نوعی از خانواده، محیط اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی روبه‌رو است که مؤلفه‌های بر سازنده آن با دنیای گذشتگان از بن و بیخ متفاوت شده است. توضیح این که آگاهی انسان جدید با تغییر و تحولاتی که در مبانی فکری - فلسفی‌اش به وقوع پیوست و نیز با وقوع انقلاب‌های علمی و صنعتی و تولید فناوریانه و بوروکراسی به شدت دگرگون شد (Berger ۱۹۷۴: ۴۰). از سوی دیگر، هوشمندانه‌ترین پرسشی که باید هر انسان فرهیخته‌ای از خود پرسد این

است: هر موضوع چه ربط و نسبتی با من دارد؟ تعیین دقیق ربط و نسبت هر موضوع با سوژه انسانی موضوع اکنونیت را به میان می‌آورد. به عبارت دیگر، سوژه قوام‌یافته در اکنون زمان حال تعیین نوع ارتباط با موضوعات را برعهده دارد. برای مثال، انسان کنونی می‌پرسد فلان حادثه تاریخی به چه درد زندگی اکنون من می‌خورد. با این توضیحات مشخص می‌شود که فرقی اساسی در آگاهی انسانی، که در رشته زبان و ادبیات عربی تحصیل می‌کند، با آگاهی روزمره وی وجود دارد. انسان فرهیخته باید پرسد که میراث زبانی و ادبی گذشتگان چه ربط و نسبتی با اکنون ما دارد. برای مثال، یک دانشجو یا استاد عربی باید پرسد که چرا باید ملاحظات سبع یا ادب کلاسیک با آن تورم را بخواند، آیا صرفاً برای دریافت‌های زیبایی‌شناختی است و این که تلذذ ادبی از آن داشته باشیم؟ یا باید پرسیده شود که این میراث ادبی و زبانی برای اکنون انسان چه معنایی دارد. امروالقیس، نابغه، متنبی، ابوالعلاء، و ابن‌زیدون برای امروز انسان مدرن چه می‌توانند داشته باشند؟ واقعیت این است که تفاوت در زیست‌جهان میراث ادب عربی، که بسیار در دانشگاه‌های ایران مورداهتمام است، با زیست‌جهان مدرن موجب آسیب‌هایی شده است. دانشجو می‌پرسد و باید پرسد که امروالقیس، متنبی، و... چه ربطی به دنیای کنونی من دارند که تکنولوژی تمامی لایه‌های شناختی را تسخیر کرده است؟ آیا این میراث ادبی آسیبی از هزاران آسیب دنیای مدرن وی را حل می‌کنند؟ این دانشجو وقتی می‌بیند که آن‌چه در کلاس درس می‌خواند، از زمانی که از کلاس خارج می‌شود، توان هم‌خوانی با دنیای وی را ندارد و نمی‌تواند با آن‌چه آموخته است درک و دریافتی از خود و جهانش داشته باشد، دچار سرخوردگی و بیهوده‌گروری می‌شود و ناکامی خود را چنین اظهار می‌دارد: چرا یک دانشجو در رشته جامعه‌شناسی و فلسفه چنان هم‌ذات‌پنداری ویژه‌ای با دنیای معاصر دارد و او به هیچ وجه با جهانی که در آن زیست می‌کند چنان هم‌خوانی‌ای ندارد. این نکته، یعنی تفاوت آگاهی روزمره معاصر و آگاهی کسب‌شده از رشته زبان و ادبیات عربی، موضوع تاریخیت آگاهی را نشان می‌دهد. آگاهی انسان نیز دارای زمان و مکان تاریخی ویژه خویش است (کل شیء مسبوق بمادة و مدة) که فراروی از زندان تاریخ به شدت سخت می‌نماید. اگر بخواهیم این نکته را بر موضوع آگاهی روزمره تطبیق دهیم، بایستی بگوییم که آگاهی برخاسته از دیسیپلین زبان و ادبیات عربی مربوط و معطوف به تاریخ و جهانی است که با آگاهی و تاریخ کنونی جهان ما فرق فارق دارد. نکته‌ای که فیلسوفانی هم‌چون هایدگر بر آن تأکید می‌نهند و آن وجه «درجهان‌بودن» انسان است که بر هستی بالذات تاریخی سوژه انسانی ناظر است. از نقطه نظر نگارندگان آگاهی روزمره نیز تاریخی دارد که اهتمام‌نداشتن به آن در برنامه آموزشی زبان و

ادبیات عربی و تورم و بزرگانگاری میراث گذشتگان و توجه‌نداشتن به دانش‌های نوین، هم‌چون علوم اجتماعی و فلسفه موجب گریزانی دانشجویان شده است. اکنون نوبت به این نکته می‌رسد که معرفت و دانش در پارادایمی که ادبیات عربی عرضه می‌دارد، با معرفت و دانش در نظام دانایی دنیای کنونی مقایسه شود تا تفاوتی دیگر در افق زیست‌جهان‌های مختلف روشن شود.

۳،۴ معرفت‌شناسی در نظام دانایی عربی و در نظام دانایی مدرن

یکی از شاخه‌های مورد مطالعه در فلسفه پرسش از دانش، حدود، ثغور، و چگونگی وصول به آن است. در فلسفه برای مطالعه دانش نام رسمی معرفت‌شناسی (epistemology) به کار برده می‌شود (مارتین ۱۳۹۴: ۹). معرفت‌شناسی قدما بیش‌تر معرفتی قدسی ناشی از عقل کلی فیاضی بود که به بی‌کرانگی الهی متصل می‌شد، اما معرفت‌شناسی مدرن از عقل جزئی محاسبه‌گرانه‌ای برمی‌خیزد که ماهیت دانش را به کلی با آنچه در قدیم بوده دگرگون کرده است. قدما دانش و معرفت را نوری می‌پنداشتند که خداوند بر قلب هرکس که خود بخواد وارد می‌کند: «العلم نورٌ یقذف الله علی قلب من یشاء»^۵. کافی است که انسان با ورزهای درونی این آمادگی را در خود فراهم کند و حامل دانش و معرفت شود. این معرفت‌شناسی با آن معرفت‌شناسی که داده‌های خام را از طبیعت و از راه مشاهده، تجربه، و آزمایش گرفته، سپس برای سیستماتیزه کردن و تنظیم و تنسيق آن قواعد منطق صورت بر آن اعمال می‌شود تا گزاره‌های متقن علمی به دست داده شود، تفاوت‌های کلانی دارد و این‌طور است که فحوای علم و عالم در زمانه مدرن به هیچ‌وجه معنای رایج نزد گذشتگان را ندارد (نصر ۱۳۹۲: ۱۵۷؛ سلسله سخن‌رانی‌های مصطفی ملکیان در انجمن اسلامی دانشگاه شریف ۱۳۷۸: جلسه اول). معرفت و دانش سنتی به‌طور عام و علوم و معارف عربی به‌شکل ویژه درباره امر قدسی قبض و بسط می‌یابند. این که می‌بینیم اغلب نظام دانایی عربی (از جمله علوم بسیار مهم صرف و نحو و بلاغت) برای فهم متن مقدس قرآن صورت‌بندی می‌شود، دال بر این مدعاست. تحصیل‌گران در این پارادایم از دانش نمی‌توانند هم‌ذات‌پنداری مسالمت‌آمیزی با دانش و صورت‌بندی‌های تجربی مشاهده‌گرانه آن در دنیای معاصر داشته باشند. به‌دیگرسخن، تعریف از علم و عالم در دنیای قدیم و در بافت عربی آن دگرگونی‌های ساختاری — محتوایی چشم‌گیری یافته است. حال دانشجوی زبان و ادبیات عربی، که ادراک

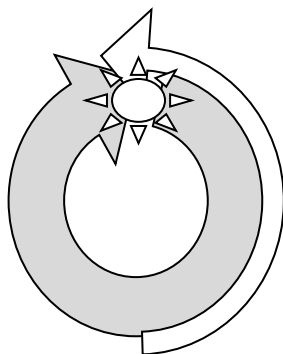
معرفت‌شناسانه سنتی بر وی غالب می‌شود، توان درک علوم تجربی و انسانی جدید را از دست داده و بدین شکل ارتباطی وثیق با آن پیدا نمی‌کند. آنچه در این باب گفته شد نه ارزش‌گذاری درباره این دو نوع معرفت‌شناسی و این‌که تعیین شود کدام‌یک بهتر یا مفیدتر است، بلکه هدف بیان تمایزهایی است که نشناختن آن‌ها موجب آسیب می‌شود و اگر تصمیم بر تغییر در این‌گونه رشته‌هاست، باید بر مبنای شناخت و آگاهی از دنیای جدید صورت گیرد. علاوه بر تمایز معرفت‌شناختی در زیست‌جهان ادب عربی تمایزات هستی‌شناختی و روش‌شناختی نیز بسیار قابل‌ذکر است. برای مثال، مسئله روش (method)، که در بافت کنونی آن یکی از بزرگ‌ترین معرفت‌های بشری محسوب می‌شود، هیچ‌گونه جایگاهی در رشته زبان و ادبیات عربی ندارد و روش تحقیق فقط به چند مسئله ساده در باب مقاله‌نویسی یا پایان‌نامه‌نویسی تقلیل یافته است. با نگاهی به برنامه آموزشی رشته‌هایی مانند جامعه‌شناسی و اهمیت مسئله روش در این‌گونه رشته‌ها یا حتی اهمیت آن در بعضی دانشگاه‌های خارج از کشور در حوزه ادبیات عربی، فقر روش‌شناختی این رشته در ایران به شدت خودنمایی می‌کند. پرداختن به مسئله فقر روش‌شناختی خود مجالی دیگر می‌طلبد، اما برای اثبات این ادعا می‌توان مثال‌های متعدد آورد. از جمله این‌که در اوان اخیر به مانند مدهای فرهنگی دیگر روش تحلیل‌گفتمان در ادبیات عربی مُد شده است و دانشجو بدون فهم بنیان‌های فکری - فلسفی این روش و فقط با اتکا به چند منبع دست‌دوم از این روش‌ها در تحقیقات خود بهره می‌گیرد. ناکامی مضاعف از جایی ناشی می‌شود که موضوع روش بدون پشت‌بست فلسفی به‌هیچ‌وجه امکان اصابت ندارد، یعنی دانشجو تا زمانی که رابطه قدرت و دانش در آثار فیلسوفی چون میشل فوکو را فهم نکند، روش تحلیل‌گفتمان انتقادی به‌مانند مُد و از باب تشبیه به مدرن‌بودن جلوه‌گر می‌شود. تمایزات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و روش‌شناختی زیست‌قدیم را در عرصه‌های مختلف از زیست‌اکنون انسان معاصر متمایز کرده است.

۴,۴ زبان و ادبیات عربی و فهم متون دینی

یکی از نکاتی که در آموزش زبان عربی به‌ویژه در اسناد بالادستی بر آن بسیار تأکید می‌شود، موضوع نگرش ابزاری به زبان عربی در راستای فهم متون دینی است. در این زمینه نیز نقدهای فراوانی وارد است. میزان دستیابی به این هدف خود پریشی به‌جاست که باید پاسخ داده شود. از نقطه‌نظر نگارندگان این نوشتار، در این زمینه نیز

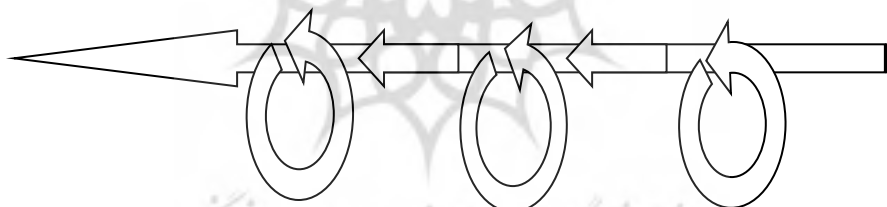
توفیقی حاصل نیامده است. تکرار مکرر سخن امثال زمخشری و سیوطی فهم متون تفسیری دینی نیست، بلکه فهمی ساده‌انگارانه از فهم گذشتگانی است که در زمانه‌ای غیر از زمانه ما می‌زیسته‌اند. بنابراین، در بهترین حالت فهم است. طی حدود نیم‌قرن اخیر از آموزش زبان عربی در ایران، یک نفر چه از استادان و چه از دانشجویان، نمی‌تواند مدعی باشد که فهم و خوانشی از متون دینی به‌دست داده است که با فهم میراث فکری گذشتگان متفاوت بوده باشد. بنابراین، نباید نام فهم بر آن نهاد، بلکه باید آن را یادگیری ترجمه تحت‌اللفظی قلمداد کرد. کنش فهمیدن در بافت هرمنوتیکی آن بسیار عمیق‌تر از این برداشت‌های دست‌دوم است. یکی از ویژگی‌های عمل فهم تکیه بر جانب تاریخی سوژه فهمنده است. **فهم زاینده و زاینده زمانه** است. به عبارت دیگر، سوژه فهمنده در چهارچوب زندان‌هایی هم‌چون زبان، بدن، اجتماع، و تاریخ اسیر است (شبستری ۱۳۷۹: ۳۸) و با توجه به این حدود و ثغور است که به فهم هرگونه متنی مبادرت می‌ورزد. پس فهمنده در سپهر زیست خود متنی را که به سپهر زیستی دیگر متعلق است استنباط و فهم می‌کند. به‌دیگر سخن، بایستی فهم متون دینی با تکیه بر زبان عربی معطوف به زمینه و زمانه‌ای باشد که فهم در آن صورت می‌گیرد. در این جا، سخن از روزآمد بودن فهم دین با تکیه بر آموزش زبان عربی به‌میان می‌آید که بایستی وجهه همت متصدیان امر واقع شود؛ یعنی باید آموزش زبان و ادبیات عربی به‌گونه‌ای دگرگون شود که فهمی متفاوت از فهم گذشتگان به دانشجو ارائه شود. در این باب نیز چون آموزش زبان عربی با شکل کنونی آن در رسیدن به هدف مقرر توفیق چندانی نیافته است، برای کسانی که با این هدف (فهم متون دینی) وارد این عرصه شده‌اند، سخن چندانی ندارد و این مورد را نیز می‌توان از عوامل آسیب‌زا به‌شمار آورد.

تفاوت‌های دیگری را نیز می‌توان میان دو افق زیست‌جهانی که زبان و ادبیات عربی ترسیم و ارائه می‌کند با افق زیست‌بشر کنونی نام برد که برای جلوگیری از اطاله کلام به ذکر دو مورد دیگر از تمایزات اکتفا می‌شود. یکی مسئله تفاوت زمان‌آگاهی مدرن و زمان‌آگاهی مسلط بر رشته زبان و ادبیات عربی است. درک و دریافت از زمان نزد انسانی که در نظام دانایی عربی تحصیل می‌کند با زمان‌آگاهی دوران کنونی تفاوت دارد. زمان در زبان و ادبیات عربی تکرارپذیر، بازگشتی، و دورانی است، اما زمان در دوران مدرن خاصیت طولی - خطی و بازگشت‌ناپذیر دارد. زمانی که نظام دانایی زبان و ادبیات عربی در آن سیر می‌کند، زمان کیفی استداری با خاصیت دورانی متعلق به زیست‌جهان سنتی است. از این‌رو، کمیت‌بردار و تاریخی نیست.^۶ تصویر ۱ نمایه‌ای از آن را نشان می‌دهد.



تصویر ۱. زمان آگاهی دورانی، روبه تعالی و بازگشت به اصل

تصویر ۱ نمایان‌گر نوعی از زمان آگاهی است که رو به تعالی و بازگشت به اصل خود دارد و کم‌تر ایده زمان روبه‌جلو و خطی را، که در آن امر پیش‌رفت و تکامل مورد تأکید است، مهم قلمداد می‌کند. اما زمانی که تحصیل‌کنندگان این رشته در جهان واقع خود با آن می‌زیند، زمان کمی - خطی است و روبه‌جلو که امکان تکرار، بازگشت‌پذیری، و ایستایی به حداقل خود می‌رسد. تصویر ۲ درکی از این نوع زمان آگاهی به‌دست می‌دهد.



تصویر ۲. زمان آگاهی کمی - خطی

تصویر ۲ بیان‌گر اندیشه‌ای است که در آن زمانه گذشته با دیدی انتقادی و با نگاه به آینده روبه‌جلو اهمیت می‌یابد. گذشته با نگرشی نقادانه و بازگشت‌ناپذیر نگریسته شده و بر ایده آینده متکامل تمرکز گذارده می‌شود.

به‌طور خلاصه، باید چنین بیان داشت که درکی که دانشجوی یا استاد زبان عربی از زمان به‌دست می‌آورد با درکی که زندگی او در جهان واقعی خود کسب می‌کند متفاوت است و به‌نوعی وی را دچار زمان‌پریشی (anachronism) می‌کند و آسیب زمان‌پریشی در عربی‌گریزی بی‌تأثیر نخواهد بود.

تمایز دیگر مربوط به تحقق سوژه یا ذهنیت فاعل شناسا یا به تعبیری فردگرایی مطلق در جهان مدرن است، به گونه‌ای که این سوژه تعیین‌کننده تمام امور خارج از خود به منزله ابژه است.^۷ محقق‌نشدن این فردانیت (individualism) یا اصالت فرد در جهان پیشامدرن باعث شده که درک و دریافت از مفهوم آزادی به این معنا که در دنیای امروز مدنظر ادبا و فلاسفه و متفکران است در جهان قدیم مفقود باشد. مایگانیک (theme) یا تم حاکم بر مضامین شعری شاعران مدیحه‌سرایی است. مدیحه یعنی تحقق‌نیافتن خود و دیگری را بلندمرتبه‌تر از خود یافتن. فخر نیز به مثابه مضمونی شعری به هیچ وجه با تحقق فردانیت و سوژکتیویسم ربط و نسبتی ندارد. به عبارت دیگر، در دنیای قدیم نیز سخن حلاج‌مآبانۀ «أنا الحق» گفته می‌شد، اما در آن دنیا تکیه بیش‌تر بر خبر آن مبتدا بود و حقیقت به فرد شکل و شمایل می‌داد، برخلاف دنیای مدرن که تکیه بر مبتدای جمله است؛ یعنی «أنا» یا من سوژه یا آگوی برساننده است و مفهوم حقیقت را صورت‌بندی می‌کند. تفاوتی بسیار آشکار در مثال فوق نهفته است و نظام دانایی عربی به‌ویژه رویه سنتی و کلاسیک آن تکیه بر خبر جمله فوق دارد. اما زندگی کنونی و روزمره ما بر شیوع فردگرایی و اندیشه‌های متضاد از آن دلالت دارد. حال دانشجو در این رشته با فردیتی تحقق‌نیافته مواجه است، درحالی‌که در زندگی روزمره همه‌جا با چنین فردیتی زیست خود را می‌گذراند و این نوع تمایز در افق فردیت‌ها نیز در آسیب‌بی‌علاقگی به چنین رشته‌هایی می‌افزاید. دانشجوی عربی آن‌گاه که در تشارک اذهان با دیگر سوژه‌ها به ادراک مفهوم آزادی می‌پردازد، فقر نظری و عملی خود را در مسئله سوژه و فردانیت به‌شدت احساس می‌کند. این‌که تحصیل‌کنندگان در این رشته و با وضعیت کنونی به هیچ وجه درک درستی از ظهور ژانر ادبی «رمان» در دنیای معاصر ندارند، حاکی از این ضعف بنیادین است. به عبارت دیگر، وقتی هیچ استدلال یا توجیهی برای این پرسش ندارند که چرا ژانر ادبی مسلط در دنیای قدیم، یعنی «شعر»، جای خود را به ژانر ادبی نثرگونه «رمان» داد و این‌که ناشی از چه تغییر و تبدیلی بود و چه اندیشه‌ای برساننده ژانر ادبی رمان بود،^۸ خود دلیلی بر ضعف بنیادین این رشته در هم‌آوایی با سازوکارهای اندیشه‌ورزی در دنیای معاصر است. کوتاه سخن این‌که، توجه به تمایزهای زیست‌جهانی، که رشته زبان و ادبیات عربی در آن سیر می‌کند، با زیست‌جهان کنونی انسان معاصر الگویی برای آسیب‌شناسی وضع موجود در این رشته به‌دست می‌دهد تا مطابق با افق‌های انتظار دانشجویان و استادان اصلاحات و برنامه‌ریزی‌های متناسب انجام گیرد، البته شرط اساسی در این راه اولاً و بالذات به تغییر در مسئله «آگاهی» دانشجویان و استادانی برمی‌گردد که کارگزاران این رشته محسوب می‌شوند.

۵. نتیجه‌گیری

این مقاله درصدد بود که به آسیب‌شناسی وضعیت کنونی رشته زبان و ادبیات عربی باتکیه بر مفهوم زیست‌جهان، از دستاوردهای نظری فیلسوف پدیدارشناس ادمونند هوسرل، بپردازد. برآیند این تجزیه و تحلیل میان‌رشته‌ای را با نگاهی از بیرون می‌توان در موارد زیر جمع‌بندی کرد:

- تکیه بر مفهوم آگاهی، که زمینه را برای تعامل با جهان خارج فراهم می‌کند، بایستی در خاک زیست‌جهان ریشه داشته باشد؛ یعنی لازم است آگاهی مطابقتی تام و تمام با «درجهان‌بودن انسان» و اکنونیت او برقرار کند و به تبع آن مفهوم دانش بایستی مطابق زیست‌جهان صورت‌بندی شود و انگاره «زیست - دانش» مبنا قرار گیرد؛
- رشته زبان و ادبیات عربی زیست‌جهانی را برای کسانی که با آن سروکار دارند، ترسیم می‌کند که با زیست آنان در عالم واقع و جوه افتراق اساسی دارد. ادراکی که از نظام دانایی عربی به دست می‌آید، کلیدی برای گشایش درهای بسته دنیای کنونی و زیست معاصر وی به دست نمی‌دهد؛
- دیسیپلین زبان و ادبیات عربی در شکل کنونی آن بر ساخت دنیای سنتی و پیشامدرن انسان‌هاست، که با دنیای مدرن و بنیادهای اساسی برساننده آن تمایز و تفاوت‌های عمیقی دارد که در متن نوشتار بر این تمایزات تأکید شد؛
- به این ترتیب، دانشجو از لحاظ ذهنی و ادراکی به رشته‌ای متعلق است که ربط و نسبتی با جهان زندگی وی ندارند و چون با آن نوع از دانش و ادراک توان ارتباط و تفسیر جهان واقع خود را ندارد، بی‌علاقه می‌شود و زمینه برای ریزش‌های کمی و کیفی فراهم می‌آید؛
- نوشتار پیش‌رو علاوه بر نادیده‌نگرفتن کار کسانی که در راه آسیب‌شناسی این رشته کوشیده‌اند، در لابه‌لای این سطور بر آن بود که پیش‌نهادی متفاوت از آنان را برای خروج از وضع کنونی ارائه دهد و آن تأکید بر وجه آگاهی و مدنظرگرفتن تمایزات در افق زیست‌جهان‌های مختلف است. این مهم نیز جز با اصلاح و تغییر آگاهی‌سوزهای انسانی و به تبع آن تغییر در برنامه آموزشی و روی‌آوری به مطالعات میان‌رشته‌ای محقق نخواهد شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آشنایی بیش‌تر با اندیشه پدیدارشناسی و تغییر و تحولات آن مراجعه شود به پدیدارشناسی چیست؟
۲. اپوخه (التعلیق، epoche) یا بین‌الهلال قراردادن یعنی نادیده‌گرفتن پیش‌فرض‌ها، موقعیت‌ها، دانش‌های پیشین، و... که با چنین تعلیقی است که پدیدارها آن‌چنان‌که هستند و آگاهی معطوف به آن‌هاست خود را می‌نمایاند و راه وصول دانش بدان‌ها فراهم می‌شود.
۳. به زبان ساده، پروبلماتیزه کردن یا مسئله‌ساز کردن تحلیل و موشکافی یک مسئله یا آسیب است و رساندن آن به سطوح آگاهی عمومی به گونه‌ای که دیگران نیز با آن به‌عنوان مشکل و مسئله روبه‌رو شوند.
۴. نکته بسیار درخور تأمل تفاوت فاحش معنای عقل و واژگانی در این حیطه در فرهنگ اسلامی با معنای عقل در فرهنگ مدرن غرب است. علاوه‌بر واژه عقل، نُهیه و حجر نیز بر اندیشه و تفکر دلالت دارند. نُهیه از ماده نُهی به معنای بازداشتن و حجر نیز سنگ و دیوارچینی است که در هر سه واژه معنای منع و بازداشتن نهفته است. عقل در این فرهنگ به معنای خویشتن‌داری است و با عقل کاشف خودبنیاد غربی هیچ‌گونه نسبتی ندارد. عقل قدیم یا عقل پیشامدرن را باید بیش‌تر مفسر دانست. این عقل ذاتاً حدبردار است و با عقل متصرف مدرن، که برساخت سویژکتیویته دکارتی و بسط سویژکتیویسم نزد کانت به کلی متمایز است (درباره تفاوت عقل قدیم و مدرن بنگرید به نراقی ۱۳۹۵: ۷۴-۷۵).
۵. در همین چهارچوب مفهومی بنگرید به این دو بیت از امام شافعی:
شکوتُ إلى وکیع سوء حفطی فأرشدنی إلى ترک المعاصی
وأخبرنی بأنَّ العلمَ نورٌ و نورُ الله لا یهدی لعاصی
(الشافعی ۱۹۸۳: ۵۴)
۶. ازدیدگاه نگارندگان، زمان در متون مقدس زمانی کیفی و استداری است. آن اعداد و ارقام زمانی که فهم کنونی مدرن انسان دارد، بر آن قابل تطبیق نیست، به همین دلیل، آیاتی مانند «لیلة القدر خیر من ألف شهر» (قدر: ۳) به هیچ‌وجه جنبه کمی ندارد و این‌که جماعتی اقدام به شمارش هزار ماه کرده که حدود هشتادواندی سال می‌شود، تطبیق زمان کمی عددی مدرن بر زمان کیفی است و چندان درست به نظر نمی‌رسد. زمان در قرآن کیفی است و حلقوی. گذشته و حال و آینده مطرح نیست و این است وقتی سخن از قیامت و امثال آن به میان می‌آید با زمان ماضی از آن سخن می‌رود، درحالی‌که قیامت در آینده به وقوع می‌پیوندد. إذا السماء انشقت: آن‌گاه که آسمان شکافت. (نگارندگان متفطن به توجیه نحویان در تأثیر إذا در مابعد آن هستند و این نوعی

توجیه نحوی است)، سخن از مفهوم زمان در متون مقدس به‌ویژه قرآن خود نوشتاری جداگانه می‌طلبد و این‌جا در سطح مفروضی به‌منظور بازنمودن باب موضوع مطرح شد، تجربه زیسته ما از نیاکان و اجدادمان نیز صحنه بر عدم درک کمی ایشان از زمان می‌گذارد. آنان غالباً وقتی مثلاً وعده به فردا می‌دادند، فقط می‌گفتند صبح یا بعدازظهر یا شب، دقیقاً تعیین نمی‌کردند چه زمانی از صبح یا چه زمانی از عصر، ساعت سه، ساعت چهار و... را به‌طور دقیق و کمی به زبان نمی‌آوردند.

۷. در زبان عربی به‌جای سوژه ذات و به جای ابژه موضوع به‌کار می‌رود.

۸. ظهور و توسعه ژانر ادبی رمان برساخت سوژکتیویسم در اندیشه مدرن غربی است و چون این نوع از اصالت سوژه در دنیای غیرغربی محقق نشده است، رمان خاص دنیای غربی است و دیگر عوامل از جهت تشبه به آن رمان‌نویسی می‌کنند. حاکمیت عقل خودبنیاد، که از ویژگی‌های عمده سوژکتیویسم است، زبان را از شعر، که وجه استعاری متفاوتی بر آن غالب است و جانب احساس و عاطفه برجسته‌نمایی می‌کند، به نثر گروانید که در آن جنبه تمثیلی زبان متناسب با جانب مسلط عقلیت برجسته می‌شود. به‌طور خلاصه، شعر زبان گویای دنیای پیشامدرن و رمان زبان گویای دنیای مدرن است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- آشوری، داریوش (۱۳۹۴)، *زبان باز: پژوهشی درباره زبان و مدرنیت*، تهران: نشر مرکز.
- ابن‌منظور، جمال‌الدین محمد (۲۰۰۵)، *لسان العرب*، تونس: الدار المتوسطية.
- بل، دیوید (۱۳۸۶)، *اندیشه‌های هوسرل*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- پریمازیک، دانیل تامس (۱۳۸۸)، *مرلوبونتی، فلسفه و معنا*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر مرکز.
- الجابری، محمد (۱۹۹۱)، *التراث والحداثة*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: ققنوس.
- حیاوی، فهد (۱۳۹۰)، «ارتباط میان‌ذهنی در زیست‌جهان پدیدارشناسی هوسرل»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۹.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۸)، *پدیدارشناسی دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- الخوری، انطوان (۱۹۸۴)، *مدخل إلى فلسفة الظاهراتية*، بیروت: دارالتنوير للطباعة والنشر.
- دارتیگ، آندره (۱۳۹۲)، *پدیدارشناسی چیست*، تهران: سمت.
- الشافعی، محمدبن ادريس (۱۹۸۳)، *دیوان*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

- شبستری، محمد (۱۳۷۹)، *ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو.
- فتوحی، محمود (۱۳۸۴)، «تصویر کلاسیک»، هنر و فرهنگ، ش ۲۲.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۹۳)، *درآمدی بر تفکر انتقادی*، تهران: نشر اختران.
- قربانی سینی، علی (۱۳۹۵)، «ضرورت طرح زیست‌جهان در پدیدارشناسی هوسرل»، *جستارهای فلسفی*، ش ۲۹.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۹۵)، *جامعه‌های ماقبل صنعتی: کالبدشکافی جهان پیشامدرن*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: ماهی.
- مارتین، رابرت ام. (۱۳۹۴)، *معرفت‌شناسی*، ترجمه نسترن ظهیری، تهران: ققنوس.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۲)، *روش تحقیق کیفی ضد روش*، ج ۱، تهران: جامعه‌شناسان.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۴)، *زیست‌جهان و اهمیت آن برای نظریه سیاسی*، تهران: رخداد نو.
- نراقی، آرش (۱۳۹۵)، *سنت و افق‌های گشوده*، تهران: نگاه معاصر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۲)، *انسان سنتی و مدرن*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- هوسرل، ادmond (۱۳۸۴)، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادmond (۱۳۸۷)، *درآمدی بر پژوهش‌های منطقی*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: گام نو.
- هوسرل، ادmond (۱۳۸۹)، *فلسفه به‌منابۀ علم‌متن*، ترجمه بهنام آقایی و سیاوش مسلمی، تهران: نشر مرکز.
- هوسرل، ادmond و دیگران (۱۳۹۳)، *فلسفه و بحران غرب*، تهران: هرمس.

Berger, Peter (۱۹۷۴), *Homeless Mind*, Pelican Books.

Zahavi, Dan (۲۰۰۳), *Husserl Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی