

معرفی و نقد کتاب

بحث در مابعدالطبیعه

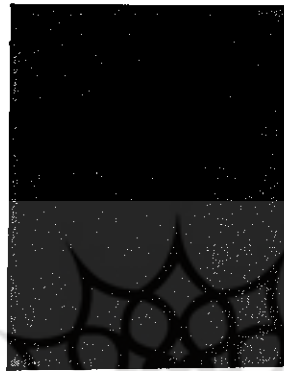
نوشته: ژان وال

ترجمه: دکتر یحیی مهدوی و همکاران

ناشر: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

چاپ اول: ۱۳۷۰

هشت + ۹۹۶ ص، بها: ۸۰۰ تومان



مترجم گرامی در آغاز "سخنی از مترجم" نوشته‌اند: "کتابی که اینک ترجمه آن به فارسی از نظر با عطفوت خواننده می‌گذرد در اصل خطابه‌هایی بوده است که آنها را استادی بنام فیلسوفی ادیب و شاعر، موسوم به ژان وال، در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه پاریس (سرین) ظاهراً در سالهای پیش از ۱۹۵۳ - که تاریخ نخستین طبع مجموعه آنها با عنوان بحث در مابعدالطبیعه به صورت کتاب است - ایراد کرده است."

کتاب در واقع یک دایرةالمعارف کوچک فلسفه است که در آن آرای فلاسفه در باب مسائل مهم بیان شده است. دیباچه نسبتاً مفصل و خواندنی کتاب به تعریف فلسفه و تحول معنای آن و تاریخ و نحوه این تحول اختصاص دارد و ژان وال در پایان این دیباچه گفته است: "متافیزیک و فلسفه را، مانند ارسطو، به مطالعه موجود، از آن جهت که هست (موجود من حیث هوو) یا علم به علل اولیه و اصول اولیه، تعریف نمی‌کنیم. به راستی در این لحظات، نه وجود را می‌دانیم که چیست و نه علت را، حتی خواهیم دید که برای شک در اعتبار این تصورات... دلایلی هم داریم. این را هم نمی‌گوییم که فلسفه، علمی به معنای متداول این لفظ است،... فلسفه مجموعه‌ای است از



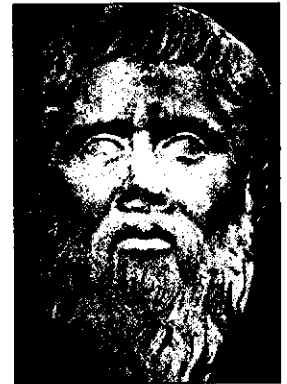
پرسشها... با توجه به این تلقی نباید توقع داشت که مؤلف، کتاب را به دو بخش تقسیم کند و یکی را به وجودشناسی و دیگری را به شناخت‌شناسی اختصاص دهد. همچنین نمی‌توانسته است از ترتیبی که حکمای ما در مباحث امور عامه داشته‌اند پیروی کند، بلکه او تاریخ مسائل فلسفه را تقریباً به ترتیبی که مطرح شده و اهمیت یافته، باز گفته است.

در آغاز فصل اول آمده است: "شاید گمان رود که بحث و نظر در مسائل مابعدالطبیعه را قاعدتاً باید با بحث در جوهر یا بحث از وجود آغاز کرد. ما به این نکته توجه داریم که بحث از تصور سیوروت و شدن، لااقل از نظر تقابل آن با تصورهای جوهر و وجود، متوقف بر بحث از آن دو تصور است؛ اما ترجیح می‌دهیم که به حکم اشاره‌ای از افلاطون، پژوهش خود را درباره سیوروت، بر بحث از آن دو تصور مقدم بداریم.

افلاطون در یکی از محاضراتش گفته است: نخستین حکیمان همروس و هزیودوس بوده‌اند. آن دو شاعر بر این بودند که جهان همواره در حال شدن و سیوروت کلی است و به همین جهت همروس اقیانوس را اصل اشیا می‌انگاشت، در حالیکه عقیده راجع به شدن و تغییر داریم، نخستین بار در آرای هراکلیتوس به صورت فلسفی بیان شده است. عکس‌العمل در مقابل همین فکر راجع به سیوروت یکی از موجبات بسط و تفصیل مبحث مابعدالطبیعه در مغرب زمین، بعد از هراکلیتوس و مخصوصاً از هراکلیتوس تا لایب‌نیتس، به شمار می‌آید." (ص ۴۷)

از آنچه نقل شد می‌توان تا حدی پی برد که ژان وال در بحث خود چه سیر و ترتیبی در نظر داشته است. وی معتقد است که عکس‌العمل در مقابل قول به سیوروت یکی از موجبات بسط و تفصیل مبحث مابعدالطبیعه در مغرب زمین... بوده است؛ پس چنین هم نیست که درست به ترتیب تاریخی، مسائلی را که در تفکر فیلسوفان اهمیت و جلوه بیشتر یافته است بیاورد و چنگی از اقوال و آرا ترتیب دهد. در حقیقت مطالب کتاب در مجموع ترتیبی منطقی یا بهتر بگویم نظامی دیالکتیک دارد. در بخش دوم، پس از سیوروت، از تصورات جوهر و ذات و صورت و وجود بحث می‌کند و به آنجا می‌رسد که: "این تصورات را به صورت صرف عقلی، چنانکه در فلسفه‌های متعارف عرضه شده است نفی کنیم مطالعه ما درباره تصوراتی عرض و نسبت و نفی نیز مؤدی شد به نفی و منتفی دانستن عقیده به

وجود جدایی و فرق قاطع میان عرض و جوهر، یعنی، به طرد عقیده‌ای که برحسب آن نسبتها به شکلهایی نظیر آنچه در منطق ارسطو آمده است انگاشته شده و نیز به رد نظری مبنی بر جدایی نسبتها از اشیا، چنانکه به انحای مختلف در مذاهب اصالت تجربه و اصالت عقل و حتی در فلسفه کانت ارائه شده است، و بالاخره به طرد تصور عدم به عنوان یک واقعیت ما بعدالطبیعه، و از نفی، جوهر ساختن." (ص ۹۲۸)



افلاطون

مؤلف سپس به بحث درباب کمیت منبسط و فضا و زمان می‌پردازد و آرای دکارت و نیوتن در این باب را کنار می‌گذارد و به تصویری بس کیفی‌تر و انعطاف پذیرتر از آنچه آن دو عرضه داشته بودند، می‌رسد... و پس از بیان مطالبی در محل و جای تصویری که "آدمی با آن پدیدارهای موصوف به عینی و خارجی را نظام می‌بخشد." می‌بیند که از تصویری که آنها را بی‌اساس دانسته، بعضی عناصر، باقی مانده است. با ذکر ترتیب مسائل، ژان‌وال به بیان دیالکتیک اگزیستانسیل خود می‌رسد و پس از بیان سیر از تصویری منفی به پُری و تمامیت، این پُری و تمامیت را توأم با یک نیروی مخرب که در واقعیت حلول دارد و اصل منفی بودن است می‌بیند و با حفظ تصور مجموعیت (مجموعیت را مترجم گرامی در ترجمه *Facticite* بکار برده‌اند) می‌نویسد: "در ورای فضا و زمان کمی مورد نظر در علم، فضا و زمانی کیفی ادراک کردیم، و در ورای اندازه‌ای که در علم اصل متداول است، قدر و اندازه کیفی را، که یونانیان تصویری از آن داشتند، فراتر از صورت صورت بخشی که کانت تصویری از آن نموده است، صورتی ملازم طبیعت، و آن سوی ماده‌ای که در علم مطالعه می‌شود، پیشینی عرفانی از ماده یافته‌ایم." (ص ۹۲۹)

ژان‌وال با حصول این بینش قلمرو

موجودات زنده و عرضه‌گاه اشخاص را ملاحظه کرده و در این میان - من - یا - خود - را پیدا کرده و دیده است که این من یا خود بسته به ساختاری مکانی است که عبارت از تن و بدن ماست. مسئله او در اینجا این است که آیا نه این است که ما ذاتاً به واسطه تن در عالم هستیم، اما نه به صورت تصور، بلکه به صورت احساس قلبی و عاطفی (ص ۹۲۹) و مانند - من دوپیران - *Maine de Biran* از مؤثر بودن خاص خود به علیت می‌رسد. و چون به اینجا می‌رسد، از مسئله شناسایی بحث می‌کند. اصل راهنمای او در این مطالعه ارتباط شناسایی با احساس قلبی ما از وجود است و به این دلیل از طرح مسائلی مانند اینکه در ما بعدالطبیعه باید بحث شناسایی را مقدم داشت یا بدو از اعراض ذاتی وجود سخن به میان آورد، احتراز می‌کند و با شرح مختصر از آرای فلاسفه از زمان هراکلیتوس تا عصر حاضر، گذشتن از "تقابل متعارف میان خارجی و عینی از یک سو، و نفسانی و خودی از سوی دیگر" است. ژان‌وال پس از بحث شناسایی به مسئله ارزش یا به قول مترجم محترم قدر و ارج می‌پردازد و در "فرود شناسایی و سخن و ارج، هست بودن" (مراد مترجم اگزیستانس داشتن است نه موجود بودن بمعنی متداول) را به "معنایی که در فلسفه معاصر متعارف شده است، اندر می‌یابد." (ص ۹۳۰)

ورای این قلمروها که ذکر شد به نظر مؤلف چنین می‌آید که "جهش هستی را به سوی امری دیگر و غیر از خود - به هر نامی که این امر دیگر را بخواهیم - باید حفظ و حراست کرد، و پس از اینکه در این مقام جای سخن نمی‌ماند، به جهانی که در آن هستیم" باز می‌گردد و صیوروتی را که از آن آغاز کرده بود، این بار تأیید و تسجیل شده می‌یابد و صیوروت را دارای ساختارهایی می‌بیند و... در شرح گشت و گذار فلسفی خود می‌نویسد: "ما شاهد و ناظر نوعی بازی و به گفته افلاطون بازی جدی، میان با واسطه و بی‌واسطه بودیم. دیدیم که مسائلی روشن و صریح شد، و مسائلی به غموض و پیچیدگی گرایید و ... اما حصول حقایق جدیدی در علم و هنر و در این فلسفه‌ای که ما می‌خواهیم آن را به هنر درست شناختن در این جهان تعریف کنیم، پیش‌بینی می‌شود." (ص ۹۳۱)

ژان‌وال با اشاره‌ای به نسبت این مطالعات با اخلاق و هنر در آخرین سطوح کتاب خود می‌نویسد: "در آن حالت و لحظه نهایت اعتلای فکر، لمعای بر آن می‌درخشد که نمی‌داند از

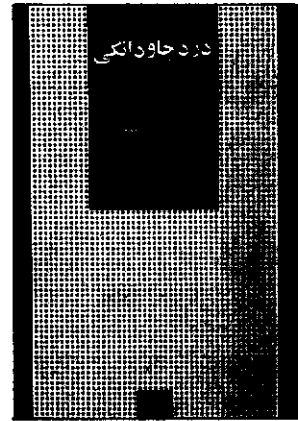
کجاست؟ از خود آن، یا از دیگری، از آن بی‌نام و نشان (یا به درست‌تر سخن، از آن برتر از نام و نشان).

با این اشارت نمی‌توان حق کتاب هزار صفحه‌ای بحث در ما بعدالطبیعه را ادا کرد. صرف نظر از بحثهایی که در جمله جمله اثر ژان‌وال می‌توان نمود، باید گفت که کتاب او، به صورتی که انتشار یافته است، سه حسن بزرگ دارد. اول اینکه مؤلف کتاب، استاد مسلم فلسفه و محقق



رنه دکارت

در آرا و اقوال فیلسوفان و جزو معدود استادان فلسفه اروپایی است که در فلسفه انگلیسی هم تزلزل دارد. دوم، کتاب حاوی مسائل مهم فلسفه و متضمن آرای فیلسوفان بزرگ در باب این مسائل است و به این جهت می‌توان آن را دایرةالمعارف کوچک فلسفه دانست. من کمتر مسئله و نظر مهم فلسفی مطرح شده تا زمان تألیف کتاب را می‌شناسم که در این کتاب نیامده باشد. سوم اینکه ترجمه کتاب بسیار خوب و روان و بی‌تکلف و نمونه ترجمه اثری فلسفی است. چند فصل از فصول کتاب مفصل و پر حجم بحث در ما بعدالطبیعه را آقایان دکتر کاردان، دکتر مجتهدی، دکتر خوانساری و دکتر محمد آشنا ترجمه کرده‌اند. ضمناً بحث در ما بعدالطبیعه بهترین کتاب سال هم شناخته شده است. اینک به کتابها و اشخاص جوایز و عناوینی تعلق می‌گیرد، معمولاً ملاک و میزان حکم نمی‌تواند باشد و کتابی که جایزه می‌گیرد و شخصی که به او عنوانی داده می‌شود همواره بهترین کتاب و صالح‌ترین شخص نیست. معمولاً ملاحظات بسیار با حداقل سلیقه‌های دست اندرکاران دخالت دارد ولی به نظر من اگر با سنجیده‌ترین موازین می‌خواستند بهترین کتاب سال را انتخاب کنند، این کتاب شایسته بود و رأی هیأت اعطای جایزه، انصافاً رأی صوابی بوده است.



* در تمدنی که به رسم و عادت رسمیت می دهد و یا خود عین رسم و عادت است، تفکر بر هم زنده رسم و عادت میگل اونامونو تفکر نوید بخشی است.

درد جاودانگی

نویسنده: میگل اونامونو

مترجم: بهاءالدین خرمشاهی

ناشر: نشر البرز، چاپ دوم ۱۳۷۰

۴۲۳ صفحه قیمت ۲۵۰۰ ریال

در تمدنی که به رسم و عادت رسمیت می دهد و یا خود عین رسم و عادت است، تفکر برهم زنده رسم و عادت میگل اونامونو تفکر نویدبخشی است. می خواهیم در کتاب سرشت سوگناک زندگی او که مترجم فارسی، آن را به اسم درد جاودانگی ترجمه کرده اند تأملی کنیم. از همان ابتدا که کتاب او را به دست می گیریم و شروع به خواندن می کنیم در می یابیم که با نویسنده ای سروکار داریم که نمی خواهد مطالب مورد پسند خواننده را برای او بنویسد و او را تا پایان کتاب راضی نگهدارد؛ بلکه از همان آغاز مبارزه ای را با خواننده شروع می کند. او را بر می شوراند، و اداش می کند که یا کتاب را به گوشه ای انداخته، یا مشتاقانه به سخنانش گوش دهد و با او قدم به قدم راهی را که خود نویسنده هم درست نمی داند چگونه راهی است و به کجا می رسد، طسی کند. امروزه که فلسفه اگزیستانسیالیسم در اقطار عالم شهرت یافته و ما کم و بیش با آن آشنایی می توانیم او را فیلسوفی اگزیستانسیالیست یا اگزیستانس بنامیم. در واقع

سخنان او به این نحوه تفکر بسیار نزدیک است و بین او و فلاسفه اگزیستانس قرابت فکری وجود دارد، اما چنانکه استادان فلسفه گفته اند همه فلاسفه شاگردان افلاطون اند. افلاطون، فلسفه را سیر محبانه و عاشقانه به سوی عالم دیدار می دانست. گویا اونامونو نیز این تعریف را از فلسفه می پذیرد و فلسفه او نیز چنین سیری دارد اما نه به سوی عالم دیدار، بلکه به سوی عالم جاودانگی. اونامونو در سیر خود به اشاره و گاه به تصریح می گوید که این سیری است بی حاصل. ما خوانندگان عادت به «یا این، یا آن» داریم. فی المثل می خواهیم بدانیم که اونامونو به خدا اعتقاد دارد یا نه، جاودانگی روح را گردن می گذارد یا نه، ما جواب سر راست می خواهیم. راستی برای چه به دنبال چنین جوابهایی می گردیم؟ آیا می خواهیم تکلیفمان را بدانیم و خیالمان را آسوده کنیم و کسی رسم و عادت ما را بر هم نزنند؟ مثلاً اگر جواب اونامونو بین آری و نه باشد، بر آشفته می شویم و به خود می گویم که یقیناً این قبیل کسان گمراهند و می خواهند دیگران را نیز به گمراهی بکشاند. فیلسوف ما ممکن است گمراه باشد، اما یقیناً قصد ندارد کسی را به گمراهی بکشاند. او صمیمی و صادقانه سخن می گوید و چیزی را که بدان معتقد نیست نمی گوید. هیچ متفکری هم برای همگان نمی نویسد ولو آنکه خود چنین ادعایی داشته باشد.

اساساً تا وقتی که «عدم» معنای جدیدی در فلسفه پیدا نکرده بود، زمانی که عدم به معنای «لامصدق له» بود آن گونه جوابها هم طبیعی و قهری بود، اما در تفکر غرب تحولی عجیب روی داده و اکنون دیگر «عدم» عدم نیست؛ یعنی صرفاً لامصدق له نیست. امروزه سخنان تازه ای در باب عدم و نیستی گفته شده است. طبعاً در باب وجود نیز سخن طور دیگری است. «وجود» در فلسفه اگزیستانس مفهومی انتزاعی و از معقولات ثانوی شمرده نمی شود، یعنی فلاسفه اگزیستانس در بحث از وجود، وجود خود را از یاد نمی برند. آنان از وجود و موجود تلقی دیگری دارند، از آن، چنان سخن نمی گویند که گویا موضوعی است که ربطی به وجود و موجودیت ایشان ندارد. این فیلسوفان در بحث وجود که وارد می شوند ارتباط آن را با کسی که بناگزیر در این بحث وارد شده، و به اعتباری با هرکس دیگر، فرد فرد انبای آدمی در نظر دارند (حساب هیدگر جداست). آنان «فی نفس» راتوجیه و حلایمی نمی کنند، بلکه می کوشند آن را تحمل کنند، و در عین حال به درجات کم و بیش مبهم، شکست خود را در مقابل آن نشان می دهند و در برابر آن احساس کلانگی می کنند. گریزان بودن اینان از مفهوم اندیشی و منطق بافی نیز از همینجاست. «فی نفس» مجهولی است در مقابل آنان که پریشانان می کند و فیلسوفان اگزیستانسیالیست که نمی توانند از فی نفس خلاص شوند و وجود انسانی را متعرض آن می بینند، به شرح این پریشانی می پردازند. اما این پریشانی راه به جایی نمی برد، از پس آن امیدواری و مفری نیست. انسان، محکوم به «بودن و وجود موقت» است، به اعمال اختیار مجبور است و در همان حال مرگ از آن اوست و پیوسته نیستی او را به یادش می آورد. یاد مرگ همیشه در دل اوست. فیلسوفی که می گوید: انسان نمی تواند فی نفس را از فکر خود خارج کند یا خود را از فکر فی نفس خلاص کند، و اگزیستانس را ماهیت و مسئله بشر می داند، پیوسته است که با هگل سر ناسازگاری دارد و حتی یقین دارد که هگل هم به قول کیرکه گورگاه عصایش را (یعنی ماهیت مفهومیش را) به کناری می نهد و در گوشه ای می نشیند و با خود می اندیشد که پنهان داشتن حقیقت، کار بی فایده ای است: در عین حال او هم انسانی است مثل دیگران که در همین وجود ساده و روستایی وار که از آن هر فرد انسانی است سکنی گزیده است؛ هر چند به مدد عقل خویش کاخی

عظیم و با شکوه از وجود مفهومی و انتزاعی برافراشته باشد که سر آن به افلاک بساید. اونامونو نیز با اینان دمساز است. همه فلسفه اگزیستانس به مقابله با فلسفه هگل برخاسته‌اند و اونامونو نیز تا آنجا که با آنان همدلی و همسازی می‌کند هگل را طرف نزاع خود می‌شناسد. هگل موجود را معقول می‌داند، ولی اونامونو می‌گوید: «چیز واقعی، چیزی که واقعاً واقعی است، غیر عقلانی است.» (ص ۲۶ ترجمه، چاپ اول) او فیلسوف و شاعر را «برادران توأمان» نامیده. (ص ۲۸) «عقل، خود پروردهٔ تخیل است.» (ص ۴۲) اونامونو غم سیستم ندارد و به آن واقعی نمی‌گذارد، هم و غم او انسان است، انسان را مدار و محور مرکز تفکر خویش قرار داده است. امانه انسان مفهومی، بلکه انسانی که گوشت و خون دارد و ... «می‌میرد». در آثار او انسان مسئله اصلی است. انسان به آن معنا که اشاره شد اصل همه چیز است، همچنانکه فی‌المثل در حکمت متعالیه وجود اصالت دارد. در عین حال سرنوشت این انسان که «به همه کون و مکان می‌ارزد» مرگ است. و این سخت دلگراست. راسل گفته است که همه فیلسوفان پیشین (تا ویلیام جیمز) در فلسفه خود دانسته و ندانسته تمایل به تهذیب اخلاق داشته‌اند و این فلسفه‌ها که در تاریخ به وجود آمده همه بوی تهذیب اخلاق می‌دهد، اما اونامونو می‌گوید که از همه فلسفه‌ها بوی آرزو و خواست بی‌مرگی به مشام می‌رسد، و نیز آرزو و خواست آنکه خدا به جای آنکه نباشد وجود داشته باشد: «کانت آنچه را که با عقل ویران ساخته بود بادل از نوآباد کرد» (ص ۲۵).

نزاع بی‌سرانجامی که همواره بین عقل و دل بریاست اونامونو را به فلسفه و به طریق اولی به علم نیز بدبین می‌سازد: «علوم گرچه مورد اعتنای بشر است و نقشی که در حیات و اندیشهٔ انسان دارد واقعاً بدون جانشین است، ولی به یک معنا بیگانه‌تر از فلسفه به نظر می‌آید.» (ص ۲۴) اونامونو می‌کوشد تا ایمان را جانشین فلسفه و علم سازد؛ اما ایمان او چندان فرقی با آرزو و خواست ندارد، و شاید بتوان گفت که در نظر او ایمان عین آرزوست. باین وجود در لحن قول او این معنا مضمّن است که حیات واقعی حیات ایمانی است، و این را از قولی که از اسقف جوزف باتلر یا لحن تأیید نقل می‌کند نیز می‌توان فهمید، (ص ۲۷) اما ایمان به معنایی که خود او می‌فهمد، ایمانی عجیب: ایمان آرزویی، یا آرزوی ایمان، یا آرزویی که می‌کوشد گریبان خود را از چنگ محال بیرون بکشد، تناقض ایمان و



میکل دوانامونو

*** اونامونو دریغ ندارد که بگوید پیوسته آرزومند ایمان است؛ حیات توأم با ایمان حیاتی است که اونامونو آن را ارجمند می‌شناسد و دل در آن بسته است و دوست دارد زندگی را با ایمان به سر برد.**

فلاسفه ما نیز خواسته‌اند که آن را صورتی از جهل بدانند. بلکه شک به این معنا که هر چیز، قابل چون و چراست و در مقابل عقل آدمی حاضر می‌شود و عقل انسان کم و کیف آن را می‌سنجد و محکوم حکم خود قرار می‌دهد. این شک را اونامونو عقیم و بی‌ثمر می‌داند.

اونامونو دریغ ندارد که بگوید پیوسته آرزومند ایمان است؛ حیات توأم با ایمان حیاتی است که اونامونو آن را ارجمند می‌شناسد و دل در آن بسته است و دوست می‌دارد زندگی را با ایمان به سر برد. او بی‌ایمانی و بی‌مبالاتی به ایمان را مایهٔ اندوه می‌داند: «چه همنوعان ناشادی هستیم ما». ولی البته در جای دیگر می‌گوید: «صرف نظر از این واقعیت که هنوز معیار معقولی برای سلامت نداریم، اثبات نشده است که انسان بالفطره و بالضروره شاد باید باشد.» (ص ۳۵)

چنانکه گفتیم در تفکر او انسان غایت است (ص ۳۱) «انسان برای آگاهی آفریده شده است، برای یکایک آگاهیها» (ص ۳۱) «جهان برای آگاهی است» (ص ۳۲) «انسان به همه کون و مکان می‌ارزد.» (ص ۳۱) ولی این انسان مواجه با معما و یا چیزی است که دل او - نه عقلش - را تکان می‌دهد: «رهبر آیندهٔ بشر اگر نهرسد: «چیست این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش» سزاوار رهبری انسانها نیست.» (ص ۳۴) شاید در همین قول، کم و بیش بتوان دید که تزلزلی در بشر

بی‌ایمانی؛ یا ایمانی که نه تنها شک را از خود نمی‌راند، بلکه آن را از خود می‌داند و با آن دمساز است. این ایمانی است که حاصل فرزاندگی است، یا خود عین آن است و فرزاندگی عین کنار آمدن و به سر بردن با شک است. از قول تئیسون، شاعر انگلیسی، حاصل فرزاندگی را چنین می‌آورد:

«کاوش روستترین گوش و کنار شک جستن ایمانی آن هم همچوار شک» (ص ۴۷) او شک دستوری دکارت را سترون و بی‌حاصل می‌داند، اما آیا با تعریفی که از فرزاندگی می‌کند می‌تواند از دکارت بگذرد؟ شک از حیث ذات خود سترون و بی‌حاصل است و ربطی به شک دستوری دکارت یا شکی که اونامونو آن را طالب است ندارد. شک مقدمهٔ یقین نیست چنانکه مقدمات، مقدمهٔ انتاج نتیجه است. شک تولید علم یا یقین نمی‌کند، حتی تمهید کنندهٔ آن هم نیست و یا جنبهٔ اعدادی ندارد. بلکه شک در مقابل علم و یقین است. دکارت هم نگفت که شک می‌کنم پس هستم. اما آن علم یقینی که دکارت در پی آن بود با شک آغاز شد و هرگز از آن منفک نگردید. در بطن این علم، شک مضمّن است، بلکه در تفکر او این دو یکسانند، اما شک نه به معنای رایج آن که گاه یک چیزی را می‌گوییم که نمی‌دانیم هست یا نیست، این گونه است یا آن گونه یا به گونه‌ای دیگر، چه در این صورت شک چندان فرقی با جهل ندارد و

انگاری او راه یافته و آرزومند عالم دیگری است. ولی چنین استنباطی را خیلی باید با احتیاط تلقی کرد. به اعتباری می‌توان گفت که اونامونو به انسان خوشبین است. اما می‌گوید: «انسان جانوری است که ذاتاً و ماهیتاً بیمار است». (ص ۵۴) و او این بیماری را محمود و مستحسن می‌شمارد. این قدر هست که سخنش در روزگار ما که روزگار عافیت طلبی و سلامت خواهی و دوری جستن از درد و داغ و حیرت و مرگ و بیماری است. از دل برخاسته و بردل می‌نشیند؛ با این وجود انسان بینی و انسان انگاری او مانع از آن است که در ورای وجود بشر پروای چیز دیگری بکند و چیز دیگری بطلبد. او با اینکه می‌بیند در بطن هر پیروزی شکستی نهفته است، و شاید اصلاً میان شکست و پیروزی تفاوتی نمی‌بیند، با اینهمه حاضر است همه اینها را در قبال زندگی و عشق به زندگی فراموش کند: «بامن از فریب مگویند، بگذارید زندگی کنم». (ص ۵۸) او در سراسر این کتاب یک مطلب را همواره به یاد خواننده می‌آورد و آن اینکه بشر خواهان جاودانگی است.

آیا دغدغه اونامونو همین است که جاودانه بماند و بس؟ آیا فقط می‌خواهد که تا جاودان بقا داشته باشد؟ آیا اگر او یقین می‌کرد که روح پس از مرگ باقی است، و یا چنانکه او می‌خواست، پس از مرگ در عالم دیگر او با همان جسم خود، که اینهمه نگران آن بود، جاودانه خواهد زیست، آرامش می‌یافت؟ هرچند اجتهاد در مقابل نص به نظر می‌رسد می‌گویم که گمان ندارم که جواب او به صراحت مثبت بوده باشد، اگر او در پی چنین یقینی بود، در قول دیگران یا از جایی دیگر به دست می‌آورد. چنانکه گنون به دست آورد. به نظر می‌رسد که او طالب بی‌قرار است اما به نحو دیگر؛ می‌خواهد هم خود باشد و هم خود نباشد؛ طالب بقای جاودانه است و در همان حال می‌خواهد که چنین بقایی پیوسته غیر ممکن به نظر آید؛ می‌خواهد تا جاودان با خود و با دیگران چالشگری کند؛ هرگز نمی‌خواهد خیال خود را آسوده کند: «ما نیاز به این داریم که دیگران برتری ما را بر خود باور داشته باشند تا خود نیز بتوانیم آن را باور کنیم، و بر مبنای اعتقاد آنان ایمانمان را به بقای خودمان، یا لاقابل بقای ناممان، استوار کنیم». (ص ۶۲). وقتی این سخنان را از او می‌شنویم نمی‌توانیم بپذیریم که او سر آن داشته که عهد بشر جدید را بشکند و از این عهد و نسبت خارج شود و آرزومند عالم و آدم دیگری است. و این تناقض دیگری در عقاید اوست. اما

* نزاع بی‌سرانجامی که همواره بین عقل و دل برپاست، اونامونو را به فلسفه و به طریق اولی به علم نیز بدبین می‌کند.

او از تناقض ترسی ندارد و این را خود بارها گفته است. وانگهی، اگر او فقط چنین یقینی می‌خواست، باری دیگر نمی‌پرسید و یا آرزو نمی‌کرد که: «چه می‌شد اگر یاد و نام ما در خدا بجا می‌یافت؟» (ص ۶۵) با این حساب هیچ سخنی از او عجیب نیست، و اگر علاقه‌ای به شنیدن گفته‌های او داریم باید فقط به او گوش دهیم و در پی چون و چرا و جدل نباشیم. او مرگ را یاد آور ما شده است، و این خود هرچه باشد باز همان چیزی است که تمدن ما سعی در پوشاندن آن دارد. حتی از پاره‌ای از اقوال او چنین بر می‌آید که گویی در پس و بطن هرچیز، و من جمله وجود خود، یک «عدم» (هیچ) می‌دیده است، و این کشف او را بر می‌آشفته و نگران و اندوهگین می‌ساخته و بر آتش می‌داشته که از غم و اندوه خود، یعنی بشر، سخن بگوید. سرانجام این سخنان چیست؟ با باریک بینی بیشتر می‌توان دریافت که این گونه تفکرات، خواهی نخواهی به خیر و شفقت و امید و ایمان مؤدی می‌شود، چنانکه شده است. (عین این کلمات در عناوین گفتارهای بعدی کتاب او آمده است) در ذات این تفکر چنین چیزهایی نهفته است. حتی می‌توان گفت که این نوع تفکر، بالذات خوشبینانه است، یا نمی‌خواهد و نمی‌تواند از خوشبینی و بدبینی بگذرد. او مظهر بی‌آرامی و بی‌قراری است؛ ترسی از شر به دل راه نمی‌دهد اما در عین حال نگران آن نیست و از آن بی‌زاری نشان نمی‌دهد: «همسان دانستن و یکی انگاشتن حق و خیر آرزوی متعصبانه دینی است». (ص ۹۶) پس ممکن است چیزی حق باشد ولی خیر انسان در آن نباشد؛ خیر ضامن سعادت بشر نیست. آیا می‌توان گفت که اونامونو با شر و بدی پنجه در پنجه افکنده است. شاید او

می‌خواسته در این افتادگی بشر در شر حقیقتی بجوید که مایه تسلائی خاطر او و همگنانش باشد. ولی حتی او نیز جرئت آن را ندارد که این شر را عین ما و حق ما را عین نیستی و شر بداند. او با آنکه به این آدم و آدمیان آن قدرها هم خوشبین نیست، باز نمی‌پذیرد که بشر سراپا آینه قهر شده است و در او آنچه غالب است قهر و غلبه است. او نومی‌د را «والا ترین گرایش روح بشر» ، «ژرفترین و انسانیت‌ترین و بارورترین گرایشهای بشر» گفته است (ص ۹۸) اما آن اندازه هم دل در نومی‌د نهاده که یکسره از شادکامی دست بشوید. در قطعه‌ای برگرفته از منظومه بایرون به تقابیل «قدرت» و «شادکامی» اشاره می‌کند: قایل از ابلیس می‌پرسد که آیا او (ابلیس) شادمان است. و ابلیس پاسخ می‌دهد که او تواناست. و چون قایل سؤال خود را تکرار می‌کند، ابلیس به او می‌گوید: «نه» آیا خودت هستی؟» (ص ۱۰۲) اونامونو به توانایی اندیشه انسان، که هموطنانش آرزوی آن را داشتند، با بدبینی می‌نگرد و از آن سر خورده است.

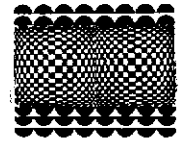
اونامونو با کیرکه گور همدستان نیست که اگر جاودانگی نبود بشر هم نبود، اما سخن او را تصدیق می‌کند که اگر بشر با عقل خود خود را گستاخانه به ابدیت پیوند بزند و خود را، یعنی اندیشه خود را، با آن یکی بینگارد، علاوه بر گستاخی، حماقت خود را نیز نشان داده است. پیش از این گفتیم که او اهل چالشگری است و در وجود بشر چالشگری را اصل می‌گیرد: «من به سهم خود آرزو ندارم بین دل و ذهن و ایمان و عقل صلح و سازش برقرار کنم؛ بلکه می‌خواهم همواره بینشان جنگ و جدل باشد». (ص ۱۱۴) تکرار می‌کنیم که او با این زبان و دل - که اثر هگل در آن بخوبی پیداست - نمی‌تواند از زمان و سپهر غرب خارج شود و به زاهی دیگر برود و آغازگر باشد.

با چنین کسی تکلیفمان چیست؟ راحت تر آن است که او را از پیش خود برانیم و بگوییم درد بی‌دوایی دارد؛ یا چاره‌اش آن است که ایمان بیارود و هم خودش و هم ما را خلاص کند. اما اگر حکم به بی‌ایمانی او می‌کنیم توجه داشته باشیم که او کسی است که این کلمات را بر زبان رانده است: «من معتقدم که اگر همه با هم در کوی و برزن نقاب از چهره غمهایمان برگیریم، گره از کار فرو بسته‌مان گشوده خواهد شد؛ خواهیم دید که غمی مشترک و یگانه داریم. و چون همه با هم بنالیم و شیون به آسمان برسانیم و خدا را بخواهیم، خدا اگر چه نباید تدبیرمان را

باشند، خواهد شنید. بزرگترین قدس و حرمت معابد در این است که آدمیان یک صدا در آنجا به شیون بر می‌خیزند. (ص ۳۴) «باید گریستن از درد را بیاموزیم. آری، باید گریستن بیاموزیم. شاید اوج فرزنگی در همین باشد» (ص ۳۵). من از درد او چیزی نمی‌گویم، از درد او خدا خیر داشته؛ حتی نمی‌گویم که او «شرح درد اشتیاق» را باز گفته و همچون صوفی اهل خوف با داغ درد گریسته است، و یا می‌گفته:

من و شمع صبحگاهی سزدار به هم بگیریم
که بسوختم و از مابت ما فراغ دارد
ولی می‌گویم آنچه از ظاهر سخنان او بر می‌آید
آن است که عالم بی درد را که تمدن عصر ما به ما
عرضه کرده یا خیال دارد عرضه کند نمی‌پسندد و
نمی‌پذیرد و از این عالم و عالمیان هراسان است.
شب ظلمت و بیابان به کجا توان رسیدن
مگر آنکه شمع رویت به رهم چراغ دارد

هرمز بوشهری پور.



شرح منازل السائرین

نویسنده: عقیف الدین تلمسانی

تصحیح: عبدالحفیظ منصور

ناشر: انتشارات بیدار قم

قیمت: ۴۲۰۰ ریال

منازل السائرین از کتابهای معروف خواجه عبدا... انصاری است، که خواجه به التماس مؤکد و پیوسته گروهی از طالبان سیرالی الله تألیف کرده است... وی از فرزندان ابو منصور مت انصاری است. مت پسر ابویوب انصاری در زمان خلافت عثمان به خراسان آمد و در هرات ساکن شد. عبدالله از کودکی با جد و جهد وافر به کسب علوم مرسوم زمان پرداخت. خود گوید: «به شب در چراغ حدیث می‌نوشتی. فراغت نان خوردن نبود. مادر من نان پاره لقمه کرده بودی و در دهان من می‌نهادی در میان نوشتن.» در جای دیگر گوید: «آنچه من کشیده‌ام در طلب حدیث مصطفی - صلی الله علیه وسلم - هرگز کس نکشیده یک منزل از شاپور تا زیاد که باران می‌آمد، من در رکوع می‌رفتم جزوه‌های حدیث

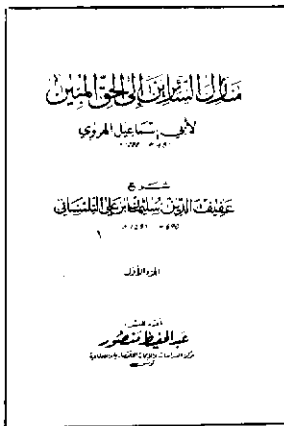
به شکم باز نهاده بودم تا تر نشود... از این رو در علوم ظاهری گوی سبقت را از همه اقران خویش ربود و به لقب شیخ الاسلام و خطیب العجم نایل آمد. آتش طلب در جانش زبانه می‌کشید و با علما و متصوفه عهد خویش دیدار و مباحثه کرد و پیش از دیدار با ابوالحسن خرقانی، پیران و متصوفه بسیار دیده، با آنان به مباحثه پرداخته بود. ابوالحسن چون شیخ الاسلام را دید دانست که جانش در طلب منزل جانانست، اما علوم ظاهری باعث نخوت و تکبر وی شده است. این بود که خرقانی در میان سخن، او را گفت: «ار باخضر صحبت یاوی [ز] توبه کن ور از هری شبی یمکه شوی از آن توبه کن.» و اینجا بود که خواجه دانست.

در طریق عشق می‌باید سه ترک
ترک دنیا، ترک عقبی، ترک ترک
با چنین دل آگاهی بود که خواجه به نوشتن آثاری چون صد میدان، کشف الاسرار و منازل السائرین دست یازید. کتاب مورد بحث ما، از آغاز، طرف توجه صوفیه قرار گرفت و بعد از این عربی که تصوف به نظری و عملی تفکیک شد، منازل السائرین در تصوف عملی همان قدر و منزلتی را یافت که فصوص الحکم ابن عربی در تصوف نظری یا عرفان. شارحان زیادی آن را شرح کرده‌اند از جمله: سدیدالدین اسی محمد المعطی در سال ۶۳۸، عقیف الدین سلیمان بن علی تلمسانی (۶۹۰)، احمد بن ابراهیم واسطی (۷۱۱) عبدالرزاق کاشی (۷۳۰) محمود بن محمد درگزینی (۷۴۳)، ابن قیم جوزیه دمشقی (۷۵۱) ملاشمس الدین محمد تبادگانی طوسی (۸۹۱) و ... این کتاب به صورت کتاب درسی نیز تدریس می‌شد.

عقیف الدین تلمسانی (تلمسان یکی از شهرهای قدیمی شمال غربی الجزایر) که ظاهراً دومین شارح این کتاب است از شاگردان خاص صدرالدین قونبوی بود. و شاید بتوان او را جانشین استاد خویش دانست، زیرا قونبوی در وصیت نامه خود متذکر شده است: «تألیفاتم برای عقیف الدین فرستاده شود تا از جانب من او را یاد آوری باشد. با این وصیت که این تألیفات را جز بر کسی که شایستگی بهره بردن از آنها را مشاهده می‌کند شرح ندهد.»^۱

این شرح را از بهترین شرحهای منازل السائرین دانسته‌اند چنانکه مولانا عبدالرحمن جامی در نفعات الانس گوید: «... وی کتاب منازل السائرین را ... شرحی نیکو کرده است. هر که را اندک چاشنی از مشرب این طائفه باشد داند

که سخنان وی که در آنجا مذکورست اکثر مبنی بر قواعد علم و عرفان و بُشی از خصایص ذوق وجدانست» و هم او متذکر می‌شود که بعضی از متقشفه فقها وی را به زندقه و الحاد منسوب داشته و در رد این اتهام فقره‌ای از شرح منازل را نقل می‌کند، بدین قرار: «... من این مقام را دریافتم و خدای را شکر گزارم، و در سه مورد صحت آن بر من مسلم شد: نخست یک روز نزدیک شد که به دست فرنگیان ... کشته شوم. در آن حال بر دل خود نظر کردم و دیدم که از رضایش به قضای الهی و غلبه نیروی محبت، مرگ و زندگی برای او یکسان است. بار دیگر نزدیک بود که غرق شوم، باز دیدم که دل من میان موت و حیات تفاوتی نمی‌داند، و سوم باز مرا از طریق تصوف بر حذر داشتند، که در آن مواردی هست که قدم بر آن می‌نهدم، اینجا هم به دل خویش نظر کردم و عهد رضا را بر پروردگار خویش استوار داشتم و به خود گفتم: آیا بعد از



روی آوردن به این راه بازگردم و از گمراهی بترسم، با این که محبتم به خدا درست است؟ در این حال سیل اشک بر صورتم جاری شد و شکر، خشوع و خضوع همه وجودم را فرا گرفت و حالت وجدی مرا دریافت که نزدیک بود روح از پیکرم خارج شود، در عین آن که از خود بیخود بودم، و چون از آن حالت باز آمدم به بدیهه گفتم "من خواه ناخواه به اراده محبوب روانم چه با خواست من به سرچشمه عشق برد، چه به وادی گمراهی بکشاند. تا من توانم او را دوست می‌دارم و در هر حالتی فرمانبردارم."^۲ جای خوشبختی است که این شرح در سال ۱۹۸۸ در کشور تونس به وسیله عبدالحفیظ منصور از روی دو نسخه قدیمی که فاصله‌ای از زمان حیات شارح ندارد و یکی متعلق به دارالکتب

الوصیته تونس و کتابت رمضان سنه ۶۷۰ است و نسخه دوم محفوظ در خزانه شبستریتی کتابت ۱۳ رمضان سنه ۶۷۳ تصحیح و در دسترس علاقه‌مندان قرار گرفته است. مصحح در مقدمه کتاب مطالبی در تعریف تصوف نقل کرده و مختصری در باب زندگی خواجه عبدا... انصاری و تلمسانی آورده است و آثار دیگر تلمسانی را به قرار ذیل بر شمرده است.

- دیوان شعر

- شرح فصوص الحکم ابن عربی

- شرح المواقف نفری

- شرح اسماء الله الحسنی

- شرح قصیده عینیة ابن سینا

و بعد چند شرح منازل السائرين را ذکر

کرده است. شرح منازل السائرين از ده قسم تشکیل شده و هر قسم ده باب دارد. بغیر از قسم دهم که نه باب دارد، به قرار زیر:

۱. بدایات: یقظه، توبه، محاسبه، انابه، تفکر، تذکر، اعتصام، فرار، ریاضت و سماع.

۲. ابواب: حزن، خوف، اشفاق، خشوع، اخبات زهد، ورع، تبتل، رجاء و رغبت.

۳. معاملات: رعایت، مراقبت، حرمت، اخلاص، تهذیب و استقامت، توکل، تفویض، ثقه و تسلیم.

۴. اخلاق: صبر، رضا، شکر، حیا، صدق، ایثار، خلق، تواضع، فتوت و انبساط.

۵. اصول: قصد، عزم، اراده، ادب، یقین، انس، ذکر، فقر، غنا و مقام مراد.

۶. اودیه: احسان، علم، حکمت، بصیرت، فراست، تعظیم، الهام، سکینه، طمانینه و همت.

۷. احوال: محبت، غیرت، شوق، قلق، عطش، وجد، دهش، هیمان، برق و ذوق.

۸. ولایات: لحظ، وقت، صفاء، سرور، سر، نفس، غربت، غرق، غیبت و تمکن.

۹. حقایق: مکاشفه، مشاهده، معاینه، حیات، قبض، بسط، شکر، صحو، اتصال و انفصال.

۱۰. نهایات: معرفت، فنا، تحقیق، تلبیس، وجود تجرید، تفرید، جمع و توحید.

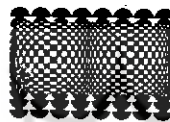
این کتاب با کیفیت خوب متن به حروف درشت‌تر از شرح در قطع وزیری با جلد گالینگور چاپ افست شده است. کتاب فاقد تعلیقات و توضیحات است. در پایان فهراس آیات قرآن، احادیث، اشعار، کتب، اماکن، اعلام، مصادر و مراجع و فهرست مطالب است. وضع چاپ و نشر کتاب در ایران و بعضی از کشورهای عربی سروسامان و حساب و کتابی ندارد و هر کس، هر کتابی را که بخواهد و خوشش بیاید مبادرت

به چاپ افست آن می‌کند و شکایت و اعتراض کسانی که در این بین حقشان پایمال شده است به جایی نمی‌رسد. بر مسؤولین امور چاپ و نشر است که طریقی بیندیشند. اما جای بسی فدردانی است که انتشارات بیدار حداقل سلیقه خوبی در انتخاب کتاب دارد و کتب فلسفی و عرفانی خوب را که خریداران محدودی دارد و سود مادی هم ندارد منتشر می‌کند.

۱. کتاب الفلک چاپ و ترجمه محمد خواجهی انتشارات مولی ص ۳۰ مقدمه.

۲. رک نجات الانس چاپ دکتر عابدی ص ۵۶۸ و ۹۰۹

شرح منازل السائرين تلمسانی ص ۲۲۹.



پدیدار شناسی روح بر حسب نظر هگل

نویسنده: ژان هیولیت

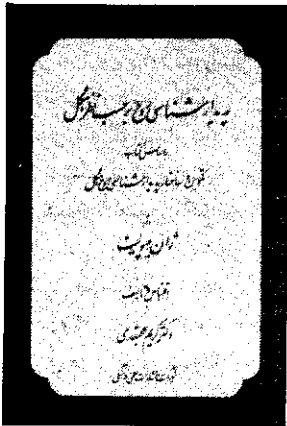
اقتباس و تألیف: دکتر کریم مجتهدی

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

چاپ اول: ۱۳۷۱

قیمت: ۲۷۰ تومان

هگل یکی از پنج فیلسوف بزرگ عالم حکمت بشمار می‌آید که در همه شئون و فرهنگ، اعم از فلسفه و دین و هنر و سیاست و ادبیات و... تأثیر گذارده است و کسی را از شناخت وی گزیر و گریزی نیست. با وی است که فلسفه غرب به تمامیت خود می‌رسد. فلسفه و تفکر فلسفی بنابه تعریف هگل عالم وارونه‌ای است؛ و چنانکه در حکمت دوره اسلامی منقول است: «من اراد ان يتعلم الحکمه فليطلب فطرة الثانية» یعنی هر کس طالب حکمت باشد باید فطرت ثانی را طلب کند. انسان یک ساحت یا فطرت اول و معمولی دارد که مبتنی بر عرف عام است و این ساحت اول همان زندگی معمولی و اشتغالات روزمره است و چنانچه از فطرت ثانی مدد نگیرد به پریشانی و خودگسیختگی و دور خود گشتن و ره به جایی نبردن دچار خواهد شد، و اما فطرت یا ساحت



هگل

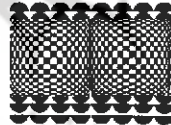
دوم پرسش از ماهیت و ذات اشیاست و باید از فطرت اول که مقام عادت و زندگی عادی است گذشت تا طرح مسائل فلسفه، معنا و مورد پیدا کند.

ما در دوره مشروطه با غفلت از سوابق فرهنگی خود و نیز فطرت ثانی و اصرار بر فطرت اول با تفکر غرب مواجه شدیم، و زرق و برق ظواهر آن، دیده ظاهر بین ما را کور کرد؛ اصول و فروع را با هم مخلوط کردیم و بدون اینکه اختلاف ذاتی با هم داشته باشیم به روی هم شمشیر کشیدیم، و در این تزاخمها و تعارضات برای از میدان به در کردن طرف مقابل از هر چیز سوء استفاده کرده، تفکر و شعر و هنر را وسیله رسیدن به اغراض فردی و جمعی کردیم؛ لذا به فلسفه هگل هم از همین وجهه نظر انداختیم و واضح است که جز این که اصل را فدای فرع کنیم راهی نداشتیم، تازه در این معرکه فرع هم طبیعی است که بدون اصل نمی‌پاید. مؤلف محترم در مقدمه کتاب بدین مسئله اشاره کرده و می‌گوید: «در میان تمام فلاسفه عصر جدید، هگل به طور مستقیم کمتر از بقیه در ایران معرفی و شناخته شده است، ولی بیشتر از بقیه به نحو مستقیم یا غیر مستقیم مورد نقد و انتقاد قرار گرفته است. علت این موضوع ظاهراً این است که اکثر کسانی که در حدود نیم قرن اخیر در ایران از هگل سخن به میان آورده‌اند، کمتر قصد معرفی تفکر او را داشته‌اند، بلکه گاهی از لحاظ تاریخی و بدون اینکه اصلاً به نفس فلسفه توجهی داشته باشند یا حداقل به اهمیت فلسفه هگل پی برده باشند به اجمال اشاره‌ای به او کرده‌اند تا بتوانند احتمالاً از این رهگذر در قلمرو سیاست و اقتصاد از اخلاف او صحبت به میان

آوردند و در ثانی با توسل به بعضی کتابهایی که ارزش آنها مسلم نیست نظام فکری هگل را به عنوان ایده آلیسم مطلق که به نفی واقعیات پرداخته است بی محتوا قلمداد کنند. این نوع استدلال در مورد هگل و ... نفس فلسفه را در چهار چوب تحزب و دسته‌بندیهای سیاسی به نابودی می‌کشاند... کسانی که به علتی از علل با این‌گونه «تاکتیکها» به مبارزه پرداخته‌اند، خود نیز رویهٔ خصم را در پیش گرفته‌اند و برای مقابله با افکار مخالف به نقد عجولانه و ... پرداخته‌اند. در این گیرودار «ایدئولوژی‌ها و حوادث روزمرهٔ سیاسی بعضی از فیلسوفان که در صدر آنها هگل قرار دارد - از چپ و راست - مورد حمله قرار گرفته‌اند، بدون اینکه تا این اواخر کوچکترین اقدام واقعی در شناخت فلسفهٔ آنها... به عمل آمده باشد. (ص ۱۵-۱۴) آقای دکتر مجتهدی برای رفع ظلمی که از قبل جهل ما بر متفکران عالم می‌رود و نتیجهٔ این ستم بیش از هر کس متوجه خود ماست، نتیجه و حاصل سالها مطالعه و تحقیق و تدریس در مقاطع گوناگون تحصیلی گروه فلسفه دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران را در اختیار علاقه‌مندان به فلسفه قرار داده است. در این کتاب بعد از مقدمه در بخشی، تحت عنوان کلیات دربارهٔ کتاب پدیدار شناسی روح یعنی ام‌الکتاب هگل به سابقهٔ لفظ «فنون» که درنحله‌های فکری گوناگون به معانی متفاوت بکار رفته است و به معنایی که هگل از آن لحاظ کرده، پرداخته است. وی می‌گوید: پدیدار - به لحاظ هگل - عین تجلی روح و مرحله‌ای از تحقق آن به حساب می‌آید. (ص ۲۸) ... علوم تحصیلی ... فقط در دوره‌ای از تاریخ بشر می‌تواند مورد قبول باشد ... عصر روشنایی (Aufklärung) فقط با نور کاذبی، جهان را روشن کرده است (ص ۲۷) قسمت اول کتاب از صفحه ۴۷ با فصول «یقین حسی»، «ادراک» و «فاهمه» شروع می‌شود. فصل دوم در باب «شعور» و «شعور به خود» (آگاهی و خود آگاهی) است. در فصل سوم عناوین «عقل در حد پدیدار شناسی»، «اصالت معنا به عنوان پدیدار شناسی روحی»، «مشاهده طبیعت» و... به چشم می‌خورد. در فصل چهارم «انسان به عنوان فرد»، «لذت و ضرورت»، «تسانون دل و هذیان پر ادعایی» و «فضیلت و جریان دنیا»... آمده است. از صفحه ۱۲۹، قسمت دوم کتاب شروع می‌شود: فصل اول دارای عناوین: «روح بیواسطه»،

«اولین صورت خود روحی»، «فرهنگ و بیگانگی»، «انتقال نظام فتودالی «زبان یأس» است. در فصل سوم مسائلی در باب «ایمان و عقل» و «وحدت اصالت ماده و اصالت معنا» و «آزادی مطلق و دورهٔ وحشت» بیان شده است. در فصل سوم در باب «بینش اخلاقی جهان»، «شرح و گزارش هگل درباره مسئلهٔ اخلاق»، «تعارضات بینش اخلاقی جهان» و «بازشناسی اصل اعتقادی» بحث می‌شود.

فصل چهارم، در باب «دین، عرفان و انسانیت»، و فصل پنجم نتیجه‌گیری است. کتاب دارای فهرست اعلام و فهرست لغات و اصطلاحات به زبان فرانسه و بعضاً به زبان آلمانی و لاتینی و معادل فارسی است که خود از امتیازهای آن است، این کتاب با قطع وزیری و جلد کاغذی با کیفیتی خوب چاپ شده است. جا دارد از جناب آقای دکتر مجتهدی که رنج و زحمت تألیف این کتاب را بر خود هموار کرده و کتابی خواندنی هم به لحاظ صورت و هم به لحاظ معنا فراهم آورده‌اند، تشکر کنیم. قدردانی و تشکر از معلم و اهل علم و کسی که همهٔ هم و غم خود را مصروف علم و فرهنگ کرده است، آنگاه صورت می‌گیرد که حق و حقیقت را بر همه چیز مقدم بداریم.



تاریخ و تطوّر خط عربی - فارسی

Geschichte und Entwicklung der arabisch - persischen Schrift

نویسنده: محمدرضا مجیدی

ناشر: هلموت بوسکه هامبورگ

۲۴۷ صفحه - قیمت: ۴۸ مارک، آلمان

انتشارات «هلموت بوسکه هامبورگ» (Helmut Buske Verlag Hamburg) در سال ۱۹۸۵ کتاب «تاریخ و تطوّر خط عربی - فارسی» اثر «محمدرضا مجیدی» را به زبان آلمانی به زیور طبع آراست. این کتاب بر یک مقدمه و شش فصل مشتمل است و اثری است تحقیقی و نسبتاً هنری. زینت بخش قسمت بالا و پایین پشت جلد کتاب این بیت است.

هر نیک و بدی که در نهاد بشر است شادی و غمی که در قضا و قدر است دو طرف جانبی کتاب مزین به آیات شریفهٔ قرآن است.

در مقدمهٔ کتاب با اشاره به اینکه «خط عربی - فارسی» فرزند خط سامی شمالی بشمار می‌رود، آمده است:

«برای تألیف این کتاب سعی شده حتی‌المقدور قضایا همه جانبه مورد نظر قرار گیرد. این اثر هم تاریخ و تطوّر خط عربی - فارسی را وصف می‌کند و هم سیستم «صدایی» خط عربی - فارسی را. انواع مختلف سبکهای این خط و استفاده و کاربرد هنرمندان آن در ترکیب «کالی‌گرافی» (خوش‌نویسی) با مثالها و نمونه‌های خطی فراوانی ارائه می‌شود. به کمک مواد مذکور، بینشی بر اشکال مختلف مورد استفادهٔ خط عربی - فارسی از نقطه نظر فرهنگی، دینی، تاریخی و هنری عرضه می‌شود.»

فصل اول کتاب به «خط عربی - فارسی» اختصاص دارد و شامل عناوین زیر است:

- ۱ - شکل اصلی علایم خط عربی - فارسی (صفحه ۴).
- ۲ - روش نگارش علایم خط و ارتباطات آنها. (صفحه ۵)
- ۳ - ترتیب و علامت‌گذاری علایم خط عربی - فارسی (صفحه ۳۸)

در این فصل ابتدا به نحوهٔ نگارش خط عربی - فارسی که از چپ به راست است، آنگاه به بسط و گسترش آن از «خط آرامی» اشاره شده است. نویسنده در ادامهٔ تحقیق خود تناسب «خط آرامی» با گروه خطی «سامی شمالی» را ذکر می‌کند و چنین می‌نویسد:

«در قرن سوم بعد از میلاد مسیح نوشتن عربی به خط آرامی آغاز شد. چند معنایی حروف آرامی در عربی از طریق نقاط مشخص حروف الفبا از بین رفت. از «خط آرامی» معرب (به عربی نوشته شده) دو رسم الخط پدیدار شد. «رسم الخط کوفی» و «رسم الخط نسخی».

بعد از ذکر تاریخچهٔ خط عربی - فارسی و ارائهٔ نمونه‌های خطی آن، فصل دوم کتاب آغاز می‌شود. این فصل تحت عنوان «زبان عربی» است و از صفحه ۴۰ شروع و به صفحه ۶۵ ختم می‌شود. برخی از عناوین این فصل به شرح زیرند:

- ۱ - سیستم صوت عربی مدرن ادبی (صفحه ۴۳).
- ۲ - وصف صوتی علایم صوتی به صورت

تک تک و منفرد (صفحه ۴۵).

۳ - علایم کمکی مشخصه حروف الفبا (صفحه ۵۱).

۴ - علامت صوتی و علایم خطی به صورت تک تک و منفرد از علامت صوتی تا علامت خطی (صفحه ۶۱).

۵ - هماهنگی‌ها (صفحه ۶۲).

۶ - حروف صدادار (صفحه ۶۴).

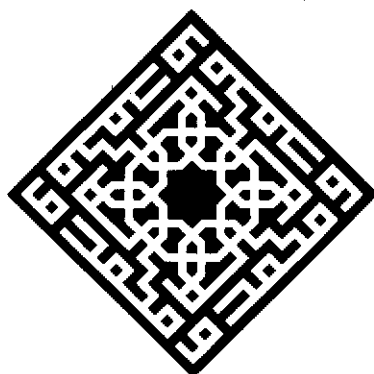
۷ - از علامت خطی تا علامت صوتی (صفحه ۶۴).

به بخشی از ترجمه این فصل توجه فرمایید:

"زبان عربی مهمترین زبان زنده سامی است. زبان‌های "سامی" و "حامی" با یکدیگر تشکیل خانواده زبان سامی - حامی را می‌دهند. بعد از اشاعه اسلام، زبان عربی به مناطق عراق، سوریه، مصر و دیگر بخشهای شمال آفریقا گسترش یافت. بنابر مشخصات و علایم تاریخی، سبکی، اجتماعی و تیپ‌شناسی می‌توان سه فرم زبان عربی را از هم متمایز ساخت. زبان عربی کلاسیک، زبان عربی ادبی مدرن و زبان‌های گویشی عربی. عربی کلاسیک زبان قرآن است.

این نوع زبان امروزه به عنوان زبان اسلام در داخل یا خارج دنیای عرب اساساً مورد استفاده قرار می‌گیرد. از قرن نهم تا شانزدهم میلادی زبان عربی کلاسیک، زبان معاشرت بین‌المللی خاور نزدیک و میانه بشمار می‌آمد. زبان عربی کلاسیک بسیاری از "کلمات دخیل" را از زبان "آرامی"، "یونانی" و "دیگر زبانها" پذیرفته است. در ضمن زبانهای دیگر مانند "فارسی"، "ترکی"، "اردو"، "زبانهای آفریقائی" (سواحلی و هاوسا) و "مالائی" کلمات فراوانی از عربی اخذ کرده‌اند. مؤلف در ادامه بحث خود "زبان عربی ادبی مدرن" و "زبانهای گویشی عربی" را توضیح می‌دهد و مشتقات زبانهای "سامی - حامی" را که عاقبت الامر به زبان آرامی غربی و شرقی تقسیم می‌شود بیان می‌نماید.

فصل سوم به "فارسی جدید" اختصاص دارد و از صفحه ۶۶ آغاز و به صفحه ۸۷ ختم می‌شود. دیگر عناوین این فصل عبارت است از: "سیستم صدای فارسی جدید" (صفحه ۶۸)، "وصف صوتی علایم صوتی منفرد" (صفحه ۶۹)، "علایم کمکی مشخصه حرف الفبا" (صفحه ۷۴)، "درست‌نویسی کلمات دخیل عربی در زبان فارسی" (صفحه ۷۷)، "مشترک‌نویسی" (صفحه ۸۱)، "علایم صوتی و علایم خطی به شکل منفرد" (صفحه ۸۳)، "از علامت صوتی تا علامت خطی" (صفحه ۸۳)،



"هماهنگی‌ها" (صفحه ۸۳)، "حروف صدادار" (صفحه ۸۵) و "از علامت خطی تا علامت صوتی" (صفحه ۸۶).

نویسنده در صفحه ۶۶ سخن از "فارسی جدید" یا "فارسی نو" به میان می‌آورد. وی قرابت و نزدیکی فارسی جدید را با زبان و گویشهای تاجیکی، کردی، پشتو، ... یادآور می‌شود و می‌نویسد:

"فارسی جدید یا فارسی نو به همراه دیگر زبانها و گویشهای ایرانی به طور مثال تاجیکی، کردی، پشتو و غیره با شاخه زبان "هند و ایرانی" یا "هند و آریایی" از خانواده زبان "هند و ژرمن" در تناسب است. زبانهای ایرانی مانند دیگر زبانهای "هند و ژرمن" از حیث تاریخی در سه دوره زبانی مجزا مورد نظر و عنایت قرار می‌گیرند. اول، زبان ایران قدیم (ایران باستان و اوستا)، دوم، زبان ایران میانه (ایران میانه پهلوی، ساکی و سغدی و غیره) و سوم، زبان ایران جدید (ایران جدید، فارسی، تاجیکی، کردی، پشتو، بلوچ و غیره). توسعه زبان فارسی با شروع قرن هشتم میلادی از "پارسی" یا "فارسی" است. زبان تاجیکی که در تاجیکستان (اتحاد جماهیر شوروی سابق) صحبت می‌شود، با فارسی جدید خویشاوندی دارد. فارسی جدید طی گذشت زمان به زبان ادبی و علمی بدل شد. این زبان با زبان ادبی مستعمل خاورمیانه بسط و گسترش می‌یابد. شاهنامه اثر بزرگ فردوسی، به عنوان مهمترین مرجع زبان فارسی جدید "دوره اول" اعتبار دارد. امروزه زبان فارسی جدید یکی از مهمترین زبانهای ادبی جهان و با اهمیت‌ترین زبان ایرانی محسوب می‌شود. این زبان برای بسیاری از ایرانیان و غیر ایرانیان "زبان معاشرت" به حساب می‌آید. زبان فارسی جدید از قرن هشتم بعد از میلاد تاکنون به خط عربی - فارسی نوشته می‌شود.

نویسنده کتاب از صفحه ۸۸ به بعد، فصل چهارم کتاب را آغاز می‌کند. این فصل با عنوان "علامت عدد و شماره" تا صفحه ۸۹ ادامه می‌یابد و خلاصه‌ترین فصل کتاب را تشکیل می‌دهد و همان گونه که در صفحه ۸۸ ملاحظه می‌شود معرفی اعداد عربی و فارسی و مقایسه آن با اعداد لاتین است.

فصل پنجم "انواع سبکهای خط عربی - فارسی" است. این فصل از صفحه ۸۹ آغاز و به صفحه ۱۶۵ ختم می‌شود. دیگر عناوین فصل پنجم به شرح زیر است:

"مثالهای خطی" (صفحه ۹۶)، "خط کوفی" (صفحه ۹۶)، "خط نسخ" (صفحه ۱۰۶)، "خط مغربی" (صفحه ۱۱۴)، "خط تولو" (صفحه ۱۲۱)، "خط دیوانی" (صفحه ۱۲۸)، "خط مُحکک" (صفحه ۱۳۳)، "خط ریح خوانی" (صفحه ۱۳۶)، "خط رکعه" (صفحه ۱۳۸)، "خط اجازه" (صفحه ۱۴۳)، "خط چری" (صفحه ۱۴۶)، "خط تعلیق" (صفحه ۱۴۷)، "خط نستعلیق" (صفحه ۱۵۳)، "خط شکسته" (صفحه ۱۵۶).

مؤلف در ابتدای این فصل با اشاره به ارتباط "اشاعه اسلام" و "استعمال خط عربی - فارسی" مندرج در صفحه ۸۹ کتاب می‌نویسد:

"خط عربی - فارسی" با اشاعه اسلام در بسیاری از کشورها مورد استفاده قرار گرفت. بدین طریق خط عربی - فارسی در کشورهای اسلامی به متفاوت‌ترین شیوه بعضاً تحت تأثیر خط بومی قدیمی تغییر یافت. از میان قدیمیترین نوشته‌های بناهای تاریخی دو نوع خط تغییر شکل یافته - کوفی و نسخ - ظاهر شد. خط کوفی ابتدا بر روی سنگها و سکه‌ها مورد استفاده قرار گرفت. این خط حرکت‌های گوشه‌دار هندسی و سفت و سختی دارد. قدیمیترین کتیبه دوران اسلامی در مسجد بزرگ بیت المقدس یافت می‌شود. خط کوفی می‌تواند به سه نوع اصلی تقسیم شود:

ا: خط کوفی ساده (تا قرن هشتم بعد از میلاد مسیح).

ب: خط کوفی از دوران سلسله فاطمیان در مصر (۹۶۱ - ۱۱۵۵ بعد از میلاد مسیح).

ج: خط کوفی در سوریه و مناظر تاریخی عراق و بخش شرقی.

آنچه در این فصل جلب توجه می‌کند ارائه نمونه‌هایی از سبکهای مختلف خطوط است. مثلاً در صفحه ۹۶ نمونه خط کوفی، در صفحه ۱۰۷ نمونه خط نسخ و ... آورده شده است. در

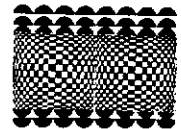
واقع می‌توان گفت این فصل، نمایشگاه انواع مختلف خط عربی - فارسی است.

فصل آخر و ششم کتاب "خط عربی - فارسی در کاربرد هنری" نام دارد. این فصل از صفحه ۱۷۵ آغاز و به صفحه ۲۳۳ ختم می‌شود. عناوین این فصل مشتمل است بر:

- ۱ - "شکل‌های باسمالا" (صفحه ۲۰۹) ۲ - خط عربی - فارسی در شکل طغری "صفحه ۲۲۲) ۳ - "خط عربی - فارسی در شکل موتانا" (خط آینه) (صفحه ۲۲۸).

این فصل فاقد مطالب نوشتاری است و بیشتر نظیر فصل پنجم به نمایشگاه "خط عربی - فارسی در کاربرد هنری" شباهت دارد. فی‌المثل در صفحه ۱۷۵، حروف الفبای عربی - فارسی در فرم هنری، اعداد فارسی و عبارت "العلم نور و الجهل ظلام" (علم نور است و جهالت، تاریکی) خوش‌نویسی شده است. همین ترتیب و نظم در بقیه صفحات این فصل رعایت شده است. بدین معنا که فی‌المثل اگر در صفحه ۱۷۸ عبارات "محمد" "علی" و "هو الله" به خط کوفی در کاربرد خوش‌نویسی - هندسی اش مذکور آمده، صرفاً انتخابی از مجموعه فراوان این نوع خوش‌نویسی محسوب می‌شود. کتاب در قطع رقعی با جلد نفیس و ۲۴۷ صفحه و به بهای ۴۸ مارک به بازار کتاب آلمان عرضه شده است.

۱. زبان اقوام بدوی و برخی از اقوام آفریقائی.



اسلام در بریتانیا

نویسنده: رضا، محمد - اس.

مترجم: سید مجید روئین تن

ناشر: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی

بین‌الملل تهران، ۱۳۷۱ - ۲۸ ص.

اسلام در بریتانیا دومین کتاب منتشره از سوی مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌الملل، یکی از جدیدترین کتابهایی است که در سال ۱۹۹۱

بافت ضد اسلامی و روح استعمارگرانه جامعه انگلیس بوده، به همین دلیل فرصتی برای بروز خلاقیتها و تواناییهای خود نداشته‌اند.

از طرفی تضادهای موجود بین دو فرهنگ غالب و فرهنگ سنتی این جوامع، جوانان مسلمان را سر درگم و بی‌هویت ساخته است. جوانانی که با وجود غربی شدن از سوی جامعه پذیرفته نمی‌شوند و در نهایت به اسلام پناه می‌آورند ولی رهبری آگاه و دلسوز برای پاسخ به مسائل خویش نمی‌یابند.

اصولاً در جامعه انگلیس، مسلمانان تحت فشار عواملی چون ساختار نژادی جامعه و اعتقاد برتری نژادی و ساخت استعماری درونی آن یا منزوی شده یا سعی در انطباق با وضع موجود را دارند و یا برای کسب حقوق بیشتر تلاش می‌کنند.

نویسنده کتاب سعی دارد راه‌حلهایی برای چگونگی کسب حقوق بیشتر ارائه کند و تنها راه را در اتحاد مسلمانان این کشور به دور از تعصبات ملی و طبقاتی و دست یافتن به بینش "امت واحد اسلام" می‌داند. وی معتقد است مسلمانان نه تنها باید به طور جدی در فعالیتهای سیاسی حضور یابند بلکه باید همزمان در فعالیتهای سیاسی اجتماعی جامعه اسلامی بریتانیا نیز شرکت داشته باشند.

روی هم رفته کتاب اسلام در بریتانیا از تنظیم خوبی برخوردار بوده، برای محققان، دانشجویان و کارشناسان مسائل فرهنگی مفید است.

«زهرا میر حسینی»



میلادی در باره مسلمانان بریتانیا به رشته تحریر در آمده است. مترجم کتاب با توجه به مسئولیتهای مختلف فرهنگی، تجربه و آگاهی لازم در زمینه موضوع کتاب داشته و به خوبی از عهده ترجمه آن به فارسی سلیس و روان برآمده است. البته ویراستار کتاب نیز در این میان نقش مهمی داشته است.

کتاب به بررسی و مطالعه جوامع اسلامی بر اساس قومیت، ملیت، مذهب و نژاد پرداخته است و کلاً وضعیت مردم مسلمان ساکن در انگلستان را تصویر می‌کند. نویسنده، مسلمان و دارای مذهبی خاص است، اما در کتاب تعصب و جبهه‌گیری ویژه‌ای به چشم نمی‌خورد.

کتاب در دوازده فصل تنظیم شده، شامل مباحث زیر است: ساختار فرهنگی مسلمانان به ویژه اقوام مهاجر هندی و پاکستانی، ساختار طبقاتی اجتماعی جامعه انگلیس که باعث تقسیم مسلمانان نیز شده است، زمینه‌های فرقه‌گرایی که فرقه‌های موجود در انگلیس و تاریخچه مختصر هر یک را معرفی می‌کند، الگوهای مقام رهبری بین جوامع اسلامی، مشارکت مسلمانان در فعالیتهای سیاسی، نقش مساجد و مراکز دینی، مدارس و آموزش و پرورش، سازمانهای جدید از میان فرهنگ‌های دیگر و جایگاه اسلام.

در انتهای هر فصل نیز از مباحث آن فصل نتیجه‌گیری شده است. در بخش پایانی کتاب، نویسنده نتیجه می‌گیرد که مسلمانان بریتانیا نتوانسته‌اند جایگاه ویژه‌ای در اجتماع کسب کنند و تحت فشار شدید تبعیض نژادی، سکولاریزم،

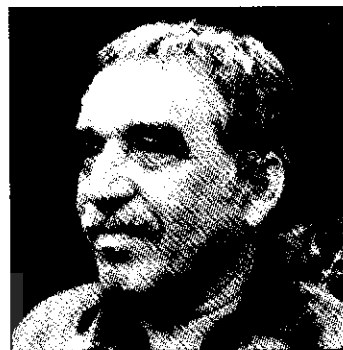
ژنرال در لایبرنت

نویسنده: گابریل کارسیا مارکز

مترجم: رضا فلسفی

ناشر: انتشارات سروش، ۱۳۶۹

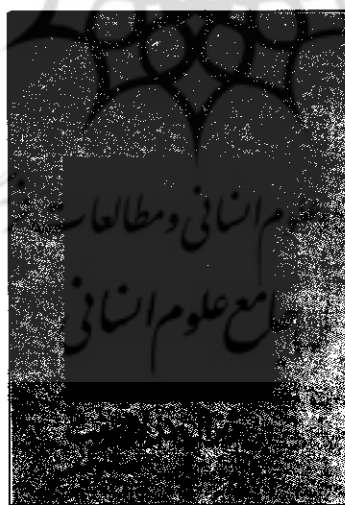
۲۲۶ صفحه، قیمت: ۸۰۰ ریال



گابریل گارسیا مارکز

غم انگیز یک دوران را می‌توان دید
نویسنده‌ای که رؤیا از اندیشه او بیرون
نمی‌رود، دوران منورالفکری (قرن هجدهم) را
خواب و خیالی می‌بیند که پایان آن با تب و لرز
توأم است. بولیوار قهرمان استقلال و مرد
محبوب جنگهای استقلال، باید از کشور خود
برود و در عین بیماری و تب و لرز راه طولانی
آبی را با کشتی طی کند که البته این راه طی
نمی‌شود و قبل از اینکه به مرز برسد بولیوار
می‌میرد.

در این راه آبی پر پیچ و خمی که بولیوار را به
مرز می‌بردند تا به خارج از کشور تبعید شود یک
سگ زخمی را پیدا کردند و چون بولیوار به سگ
علاقه داشت آن را گرفتند و به داخل کشتی بردند
و بر زخمهایش مرهم نهادند و پرستارانش کردند
تا بهبود یابد و به بولیوار نشانش دهند. اما هرچه
سعی کردند سگ بهبود نیافت، ناچار سگ
مفلوک را پیش بولیوار بردند بولیوار دست نوازش
بر سر آن کشید و چون پرسیدند که چه نامی روی
این سگ گر زخمی بگذارند قهرمان بزرگ امریکا
گفت نام او را بگذارید سیمون بولیوار، یعنی این



سگ زخمی در مانده و رانده از همه جا سیمون
بولیوار است و این دو، وضع و سرانجام مشترک
دارند. چگونه سردار محبوب جنگهای استقلال
آمریکا و کسی که هنوز در نزد مبارزان ضد
استعمار حرمت و اعتبار دارد، در کشور خود و
در میان مردمی که بیست سال رهبر آنان بوده
است، این چنین خود را خوار و زبون می‌یافته
است. نکته مهمتر این است که چرا نویسنده،
دوران عزت و قدرت او را ندیده و وصف نکرده
و صرفاً روزهای آخر زندگی او را پیش چشم
خواننده آورده است.

بولیوار عنوان و سمت نظامی داشت و عمری
در جنگ و سیاست بسر برد اما در عین حال
منورالفکر بود و بزرگترین مظهر منورالفکری
آمریکای مرکزی و جنوبی به شمار می‌آید. آیا
مارکز پایان دوران منورالفکری را در سرانجام
بولیوار می‌دیده است؟ ژنرال در لایبرنت حکایت
قهرمانی نیست. خواننده بولیوار را هیچ جا در
هیأت قهرمانی نمی‌بیند. فقط می‌شنود که او
بیست سال در جنگ و صلح فرماندهی و
حکومت کرده است. او هرچه می‌بیند بیماری و
ضعف و تنهایی و نیاز و نومیدی است. گوئی
نویسنده هم قهرمانی قهرمان را ندیده است.
ژنرال در لایبرنت یک تراژدی نیست، نه از آن
جهت که در آن عمل قهرمانی صورت نمی‌گیرد،
بلکه از آن جهت که قهرمانی در آن وجود ندارد.
حتی مرگ بولیوار هم مرگ قهرمان نیست؛ مرگ
یک مرد بیمار بدبین و نومید افسرده است که به
هیچ چیز حتی به دارو و درمان اعتقاد ندارد. مرگ
بولیوار چنانکه مارکز می‌بیند و می‌آزماید، پایان
یک دوران تاریخی است. پایان منورالفکری و
راسیونالیسم قرن هجدهم و وضع کسی که پیرو
روح و فکر و رسوم آن دوران باشد، شبیه وضع
بولیوار است؛ او در عین بیماری و در بحران تب
باید از خانه و دیار خود دور شود. تا درخانه بود
هر روز یک شیشه اودکلن به سر و رو و تن خود
می‌ریخت تا بوی عرق تنش را کسانانی که به
دیدنش می‌آیند حس نکنند. مارکز نگفته است که
در سفر هم شیشه‌های اودکلن را با خود برده بود
پانه.

از یاران و دوستان فقط چند تن با او بودند.
ژنرال سردار جنگهای استقلال با بیماری و کج
خلقی و یأس و افسردگی در راه طولانی تبعید
جان داده و گابریل گارسیا مارکز می‌خواهد بگوید
تاریخ یا بی‌تاریخی آمریکای لاتین به این طریق
رقم خورد.

ژنرال در لایبرنت گزارش عجیبی است از
آخرین روزهای زندگی سیمون بولیوار و پایان
کار او. نویسنده برای تهیه این گزارش کوتاه
چنانکه خود گفته است به آثار و اسناد بسیار
مراجعه کرده است، اما ژنرال در لایبرنت یک
گزارش تاریخی نیست و وقتی یک نویسنده، آن
هم نویسنده‌ای مثل مارکز، تاریخ می‌نویسد،
تاریخ او با تاریخهایی که مورخان می‌نویسند
متفاوت می‌شود، گرچه به گمان ما مورخان هم
نوشته مارکز را تحسین می‌کنند.

سیمون بولیوار، سردار جنگهای استقلال
آمریکا در مقابل اسپانیا، بیست سال از عمر خود
را روی زین اسب گذرانده است و هرکس هرچه
بخواهد راجع به او بنویسد قاعدتاً باید شرح
کارهای او در این مدت باشد، چرا که قبل از
این بیست سال دوران رشد و رسیدن به جوانی
بوده است. بعد از این بیست سال هم ژنرال مدت
زیادی عمر نکرده و از زمان معزولی تا هنگام
مرگ را با بیماری گذرانده است. ژنرال در لایبرنت
شرح دوران بیماری تا مرگ بولیوار است. ولی
بیماری مردی که از قدرت دور شده است.

چه اهمیت دارد؟ و چرا مارکز شرح جنگها و
کار و بار بولیوار در دوران قدرت را نوشته است؟
قصد مارکز بیوگرافی نویسی نبوده و به قهرمان
استقلال آمریکا هم کاری نداشته است. من اصلاً
کاری به قصد مارکز ندارم. در این گزارش نه فقط
شکست و خساری قهرمان، بلکه پایان

حلقه انتقادی

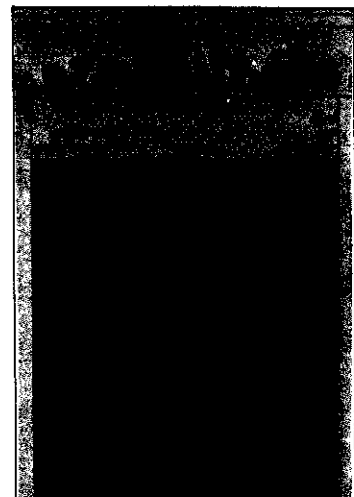
نویسنده: دیوید کوزنزهوی

مترجم: مراد فرهادپور

ناشر: انتشارات گیل با همکاری انتشارات

روشنگران، ۱۳۷۱

۳۶۸ صفحه، قیمت: ۳۰۰۰ ریال



در سالهای اخیر چندین کتاب خوب فلسفه از زبانهای اروپایی ترجمه شده است. یکی از این کتابها اثر درخشان اما موجز دیوید کوزنزهوی استاد فلسفه در دانشگاههای ییل و پرینستون است. مترجم محترم نام کتاب را *حلقه انتقادی* گذاشته و در هیچ جا عنوان و نام اصلی را ذکر نکرده‌اند. اما به فرض اینکه خواننده اسم کتاب را نداند، از روی قرائن آشکار می‌تواند دریابد که مراد «دور انتقادی» است. مترجم محترم هم می‌دانسته‌اند که معنی (Circle) دوراست نه حلقه، چنانکه خود در ترجمه آورده‌اند. «... حلقه مذکور فقط هنگامی یک دور باطل است...» و چرا مرقوم نفرموده‌اند دور مذکور فقط هنگامی یک دور باطل است یا «این دور در صورتی باطل است...».

اگر کتاب در هرمنوتیک (Hermeneutik) نبوده، من از اول خرده نمی‌گرفتم که چرا نام کتاب درست ترجمه نشده است، ولی مترجم کتاب هرمنوتیک باید مضامین نوشته و زبان آن را رعایت کند. در هرمنوتیک تمایل بر آن است که گوئی اصلاً الفاظ مترادف وجود ندارد. آن وقت مترجم ما «حلقه» را مترادف اصطلاح منطقی هزار ساله، یعنی «دور» می‌آورد و مثلاً به جای

«استدلال دوری» می‌نویسد «استدلال حلقوی» و البته می‌داند که اهل منطق دور می‌گویند و ارباب هرمنوتیک نیز عین اصطلاح منطقیان را باز گرفته‌اند، و این قدری تعجب آور است.

اما دور انتقادی چیست و چرا مؤلف، کتاب خود را دور انتقادی نامیده است؟ مسئله اصلی مورد بحث کتاب دور هرمنوتیک است در صورت‌های مختلفی که در «تحقیقات تاریخی و نقد ادبی» پیدا می‌کند، پس چرا نام کتاب را دور هرمنوتیک (زندگانه‌ی و درایت) نگذاشته است. «اگر هرمنوتیک اولیه (مقصود روش تفسیر متون مقدس و هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای است) این حلقه (بخوانید دور) را عمده برای توصیف فهم متون بکار می‌برد در فلسفه هرمنوتیکی مارتین هایدگر و هانس گئورگ گادامر این حلقه (حتماً بخوانید دور) به اصل بنیادی فهم بشر از ماهیت و وضعیت خویش بدل می‌شود. در این فهم و به همراه آن حلقه (دور) هرمنوتیکی شرط تحقق تحقیق و تجربه بشری است. کشف و توصیف چنین شروطی وظیفه فلسفه انتقادی است. پس وجود صفت انتقادی در عنوان کتاب بیانگر آن است که حلقه مذکور صرفاً ویژگی تصادفی (در اینجا مقصود از ویژگی عرض و عارض است، زیرا ویژگی نمی‌تواند تصادفی باشد) نقد متون ادبی نیست، بلکه برعکس مسقوله‌ای است که فلسفه انتقادی آن را جزء اساسی و ضروری هرگونه تفکر اومانیستی می‌داند (ص ۵۱).

صرف نظر از قسمت آخر عبارت که ابهام دارد، به طور کلی مقصود این است که دور هرمنوتیک مسئله‌ای در عرض مسایل دیگر نیست که اتفاقاً در نقد ادبی به آن رجوع شود، بلکه هرمنوتیک قهراً با تفسیر و نقادی متون تماس پیدا می‌کند. آیا چون این دور با نقادی پیوند می‌خورد آن را دور انتقادی خوانده است؟ نویسنده مستذکر می‌شود که: «اصطلاح انتقادی (کریتیکی) معرف بحران نیز هست... علوم طبیعت و علوم انسانی با بحرانی مواجهند که رفعش مستلزم تأمل فلسفی در بنیادهای این علوم است... رشد و تکثیر روشهای تفسیری در زمان حاضر تا حدی دال بر آن است که نوعی بحران روشی وجود دارد... اما حلقه (دور) هرمنوتیکی نمی‌تواند راه حل چنین بحرانی باشد...» زیرا هدف فلسفه هرمنوتیکی دقیقاً برانگیختن تأمل و باز اندیشی... است و «... تأمل و باز اندیشی تفسیر درباره خود و همچنین خودگاهی روشن‌گرانه، تنها زمانی انتقادی

محسوب می‌شوند که فرایند تفسیری بتواند امکانات ذاتی خود را فعلیت بخشد.» (ص ۵۲)، یعنی با قلب بحران تماس پیدا شود.

مقدمه مؤلف در حقیقت فهرستی از مطالب کتاب است؛ فصل اول مقدمه‌ای است برای تشریح مفاهیم بنیانی هرمنوتیک فلسفی گادامر. فصل دوم بیان «سهم گادامر در تاریخ هرمنوتیک بوده، از لحاظ گرایش او به زبان شناسی بسیار بدیع و اساسی است...» فصل سوم راجع به زبان است و در فصل چهارم که عنوان آن «حقیقت و



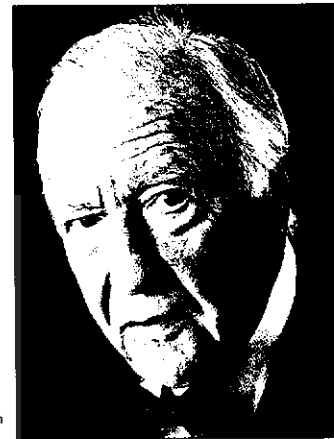
بورگن هابرماس

نقد است» روشن می‌شود که گادامر با اعراض از طریق دکارتی که در آن به نفسانیات اصالت داده می‌شود و با توجه به زبان، تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی را کنار نمی‌گذارد، بلکه «هیچ متفکری به اندازه گادامر مسایل به تأکید گذاردن بر چنین تفاوت‌هایی نیست.» (ص ۶۴). همچنین در فصل چهارم مناظره هابرماس با گادامر مطرح می‌شود. هابرماس نمی‌پذیرد که فلسفه هرمنوتیک گادامر در تمامی شؤون کنش بشری از اعتباری عام برخوردار باشد. در فصل پنجم (هرمس و کلاپو) اهمیت هرمنوتیک برای نقد ادبی معاصر روشن می‌شود، زیرا «هرمنوتیک ضابطه‌ای نظری برای تاریخ ادبی ارائه می‌دهد که می‌تواند بر تنش و تناقض میان ماهیت تاریخی تفسیر و ماهیت زیباشناسانه متن شعری غلبه کند...» (ص ۹).

من در مطالب و مطای کتاب و حتی درباب ترجمه آن نمی‌توانم بحث کنم؛ اما اشاره به این نکته لازم است که مترجم محترم کار بسیار دشواری در پیش داشته‌اند. پرداختن به زبان همزبانی و شرح و بیان این به زبان همیشه دشوار بوده است و در بحبوحه بیماری و ضعف زبان، از دشواری دیگر نباید سخن گفت. در اینجا ما نیز در برابر صورتی از دور هرمنوتیک قرار داریم؛ ما

برای هم‌زمانی به زبان نیاز داریم و زبان بی‌هم‌زمانی، زبان نیست. من گمان نمی‌کنم هرمنوتیک هیدگر و گادامر را بتوان با زبان آشفته موجود دریافت، منتهی کار را از جایی باید آغاز کرد و قدر آغاز‌کننده را باید شناخت و چه بهتر که این آغاز‌کننده قدری وسواس در زبان داشته باشد و به اهمیت کار خود توجه کند.

تا یکی دو سه سال اخیر انتخاب کتاب فلسفه برای ترجمه غالباً بر سبیل تصادف یا شهرت بود. در این سالها به نظر می‌رسد که



گادامر

مترجمان کتاب را انتخاب می‌کنند. گمان می‌کنم آقای فرهادپور هم از روی قصد و فهم کتاب دیوید کوزنزهوی را برای ترجمه برگزیده‌اند و کاش چیزی در باب مؤلف و آثار او نوشته بودند؛ چه او (هوی) از محققان و استادان معروف فلسفه در آمریکا است. یک نکته دیگر هم بگویم؛ مترجمی که اثری را برای ترجمه بر می‌گزیند لازم نیست با مؤلف در تمام آنچه گفته است، موافقت و هم‌رایی داشته باشد، اما اگر اعتبار و اهمیت برای تفکر و تحقیق او قابل نیست باید از او پرسید چرا چنین اثری را برای ترجمه انتخاب کرده است.

در حاشیه مقاله «رسالت هرمنوتیک» که در صدر کتاب قرار گرفته است تعریضی وجود دارد که مطلب آن هرچه باشد جای آن اینجا و در این کتاب نیست. بگذریم؛ من ترجمه این کتاب و انتشار بعضی رسالات و مقالات دیگر را نشانه آغاز شدن توجه به فلسفه معاصر می‌دانم. توجهی که برای تفکر فلسفی، ضرورت و اهمیت بسیار دارد.

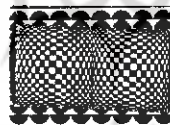
فرهنگ ملی روسیه

نویسنده: ریچارد استاتیس
ناشر: دانشگاه جورجیا، آمریکا
سال انتشار: ۱۹۹۲

فرهنگ ملی روسیه، سرگرمی جامعه از سال ۱۹۰۰، کتابی است که ریچارد استاتیس استاد تاریخ دانشگاه جورجیا، آمریکا درباره فرهنگ مردم روسیه پیش از به قدرت رسیدن کمونیست‌ها در این سرزمین و جنبشهای زیرزمینی آن تاکنون چاپ و منتشر کرده است.

استاتیس در این کتاب در کنار بازیابی ریشه‌های فرهنگ مردم روسیه پیش از تسلط کمونیستها، به هنر و سرگرمیهایی که بر خلاف تلاش حکومت کمونیستی در این سرزمین جریان داشته می‌پردازد.

در این پژوهش تاریخی، استاتیس با تحلیل دقیق از مقاومت فرهنگ کوچک و بازار دو برابر فرهنگ غالب کمونیستی از زمان لنین، استاتین تا زمان میخائیل گورباچف و سرانجام روزهای پس از فروپاشی کمونیسم در شوروی پرداخته و در مورد آینده فرهنگ این سرزمین می‌گوید: نمی‌توان فرهنگ آینده دور یا نزدیک روسیه را پیش‌بینی و یا در باره دیگر چشم اندازهای زندگی آن چیزی گفت».



پانصد و پنجاه سال استعمارگری فرانسه
L'EPOPEE COLONIALE DE LA FRANCE

نویسنده: آرتوگنت

ناشر: پلان، پاریس، ۱۹۹۲

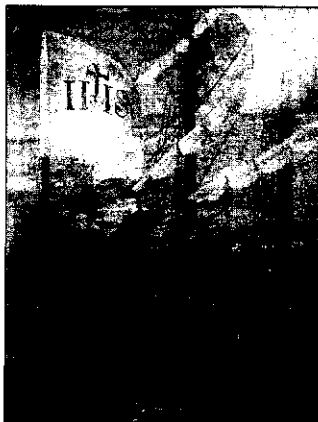
چاپ اول، ۵۴۵ صفحه، زبان: فرانسه

کلمه اپوپه (épopée) که در عنوان کتاب آمده است درخور دو معنا است: می‌توان آن را به معنای سبک والا و عالی نثر یا شعر به حساب آورد و یا به معنای تجلیل از رویدادهای تاریخی در نظر گرفت. آرتوگنت در پژوهش خویش به دنبال رشته حقیقت است و در سراسر اثرش به طور واقعگرایانه از این اپوپه استعمار به عنوان رویدادی خاص یاد می‌کند. در این کتاب که به زیبایی و با ذوقی خاص نگاشته شده، هیچ یک از خصایص تجاوزگرانه استعمار ناگفته نمانده است.

همه چیز از روزی زیبا از روزهای سال ۱۴۹۱ میلادی آغاز شد. ژاک کارتیه Jacques cartier به پشت گرمی فرانسوی اول مأمور شد تا با اهدافی جاه‌طلبانه به سفرهای اکتشافی بپردازد. کارتیه به هیچیک از ثروتهای معدنی که امید یافتنشان را داشت دست نیافت، اما در مقابل کانادا را کشف کرد. به همت روبرکاوالیه دسال (Robert cavalierde salle) لونی چهاردهم، استعمار لازم بوده است. در اینجا است که وقایع سرعت می‌یابند.

بوگن ویل (Baugainville) تاهیتی را کشف می‌کند، شوالیه دُبوُفله (de Boufflers) سنگال را بنا می‌کند و مدتها بعد فدرب (Faidherbe) سینگال بزرگ را بنیان می‌گذارد تا در سال ۱۸۵۲ آن را سرزمین انتخاباتی خود سازد. استعمار گسترش می‌یابد و فرانسه در ماداگاسکار، جیبوتی، سراسر هندوچین و ... حضور فعالی از خود نشان می‌دهد.

آتور کنت با این حقیقت که کار استعمارگران به پایان رسیده است و با این مسئله که حرکت ضد استعماری یک شکست محتمل و قطعی برای استعمارگران است، به نتیجه‌گیری از نوشته‌های خود می‌پردازد.



نگاه نویسنده به اقدامات استعماری فرانسه در بیش از پنج قرن گذشته گرچه با نوعی از انتقاد همراه است، اما در عین حال به شکلی از نوستالژی سالهای عظمت نیز آغشته است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. به هر حال نویسنده کتاب یک فرانسوی است و هنگامی که از تاریخ فرانسه یاد می‌کند نمی‌تواند اندوهی را که در وجودش نسبت به از دست رفتن آن قدرت و اقتدار، شکل می‌گیرد، پنهان کند. اگر با این نگاه به کتاب توجه کنیم. می‌توانیم نام کتاب را "به دنبال مستعمرات از دست رفته" بگذاریم و با این نام نگرش نویسنده را تا حدودی روشن سازیم.

سالنامه رسانه‌های جهان

ناشر: دی. پی. ای، نیویورک، آمریکا
سال انتشار: ۱۹۹۳، زبان: انگلیسی

کتاب راهنمای رسانه‌های منتخب از ۱۵۷ کشور جهان با کوشش اداره اطلاعات سازمان ملل متحد (دی. پی. ای) مارس گذشته (اردیبهشت ماه) در نیویورک منتشر شد. این کتاب مرجع، دارای اطلاعات و آمار



ارتباطی درباره رسانه‌های معتبر ۱۵۷ کشور جهان، شامل ۱۰۰۰ روزنامه کثیرالانتشار، ۱۳۰۰ مجله و نشریه ادواری، ۲۰۰ خبرگزاری و بنگاه سخن پراکنی، ۸۰۰ سازمان رادیو تلویزیونی، ۳۰۰ اتحادیه روزنامه نگاری و همچنین ۲۵۰ مرکز آموزش علوم ارتباطات است.

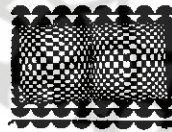
مقایسه آماری این کتاب نشان می‌دهد که ایران از نظر تعداد روزنامه‌های منتشره در ردیف پنجاه و ششم جهان قرار دارد و ژاپن با ۷۱ میلیون و ۲۲۸ هزار نسخه روزنامه و نشریه بالاترین تیراژ را در سطح جهان داراست. این آمار نشان می‌دهد که برای هر هزار ژاپنی ۵۷۷ نسخه روزنامه و به عبارت دیگر برای هر دو نفر از افراد این کشور، یک روزنامه وجود دارد. بنابر آمار کتاب، کمترین تیراژ روزنامه در جهان به ترتیب به کشورهای رواندا، با ۵۰۰ نسخه و چاد، با ۸۰۰ نسخه، تعلق دارد.

سالنامه رسانه‌های جهان، اگرچه صرفاً یک اثر پژوهشی و آماری جلوه می‌کند، اما چندین مسئله جالب توجه دیگر را نیز یادآوری می‌کند؛ اول اینکه مقایسه آمار تعداد روزنامه‌های کشورهای مختلف نشان می‌دهد که به همان نسبت که کشورها از حیث تکنولوژی، ارتباطی و سمعی و بصری پیشرفته تر هستند، از تعداد بیشتری روزنامه و بالتبع تعداد خواننده بیشتر برخوردارند، و این امر در حالی است که عموماً ادعا می‌شود با رشد سریع رسانه‌های تصویری و

صوتی مثل تلویزیون، ویدئو و به کمک ماهواره، عمر رسانه‌های مکتوب و جهانی و به پایان خود نزدیک می‌شود. آمار کتاب نشان می‌دهد علی‌رغم این ادعا کثوری مثل ژاپن که از امکانات رسانه‌های تصویری فوق‌العاده برخوردار است، به جای اینکه در تعداد مطالعه کنندگان نشریاتش کاهشی را شاهد باشد، با افزایش آنها مواجه است.

البته باید توجه داشت که هم اینک شیوه‌های انتشار روزنامه و نشریه به طور کلی با شیوه‌های سابق تفاوت پیدا کرده‌اند و روشهای تازه‌ای برای ازدیاد تعداد مطالعه کنندگان کتاب و روزنامه ابداع شده است.

جالب توجه اینکه سازمان انتشاراتی مذکور اعلام کرده است جلد دوم این کتاب در سال ۱۹۹۵ و به مناسبت پنجاهمین سالگرد تأسیس سازمان ملل متحد منتشر خواهد شد.



تاریخ تمدن آسیای میانه

ناشر: سازمان علمی - فرهنگی سازمان ملل متحد یونسکو، پاریس، ۱۹۹۲
چاپ اول، زبان: فرانسوی

این کتاب که در پایان سال ۱۹۹۲ میلادی منتشر شده در باره تولد، شکوفایی و انقراض تمدنهای گوناگون در آسیای میانه است.

مدیرکل یونسکو در مقدمه این کتاب با تأکید بر نقش موثر اسلام و ایران در شکل‌گیری تاریخ و فرهنگ آسیای میانه، تصریح کرده است که تأثیر تمدن ایرانی علی‌رغم آنکه از تمدنهای آسیای جنوبی محسوب می‌شود به قدری بر آسیای مرکزی عمیق است که گاه به سختی می‌توان میان تمدن ایران و تمدن آسیای مرکزی مرزی قایل شد.

در این کتاب از افغانستان، غرب چین، شمال هندوستان، شمال شرقی ایران، مغولستان، پاکستان، ترکمنستان، قزاقستان، قرقیزستان، تاجیکستان و ازبکستان به عنوان محدوده آسیای میانه نام برده شده است.

تنداهه یا مرثیه مظلومیت یک قوم

NEDTDAHE

نویسنده: روبرگوردین

ناشر: انتشارات دو کارکو، ۱۹۹۲ - پاریس،

فرانسه

۱۸۵ صفحه، زبان فرانسه

«مرگ بر سفیدها! مرگ بر متجاسرین!» «تنداهه» (NEDTDAHE) در زبان سرخپوستی آواهای رزمی جرونیمو (Geronimo) و یارانش بود. روبرگوردین (Robert Gordine) در چهارمین کتابش نیز به آمریکا وفادار مانده است. وی از نویسندگان این سرزمین، از سینمای آن، و حتی از نقشه راههای این کشور برای ساختن رویاهای آمریکایی‌اش الهام می‌گیرد. پس از سالتهای نمایش قدیمی، آلاباما و دفتر ثبت اراضی آن؛ پس از جاودانگان خالی شده از عشق، گردین این بار در کنار گروهی که از ملت سرخپوست مشتق شده‌اند آرام گرفته است. ملتی که توسط سفیدها استعمار و قتل عام شده است. مهاجرانی که از «می‌فلاور» (Mayflower) رهسپار سرزمین جدید شده بودند با خودخواهی بی نظیر و تکبری بی همتا تمامی قبایل

سرخپوست را تا سرحد نابودی یا چیزی در این حد تقلیل دادند و هندی (سرخپوست)، این کلمه حاکی از تحقیر، نامی نبود که این ملت به اراده خویش برای خود انتخاب کرده باشد. عاقبت کار را همه می‌دانند: سربازان مسلح به وینچستر تصمیم داشتند کار را با سرخپوستها یکسره کنند تا بتواند سرزمینی را که این ملت بیش از بیست هزار سال خانه خود می‌دانستند، تصاحب کنند. این آواز، درد بزرگی که ملتی شهید از آن رنج برده‌اند، روبرگوردین را تحت تأثیر قرار می‌دهد. آیا صحنه این جنایات، این تصفیه قومی و نژادی یادآور وقایعی نیست که هم اکنون در یکی دیگر از مناطق جهان، یعنی در بوسنی هرزه‌گوین یا یوگوسلاوی سابق جریان دارد. آیا سرنوشت مسلمانان و مستضعفین بوسنی، درست مانند سرنوشت سرخپوستانی نیست که توسط اروپاییان در آستانه دوران تمدن جدید، قتل عام شدند و به استثمار و استعمار درآمدند.

روبرگوردین معتقد است که سرنوشت تمام ملت‌های مظلوم جهان مانند سرخپوستهای آمریکا است.

حکمت معنوی و ساحت هنر

نویسنده: محمدمددپور

ناشر: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی

۲۹۶ ص، ۵۲۰ تومان



مؤلف در ابتدای پیشگفتار می‌نویسد: «کتاب حاضر طرح پرسشی دیگر از حقیقت و ذات هنر است؛ حقیقت و ذاتی که غالباً با پرسش نفسانی جدید در حجاب می‌شود.» (ص ۱۷) و در ادامه می‌افزاید: «... بر آن شدیم با التزام به مآثورات و معارف پیشینیان، علی‌الخصوص تلقی مسلمین و فرهنگ اسلامی از وجود و زمان و مکان و معرفت و شناسایی، پرسشی دیگر، و رای پرسش نفسانی فوق، داشته باشیم و مدعی نیستیم که با این پرسش به حقیقت و ذات اصیل هنر رسیده‌ایم که...» (ص ۱۸) نویسنده در معرفی بیشتر دیدگاه خود در تألیف این اثر می‌نویسد: «ما در این کتاب صرفاً به توصیف و تحقیق اجمالی بعضی وجوه ظهور و تحقق و بسط هنر و شناسایی هنر دینی و غیر دینی و درآمدی به حکمت و فلسفه هنر از نظرگاه بحث اسماء و سیر ادواری تاریخ پرداخته‌ایم و در طرح سیر ادواری تاریخ نیز از عرفان نظری "محمی‌الدین ابن عربی" و شارحان عرفان او بهره گرفته‌ایم...» (ص ۲۰)

چنانکه از همین چند عبارت خود نویسنده در معرفی کتاب بر می‌آید، با کتابی روبروئیم که براساس مبانی فکری خاصی موسوم به حکمت معنوی، به بحثی نظری و عمیق در ساحت هنر پرداخته است. لذا آشنایی کافی با مبانی و اصول این فکر از لوازم مطالعه این کتاب است. هر چند مؤلف در باب اول کتاب به قصد تبیین مبانی حکمت هنر در حدی که در مباحث اصلی مورد نیاز است بدین معرفی اقدام کرده است، ولی به نظر می‌رسد که استفاده کافی و بررسی دقیقتر مباحث طرح شده در کتاب، مطالعات بیشتر و آشنایی گسترده‌تری با این مبانی فکری می‌طلبد. از دو باب کتاب، باب اول در دو فصل شامل مباحث زیر است:

فصل اول: حکمت و فلسفه تاریخ، انسان موجود تاریخی، ادوار تاریخی در معارف و مآثورات اسلامی، ادوار تاریخی در معارف و مآثورات ملل و نحل.

فصل دوم: حکمت و فلسفه هنر، صورت و ساده تاریخی هنر، موقف و میقات تاریخی هنر، نسخ و فسخ و مسخ تاریخی هنر، قُرب و بُعد تاریخی

انتقام خداوند، دین مجدداً دنیا را فتح می‌کند.

نویسنده: Gilles Kepal

مترجم: سلماتیرمیز (Selma Kirmiz)

ناشر: انتشارات ایلتیشیم (Iletisim) - ۱۹۹۲

چاپ دوم - ترکیه

همان طوری که از نام کتاب پیداست موضوع آن گسترش دین در جهان است. در این کتاب می‌خوانیم: بدون شک مهمترین واقعه دهه هشتاد که مباحثات زیادی را سبب شد، انقلاب اسلامی ایران و به تعبیر دیگر رشد بنیادگرایی در جهان است. این موضوع تا به امروز همچنان ادامه دارد. بدون شک مسئله ایران و بنیادگرایی اسلامی در حقیقت بخشی از این مباحثات است، اما به دلیل اینکه دنیای غرب بیشترین نگرانی را از جانب ایران حس می‌کند این کشور کانون اصلی مباحثات شده است، در صورتی که در سالهای دهه ۱۹۸۰ نه تنها اسلام بلکه تمامی ادیان تک‌خدایی به بنیادگرایی روی آورده‌اند.

پیروان این ادیان با تکیه به سخن اصلی پیامبران در جستجوی "حکمت" به خیابانها هجوم آورده‌اند. به این ترتیب نه تنها مردم فقیر مسلمان کشورهای عربی و ایران بلکه در عین حال بنیادگرای "موسوی" نیز در اسرائیل علیه دولت زورگوی خود دست به مبارزه زده، به دنبال دین حقیقی‌اند. در بلوک شرق کلیسا بعد از سالیان دراز از مبارزه مخفی دست برداشته و چون نیروی برتر در جامعه ظاهر شده است. در اروپای غربی نیز عده زیادی برای باز پس گرفتن حق خداوند از سزار، پرچم مبارزه برافراشته‌اند. در آمریکا پیامبران جدید که معتقد به مسیحیت واقعی هستند به طور مستقیم از طریق کانالهای تلویزیونی بر میلیون‌ها نفر تاثیر گذاشته و حاکمیت را متهم می‌سازند. به این ترتیب در هر سه دین بزرگ، حرکت گسترده‌ای در بازگشت به اصول اولیه دیده می‌شود. به تعبیر نویسنده کتاب، پیروان هر سه دین بزرگ، مجدداً به دنبال دست‌یابی به اعتقادات اساسی خود هستند. این حرکت در حقیقت عکس‌العملی علیه اعتقادات لائیسیم است. توگویی که خداوند دست به حمله‌ای متقابل علیه تجدد و تغییرات بوجود آمده در این عصر زده و به زبان دیگر خداوند انتقام خود را می‌گیرد.

هنر. ساحت شناسایی تاریخی هنر، حسن و جمال و کمال تاریخی هنر، صورت خیالی تاریخی هنر (هنر خاص - زبان خاص)، زمان و مکان تاریخی هنر، ماهیت و وجود تاریخی صنعت و هنر.

باب دوم کتاب شامل مباحث زیر است: هنر دینی (هنر رحمانی، هنر اساطیری و میتولوژی (هنر ربانی ماقبل یونانی) هنر متافیزیک یونان (هنر کاسمولوژیک)، هنر سنکرتیک (هنر اختلاطی) شامل الف - هنر ایران، ب - هنر روم هنر دینی شامل: الف - هنر مسیحی، ب - هنر اسلامی، هنر جدید (هنر اومانسیم) شامل: الف - هنر رنسانسی، ب - هنر عصر بحران فرهنگ غربی هنر سنگین و دشوار نویسنده، ممکن است خواننده معتاد به نثرهای روان و روزنامه‌ای را دچار مشکل کند، ولی باید تا حد زیادی این ویژگی نثر کتاب را ناشی از تاثیر اندیشه و معانی دشواری دانست که عبارات حاصل آنند و طالب آن باید این دشواری را بر خود تحمیل کند. تنظیم خوب، فهرست تفصیلی مباحث، عکسهای مناسب با مباحث و استفاده از اشعار عرفا در موارد متعدد، بر جاذبه و گیرایی کتاب افزوده است.

به هر حال حکمت معنوی و ساحت هنر، کتابی خواندنی است که علاقمندان به حکمت معنوی و علاقمندان به مباحث نظری هنر، از آن بی‌نیاز نیستند و برای همه علاقمندان به حکمت و هنر، مفید و جالب است.

سازمانهای اسلامی در خاورمیانه

نویسنده: فایق بولوت (Faik Bulut)

ناشر: انتشارات توم زمانلر (Tum Zamanlar)

Zamanlar چاپ اول - فوریه ۱۹۹۳

۵۹۱ صفحه - ترکیه

این کتاب در حقیقت نگرشی بر تمامی سازمانهای فعال اسلامی در کلیه کشورهای اسلامی، اروپا و آمریکا است. نویسنده برای ارائه تصویری روشنتر ضمن دسته‌بندی کشورهای مختلف به بحث و بررسی درباره گروههای فعال اسلامی در این ممالک پرداخته است. به طور معمول، در قسمت مربوط به ایران هم تاریخچه‌ای از فعالیت گروههای اسلامی در ایران و حمایت دولت بیان کرده و به عنوان منبع از کتابی به نام **دینامیزم انقلاب اسلامی و رهایی خلقها** اثر مسیح مهاجری استفاده کرده است. در این قسمت فرازی به نام "انتقادات یک مسلمان سنی از ایران" دیده می‌شود که ماحصل مصاحبه‌ای با ناجی داغی اوغلوگیل (Naci Daglioglugil) است که دهسال در ایران بسر برده است. فرد مذکور در صحبت‌های خود اتهامات ناروای زیادی به انقلاب و شخصیت‌های آن زده که قابل تمعق است. در فصل مربوط به ترکیه نیز اطلاعات جالبی در خصوص حرکت‌های اسلامی این کشور به چشم می‌خورد.

اپو پ - ک - ک

نویسنده: محمدعلی بیراند

ناشر: انتشارات ملیت - چاپ ششم - ۱۹۹۲

محمدعلی بیراند یکی از سرشناسترین روزنامه‌نگاران و نویسندگان ترکیه است و معمولاً آثار او با استقبال زیادی روبرو می‌شود. کتاب فوق‌الذکر نیز در مدت ۴ ماه هفت بار تجدید چاپ شده است. به هر حال نویسنده در مورد هدف اصلی خود از نگارش این کتاب می‌نویسد: هدف اصلی من نشان دادن مشکلات کردها و رشد موازی سازمان PKK و تأثیرات متقابل آنهاست. من این کتاب را در مدت چهارسال به رشته تحریر در آورده‌ام.

نویسنده برای تحلیل همه جانبه موضوع در آغاز به زندگی پایه‌گذار سازمان PKK یعنی

عبدالله اوجالان پرداخته و سپس نگرشی کوتاه بر تاریخچه کردستان ترکیه طی دوران جمهوریت دارد. در فصلی از کتاب هم ضمن اشاره به کمکهای دولت ایران به این سازمان و طرح روابط PKK با دیگر سازمان‌های کرد به تشریح موضع ترکیه پرداخته و در آخر کتاب هم نتیجه‌گیری کلی انجام داده است.

محمدعلی بیراند برای نوشتن این کتاب ۳ مصاحبه مختلف نیز با عبدالله اوجالان انجام داده تا به قول خودش مطالب به شکل نو و دست اول باشد. بدون شک این کتاب نخستین تحلیل همه جانبه در باره مسائل کردستان ترکیه و آینده این منطقه به حساب می‌آید، از این رو حایز اهمیت است.

اسلام و اولین انشعابها

نویسنده: اووال چالیشلر (Oral Calisler)

ناشر: انتشارات پنجره - دسامبر ۱۹۹۲

۱۶۷ صفحه - ترکیه

این کتاب در حقیقت بیان‌کننده داستان مظلومیت حضرت علی (ع) و فرزندان اوست. نویسنده در آغاز، ضمن ارائه نظریات علویان در باره حضرت علی (ع)، با قلمی شیوا داستان تلخ مظلومی که پس از رحلت رسول اکرم (ص) بر آن حضرت و خانواده‌اش رفته بیان می‌کند و بانظری بر دنیای جاهلیت، به شرح دوران طلوع خورشید اسلام و اثرات آن می‌پردازد. فصل سوم حاوی مسئله خلافت بوده و فتنه خوارج مطرح می‌شود. فصلی از این کتاب به زندگی معاویه و فرزندش یزید اختصاص دارد که طی آن به فاجعه دردناک کربلا و شهادت حضرت امام حسین (ع) می‌پردازد. نویسنده در قسمت پایانی کتاب با نظر به دوستاناران حضرت علی (ع) علت شیعه بودن ایرانیان را توضیح می‌دهد.

اما نکته جالب توجه اینکه نویسنده برای ارائه بهتر مطلب در هر موضوعی دیدگاههای مخالف و موافق را نیز بیان نموده و قضاوت را به خواننده سپرده است. به عنوان مثال در خصوص خلافت حضرت علی (ع) حتی نظر اهل سنت، شیعه، علویان، خوارج، ... نیز بیان شده است. این روش تحقیقی به خودی خود بر غنای مطالب افزوده، ولی به هر حال در تمامی موارد مظلومیت خاندان عصمت و طهارت از میان صفحات تاریخ شعله بر می‌کشد. لازم به یادآوری است که منابع مورد استفاده بسیار متعدد و متغیر است.

