



پژوهش‌های فلسفی و مسائل فلسفی

رتال جامع علوم انسانی

درس ایشان در موضوعات و مسائل گوناگون فلسفی و کلامی، اینک خود به پژوهش و تدریس در همان زمینه‌ها در شهرهای مختلف کشور اشتغال دارند.

آنچه در ادامه می‌خوانید حاصل گفت‌وگویی چند ساعته با ایشان است که تاریخ فلسفه‌نگاری در اسلام و غرب، ماهیت فلسفه اسلامی، فلسفه ویتگنشتاین و... بررسی و بحث شده است. این گفت‌وگو با حضور دکتر علی قیصری استاد دانشگاه سن‌دیه‌گو امریکا، دکتر سید محمود یوسف‌ثانی مدرس فلسفه و عرفان، دکتر محمد دهقانی عضو هیأت علمی دانشگاه تهران، مالک حسینی مترجم و پژوهشگر فلسفه ویتگنشتاین و بابک عباسی عضو گروه فلسفه دانشنامه جهان اسلام برگزار شده است.

□ محمدخانی: با تشکر از استاد ملکیان و دوستان گرامی، بهتر

برای آشنایان با فلسفه و علوم عقلی در گرایشهای مختلف آن، نام مصطفی ملکیان نامی آشناست.

ملکیان در ۱۳۳۵ شمسی در شهرضای اصفهان متولد شد و پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی و متوسطه در زادگاه خود به ادامه تحصیل در رشته مهندسی پرداخت، ولی به دلیل علاقه به مباحث عقلی و فلسفی، آن رشته را رها کرد و تحصیلات دانشگاهی خود را تا مقطع کارشناسی ارشد دانشکده الهیات دانشگاه تهران ادامه داد. وی هیچگاه به تحصیلات رسمی قانع نشده و خود با تلاش پیوسته و خستگی‌ناپذیر به مطالعه و تحقیق در شاخه‌ها و شعب مختلف علوم به‌ویژه علوم عقلی پرداخته است. حاصل این مطالعات و تحقیقات علاوه بر تألیف و ترجمه و ویرایش چندین کتاب و مقاله، شاگردان مختلف و متعددی است که با بهره‌مندی از کلاسهای



رتال جامع علوم انسانی

است که گفت و گور با آشنایی با زندگی، تحصیلات و استادانتان آغاز کنیم.

■ **ملکیان:** ضمن تشکر از اساتید و سروران عزیز.

در باب گذشته چیزی برای گفتن ندارم. «من همینم که تو می بینی و کمتر زینم». چون اولاً: احساس نمی کنم که رویداد قابل توجهی در زندگی من رخ داده باشد که ارزش این را داشته باشد که شما وقتتان را صرف شنیدن شرح و وصف آن بکنید. ثانیاً: نه در نظام حوزوی و نه در نظام دانشگاهی پیرو سنت استادی - شاگردی نبوده ام که ذکر کنم که استاد من فلان کس بوده که او شاگرد بهمان کس و او، به نوبه خود، شاگرد بیستار کس بوده است و ترادیسون و سلسله النسب استادی و شاگردی و فکری خودم را معرفی کنم. من چه در دانشگاه و چه در حوزه خیلی کم از استادان، مخصوصاً به صورت حضوری استفاده کرده ام. البته این حسنی نیست که به داشتن آن مفتخر و مباهی باشم، بلکه حاصل نوعی و سواس بیمارگونه است که همیشه داشته ام و نتیجه اش این بوده که در امور علمی و فکری خیلی دیر

اعتماد نسبت به کسی برانگیخته می شده است. این را ضمیمه کنید به بخل و امساک عجیبی که در صرف وقت و عمر دارم، و انصافاً یگانه نوع بخل و امساک است که در خودم سراغ دارم. این دو عامل، روی هم رفته، باعث شدند که حتی وقتی که در دانشگاه درس می خواندم، (چه وقتی که مهندسی مکانیک می خواندم و چه بعداً که به خواندن فلسفه روی آوردم) و برخلاف حوزه، حضور در کلاسها الزام قانونی داشت، در کلاس درس اکثر اساتید حاضر نمی شدم. از سوی دیگر، اگر استادی را در حوزه کار خودش قوی و مسلط می دیدم و حوزه کارش بر حیطه علائق سه گانه من، یعنی فلسفه، عرفان و ادبیات، انطباق می یافت، بی درنگ و با شور و شوق هر چه تمام تر، به صورت مستمع آزاد، در کلاس درسش حاضر می شدم. بدین صورت از محضر درس مرحوم استاد مرتضی مطهری، مرحوم دکتر امیرحسین یزدگردی، مرحوم دکتر عبدالحسین زرین کوب، مرحوم دکتر غلامحسین صدیقی، و مرحوم دکتر مهرداد بهار (که یکی از شریف ترین انسانهایی بود که چشم روزگار دیده است)، به اندازه

وسع و توان خودم، بهره بردم. خلاصه آن که مشکل پسندی و دیرپسندی باعث شد که بیشتر به مطالعه متون مکتوب رو بیاورم، تا به حضور در جلسات درس. البته، این حالت روانی و وضع ذهنی در هنگام مطالعه متون مکتوب نیز دست بردار نیست و در باب نویسندگان و مترجمان کتابها، رسائل و مقالات هم، ساری و جاری است. حاصل این وضع و حال نوعی خودآموختگی است که همان طور که همه می دانند، محاسن و البته، معایب خاص خود را دارد.

از همه اینها گذشته، آنچه از زندگی یک شخص برای دیگران سودمند می تواند باشد، و به بازگفتنش می آرد، سوانح و حوادث زندگی و کنشها و واکنشهایی که در طول عمر داشته و حتی مراتب و مدارج علمی و اجتماعی ای که طی کرده است نیست، بلکه بازمانده ها و رسوباتی است که بر اثر گذر این امور، در ژرفای ذهن و ضمیر شخص نشست کرده و جزو وجدانیات و تجارب وجودی وی شده است.

□ **یوسف ثانی:** شاید بعد از احوال شخصی بی مناسبت نباشد که وارد مسائلی بشویم که بنا بود درباره آن بحث شود. مخصوصاً با توجه به این که اخیراً کتاب **تاریخ فلسفه غرب** هم به نام شما، اگرچه بدون اجازه و رضایت شما چاپ شده است. سؤال اولم این است که چون به هر حال شما این کتاب را یک دوره از ابتدا تا دوره معاصر در قم تدریس فرمودید، به طور کلی درباره تاریخ فلسفه اگر بپذیریم که شناخت هر علمی با وقوف به تاریخ آن علم بهتر میسر می شود، قاعدتاً درباره فلسفه هم این قاعده صدق می کند، درخصوص فلسفه می خواهم ببینم که علم به تاریخ یا شناخت تاریخ فلسفه به شناخت خود فلسفه از آن جهت که فلسفه است چقدر کمک می کند. مدخلیت دارد یا نه و اگر دارد به چه وضع و ترتیبی است؟

□ **ملکیان:** در مدخلیت داشتن اطلاع بر تاریخ فلسفه در فهم فلسفه به صورت مضاعف باید تأکید کرد، یعنی ما درباره همه علوم و معارف، اعم از فلسفی، تجربی، تاریخی، عرفانی و دینی می توانیم ادعا بکنیم که دانستن تاریخشان در فهم خودشان ذی دخل است، ولی در باب فلسفه به حیث دومی هم این امر باید مورد تأکید قرار بگیرد و آن این که موضوعات مورد بحث فلسفه امور محسوس و ملموس (concrete) نیستند، بلکه امور انتزاعی (abstract) هستند و امور انتزاعی چیستی شان وابسته به مقصود و مراد کسی است که درباره آنها سخن می گوید. بنابراین، اگر لفظ دال بر یک امر انتزاعی، در طول تاریخ، وحدت داشته باشد و هیچگونه تغییری نکند، ولی مؤلفه های مفهومی آن امر آهسته آهسته در ذهن متفکران عوض بشود، در این صورت، ما، در واقع، با هویت های مختلفی سر و کار داریم و از این حیث اهمیت دارد که بدانیم این مفهوم در اذهان متفکرانی که با لفظ متناظر با این مفهوم سروکار داشته اند و افاده مقصود کرده اند چه تظوری پیدا کرده است. مثالی بزنم، یکبار بحث درباره گل است، گل یک امر محسوس و ملموس (concrete) است و اگر صد، دویست، یا پانصد عالم هم درباره گل سخن بگویند ما احتمال نمی دهیم که

درباره دو چیز سخن می گویند یا درباره سه چیز یا درباره n چیز، چرا؟ چون، به هر حال، همیشه می شود با اشاره به مصداق گل یا ذکر مصداق گل توجه همه را معطوف کرد به این که: آقایان، خانمها درباره همین چیز سخن بگویید و از این حیظه بیرون نروید و بنابراین همیشه می توانیم از این حیث نوعی امنیت خاطر داشته باشیم که همه کسانی که دارند درباره گل سخن می گویند، درباره شیء واحدی سخن می گویند. اما مثلاً وقتی سخن درباره عدالت است، چون عدالت چیزی مثل گل نیست که من بتوانم آن را در منظر و مرئای شما بگذارم و بگویم که ای همه کسانی که درباره عدالت سخن می گویند درباره همین چیز سخن بگویید و نه درباره چیز دیگری، از این رو، همیشه این احتمال می رود که هم کسانی که همزمان درباره عدالت در حال سخن گفتن هستند و هم کسانی که در طول زمان و متعاقباً درباره عدالت سخن گفته اند چیزهای مختلفی را مراد کنند و کرده باشند. حتی اگر بپذیریم که یک هسته (core) مشترک در همه این چیزهای مختلف است باز امکان این هست که این هسته مشترک به مؤلفه های متغیری منضم شده باشد و در این صورت کاملاً محتمل است که اشخاصی که درباره عدالت سخن می گویند در واقع درباره چیز واحدی سخن نگویند. بنابراین ما حق داریم، بلکه وظیفه داریم که به عنوان محقق فلسفه هیچگاه فریفته لفظ «عدالت» نشویم و فکر نکنیم که هر که می گوید من درباره عدالت سخن می گویم، دارد درباره همان چیزی سخن می گوید که حریفش، با استفاده از لفظ «عدالت»، درباره آن سخن می گوید، متقدمان بر او هم درباره همان چیز سخن می گفته اند و متأخران از او هم درباره همان چیز سخن خواهند گفت. خوب این معنایش این است که ما، برای فهم آراء فیلسوفان در باب عدالت، ضرورت دارد که سیر تطور مفهوم عدالت را بدانیم. در مورد گل این ضرورت وجود نداشت، به این حیث، عرض می کنم که هم به لحاظ موضوعات فلسفی، هم به لحاظ مسائل فلسفی، هم به لحاظ رویکردهای فلسفی، و هم به لحاظ جوابهای مسائل فلسفی؛ به هر چهار لحاظ، چاره ای جز این نداریم که وقتی با فلسفه سروکار پیدا می کنیم با تاریخ فلسفه کار را آغاز کنیم. ابتدا می کنیم به تاریخ فلسفه، به لحاظ این که تا این تاریخ را ندانیم نمی دانیم که درباره چه چیزی در حال سخن گفتن هستیم یا درباره چه چیزی در حال نفی و اثبات و رد و قبول هستیم. البته از خود این بیان بر نمی آید که تاریخ نگاری واحدی از فلسفه وجود دارد یا تاریخ نگاریهای متعدد و بدیل. از این فقط برمی آید که باید در فلسفه دیدگاه تاریخی داشته باشیم. این که آیا می شود یا باید تاریخ نگاری واحدی داشت یا می شود یا باید تاریخ نگاریهای مختلف و بدیلی داشت و آیا در باب این تاریخ نگاریها می شود ارزش داوریهای معرفتی کرد و مثلاً گفت که این تاریخ نگاری درست و آن تاریخ نگاری نادرست است یا نه، این، البته، داستان دیگری است.

□ **یوسف ثانی:** ما سؤال دوم را در واقع همین قرار می دهیم که آیا به نظر جناب عالی رویکردهای متفاوتی در تاریخ فلسفه نگاری یا مطالعه تاریخ فلسفه وجود دارد یا نه و اگر دارد آیا می شود اینها را یک تقسیم بندی کلی کرد؟



موضوعات یا مسائل فلسفی (که البته موضوع غیر از مسئله است) نگاشته می‌شود.

شاید بتوان گفت که بعضی از دایرةالمعارفهای فلسفی، در واقع، همین کار را می‌کنند. دایرةالمعارفهای فلسفی ای که عناوین مدخلهایشان موضوعات یا مسائل فلسفی هستند، اگر در ذیل این عناوین آراء و نظرات فیلسوفان را در باب موضوعات یا مسائل به ترتیب تاریخی ذکر بکنند، همین نوع تاریخ نگاری را به انجام رسانده‌اند. (لفظ «موضوعات» را به لحاظ تصورات فلسفی به کار می‌برم و لفظ «مسائل» را به لحاظ تصدیقات فلسفی).

پس می‌شود گفت که ما چهار قسم تاریخ فلسفه می‌توانیم داشته باشیم. اگر به تاریخ فلسفه به لحاظ تاریخ فلسفه نظر نکنیم بلکه به این لحاظ نظر کنیم که فهم ما از فلسفه و فهم فلسفی ما توقف گریزناپذیری بر اطلاع از تاریخ فلسفه دارد، یعنی اگر تاریخ فلسفه را مطلوب لذاتی ندانیم بلکه مطلوب لغیره بدانیم، به نظر می‌آید که این شیوة تاریخ نویسی قسم چهارم از همه سودمندتر است، یعنی شیوة تاریخ نویسی که در آن تاریخ موضوعات و مسائل فلسفی را بنویسیم. ولی، به هر حال، اولاً هر چهار قسم محاسن و معایب خودشان را دارند؛ هیچ کدام کاملاً بی‌عیب نیست. هیچ کدام هم از هر حسنی عاری نیست و ثانیاً مانعة الجمع هم نیستند و ثالثاً هیچ کدام کاملاً بی‌نیازکننده از دیگری نیست. به همان دلیلی که گفتم هیچ کدام بی‌عیب نیست.

البته این چهار روش، همان طور که خودتان هم توجه دارید، حصرشان، حصر استقرایی است، نه حصر عقلی، یعنی ممکن است کسی بگوید که روشهای تاریخ نگاری فلسفه را می‌توان پنج روش دانست، یا سه روش، یا بیشتر یا کمتر.

این پیشنهاد قابل تصور است؛ اما البته اگر چنین تکثیر یا تقلیلی بخواهد صورت بگیرد، محتاج دلیل است و نمی‌توان به صرف این که قابل تصور است تصدیقش کرد.

□ **یوسف ثانی:** گمان می‌کنم خود شما در این تاریخ فلسفه‌ای که تدریس فرمودید بیشتر روش اول را مدنظر داشتید.

□ **ملکیان:** بله. در این دوره تاریخ فلسفه همان روش اول اعمال شده بود.

□ **قیصری:** این که فرمودید فلسفه امری انتزاعی است، و نیز

□ **ملکیان:** از یک حیث می‌شود گفت که تاریخ نگاریهای فلسفه را می‌توان به چهار قسم تقسیم کرد: یک نوع تاریخ نگاری که چه بسا متعارف‌ترین و رایج‌ترین نوع تاریخ نگاری است، تاریخ نگاری فیلسوفان یا، به تعبیر ادق، تاریخ نگاری فلسفه از حیث شخصیت‌های فلسفی است که در آن تقدم و تأخر تاریخی رعایت می‌شود و در مورد تاریخ فلسفه غرب، مثلاً از تالس شروع می‌کنند و به انکسیمندر و انکسیمنس و سایر فیلسوفان ملطی می‌رسند، بعداً به سوفسطاییان می‌پردازند و به همین ترتیب.

نوع دوم تاریخ نگاری فلسفه است بر حسب مکاتب فلسفی که در آن، تاریخ فلسفه را بر حسب مکاتب مختلفی که در فلسفه ظهور کرده‌اند می‌نگارند. در این نوع تاریخ نگاری، به نوبه خود، می‌شود نوع فرعی را از هم تفکیک کرد؛ یکی این که تاریخ نگاری مکاتب فلسفی را به لحاظ تقدم و تأخر زمان پیدایش این مکاتب انجام دهیم. دیگر این که همین تاریخ نگاری مکاتب فلسفی را از حیث نظم و ترتیب و تقدم و تأخر منطقی بین این مکاتب و بر حسب شجره‌ای که به لحاظ منطقی قابل تصویر است انجام دهیم.

نوع سوم تاریخ نگاری، تاریخ نگاری بر حسب سنت‌های فلسفی است. سنت فلسفی با مکتب فلسفی فرق می‌کند. یک سنت فلسفی متشکل از همه کسانی است که سلسله النسب فکریشان به شخص واحدی می‌رسد. مثلاً سنت فلسفی هگلی متشکل از همه کسانی است که با واسطه یا بی‌واسطه شاگرد هگل بوده‌اند. اگر چه در میان اینان، هگلی‌های چپ و هگلی‌های راست داریم و این هگلی‌های چپ و راست مکتب فکری واحدی ندارند و فقط نیای فکری واحد و مشترکی دارند. اگر با این رویکرد به تاریخ فلسفه نگاه بکنیم لزوماً به یک شجره واحد، ولی بسیار گشتن و انبوه، دست می‌یابیم. چرا؟ چون وقتی شما، با این رویکرد، در یک سطح n نیای فکری پیدا کردید این n نیای فکری، در سطح بالاتری، سلسله النسب شان ممکن است به m نیای فکری مشترک برسد (m کوچک‌تر از n است) و باز آن m نیاهایی که در رده بعدتر در رأس قرار می‌گیرند ممکن است در رده باز هم بعدتر به l نیای مشترک دیگر نَسب ببرند (l کوچک‌تر از m است) و به همین ترتیب. این نوع تاریخ نگاری کمتر متعارف است.

نوع چهارم تاریخ نگاری فلسفی، تاریخ نگاری موضوعی، مسئله‌ای است که، چنان که از نامش پیداست، در آن تاریخ

دربارهٔ تقابل امور انتزاعی (abstract) با امور محقق (concrete)، و از آنجا که سیر تطور فلسفه امری محقق است، آیا فکر نمی‌کنید که میان امر انتزاعی فلسفیدن و امر محقق تطور فلسفی، ناگزیر با نوعی تنش روبه‌رو می‌شویم، به خصوص در ارتباط با نوع چهارم تاریخ‌نگاری فلسفه که اشاره کردید؟ مثلاً در فهم تطور آرای فلسفی، یا در علوم انسانی و فرهنگی به طور کلی، ما با تاریخ معانی سر و کار داریم، یعنی در اینجا برخلاف علوم طبیعی روی موضوع شناسایی مان کنترل نداریم و شناسایی ما از موضوعات در دست متکی بر خرد ابزاری و دانش کنترل نیست، بلکه ما همواره نیازمند خرد تفسیری و هرمنوتیک هستیم، و از این رو نمی‌توان به نوعی سیر تکاملی خطی در این امور قائل شد. مثلاً اگر در مورد علوم طبیعی و در چارچوب یک پارادایم علمی بتوان گفت که شیمی جدید از کیمیاگری قرون وسطی بهتر و تکامل یافته‌تر است، در مورد علوم انسانی و فرهنگی از فلسفه گرفته تا ادبیات و غیره چنین دیدی معتبر نیست، مثلاً نمی‌توان گفت که بالزاک بهتر از هومر است، بلکه در این مورد ما با توجه به کیفیات ذهنی، زبانی، فرهنگی و تاریخی نیازمند درکی ویژه نسبت به موضوع شناسایی خود هستیم. اما در بعضی نگرشهای تاریخی به تطور آرای فلسفی، کوششی را می‌بینیم که می‌خواهد امر انتزاعی فلسفیدن را در راستایی محقق (concrete) توضیح بدهد و به تعبیر خود مسیر تکاملی آرای فلسفی را معلوم کند (مانند مدل هگلی). من صرفاً می‌خواستم ارجاعی داده باشم به همین موضوع دوگانگی و تنش بین امر انتزاعی و امر محقق، و نظر شما را در این باره جویا شوم.

■ **ملکیان:** دربارهٔ سخن آقای دکتر قیصری باید عرض کنم که کانکریت (concrete) در سخن من و حضرت عالی به نظر می‌آید که به دو معنای مختلف به کار رفت (البته این لفظ بیش از این دو معنا را دارد). گاهی concrete به معنای هر چیزی است که در عالم واقع محقق است، به آنچه که در عالم واقع تحقق دارد یا در گذشته تحقق پیدا کرده است، و یا در آینده تحقق پیدا خواهد کرد، این یک معنای concrete است؛ یعنی امری که در گذشته، حال یا آینده در عالم واقع تحقق یافته است یا تحقق دارد یا تحقق خواهد یافت. به این معنا، فلسفیدن، همان‌طور که آقای دکتر فرمودند، خودش یک امر concrete است، یعنی واقعاً امری در تاریخ بشر رخ داده است به نام «اشتغال فلسفی»، «کار فلسفی کردن»، یا «فلسفیدن». همان‌طور که هنر هم به این معنا امری concrete است، چرا که در طول تاریخ کسانی اشتغال هنری داشته‌اند و هنرورزی واقعیتی است، محقق در عالم واقع. به این معنای اول، هر چه concrete نباشد موجود نیست، بلکه معدوم و نابود است.

اما concrete معنای دومی نیز دارد که در این معنا، نمی‌توان گفت که هر چه concrete نباشد معدوم است، بلکه باید گفت که هر چه concrete نباشد abstract است.

توضیح این که، هر مفهومی را در نظر بگیریم از دو حال خارج نیست: یا مصداق آن مفهوم امری است که به توسط یکی از حواس ظاهری قابل ادراک است یا امری است که به توسط هیچ‌یک از حواس ظاهری قابل ادراک نیست. اگر مصداق یک مفهوم، توسط یکی از حواس قابل ادراک باشد، به آن مفهوم فقط از این حیث که مصداقش قابل ادراک به توسط یکی از حواس است می‌گوییم که مفهوم یک امر concrete است و به خود آن مصداق نام concrete می‌دهیم و اگر مصداق آن مفهوم قابل ادراک توسط هیچ‌یک از حواس نباشد به آن مفهوم فقط از این حیث که مصداقش قابل ادراک به توسط هیچ‌یک از حواس نیست می‌گوییم که مفهوم یک امر abstract است و به خود آن مصداق نام abstract می‌دهیم. به این

معنای دوم است که (البته با تسامحی) می‌شود گفت گل یک امر concrete است، اما عدالت یک امر concrete نیست بلکه امری abstract است. در اینجا اگر توجه بفرمایید، بحث بر سر این نیست که گل یا عدالت در عالم واقع وجود دارد یا ندارد، بلکه فقط بر سر این است که آیا من فقط با به کارگیری حواسم می‌توانم مصداق گل یا عدالت را بیابم یا نمی‌توانم (این که گفتم «با تسامحی» برای این بود که می‌خواستم از نکته‌ای که از قدیم الایام فیلسوفان می‌گفته‌اند تغافل نورزیده باشم و آن این که به گفتهٔ فیلسوفان: ما حسن جوهرشناسی نداریم. بنابراین، به نظر آنان، ما حتی مصداق گل را هم با حواسمان نمی‌یابیم. آنچه می‌یابیم اعراض گل است مثل رنگ، شکل، اندازه، نازکی، نرمی، و... گل، اما نمی‌خواهم در اینجا وارد این بحث شوم).

حالا با توجه به تفکیک دو معنای مختلف لفظ concrete می‌توان گفت این که آقای دکتر قیصری می‌فرمایند که خود فلسفیدن یک امر



concrete است، کاملاً درست است، اما به معنای اول لفظ concrete، و این که من می‌گفتم فلسفه با امور concrete سر و کار ندارد بلکه با امور abstract سر و کار دارد این نیز درست است، اما به معنای دوم لفظ concrete، یعنی می‌گفتم که فلسفه با مفاهیمی سر و کار دارد که مصداق این مفاهیم را نمی‌شود در منظر و مرثا و در دسترس حواس مخاطبان قرار داد و گفت: ببینید! من می‌خواهم دربارهٔ این چیز سخن بگویم. در فلسفه، همه وقت، دربارهٔ چیزی دارم سخن می‌گویم که تنها راه اطلاع شما از این که آن چیز چیست، کندوکاو هرمنوتیک در سخن من است. یعنی اگر وقتی من دربارهٔ عدالت سخن می‌گویم شما بخواهید بدانید که من دربارهٔ چه چیزی سخن می‌گویم، چون من نمی‌توانم خود عدالت را مثل یک شاخهٔ گل در دیدرس شما قرار دهم و به شما بگویم که این آن چیزی است که من دارم دربارهٔ اش حرف می‌زنم، شما به ناچار باید کندوکاو هرمنوتیک در سخن من بکنید (چه سخن مکتوب و چه سخن ملفوظ) تا دریابید که سخنان

من ورد و قبولها و اثبات و نفی های من درباره چیست. هرمنیوتیکی هم که در اینجا می گویم هرمنیوتیک به معنی اعم آن است، یعنی باید یک کار تفسیری درباره سخن مکتوب یا ملفوظ من بکنید تا بفهمید که من درباره چه چیزی سخن می گفته ام. اما یک نکته دومی هم ممکن است در سخن آقای دکتر ملحوظ باشد و آن این که از قدیم فیلسوفان همواره می گفتند که ما درباره عالم خارج سخن می گوئیم؛ ما مثل منطقیان نیستیم که در باب عالم ذهن سخن بگوئیم. منطقیان در باب معقولات ثانیه منطقی با مفاهیم ثانیه منطقی سخن می گویند و این مفاهیم ثانیه منطقی، هم عروضشان در ذهن است و هم انتصافشان، یعنی در ذهن تولید می شوند و در همانجا نیز به مصرف می رسند، آنها را از عالم خارج از ذهن دریافت نکرده ایم و در باب امور خارج از ذهن نیز به کار نمی بریم. ولی ما فیلسوفان در باب معقولات ثانیه فلسفی سخن می گوئیم که اگر چه عروضشان در ذهن است ولی انتصافشان در خارج است، یعنی اگر چه آنها را از عالم خارج از ذهن دریافت نکرده ایم، بلکه خودمان در ذهن ساخته ایم، ولی در مورد امور خارج از ذهن به کارشان می بریم. ما هر چه می گوئیم درباره عالم عینی خارجی می گوئیم، مثلاً وقتی می گوئیم هر حادثی یا هر ممکن الوجودی یا هر فقیرالذاتی نیازمند به علت است منظورمان این است که در عالم خارج این گونه است؛ در عالم خارج اگر چیزی حادث ممکن الوجود فقیرالذات بود نیازمند به علت است. بنابراین، ما داریم درباره عالم خارج سخن می گوئیم، نه درباره عالم ذهن، حال اگر این سخن را منضم به این بکنیم که در عین حال، فلسفه با امور abstract سروکار دارد ممکن است بین این دو سخن نوعی تعارض و ناسازگاری به نظر بیاید؛ شما از سویی می گوئید که درباره عالم عینی خارجی دارید سخن می گوئید و از سویی می گوئید که با امور abstract سروکار دارید. شاید این هم محل سؤال جناب دکتر قیصری بوده است. در این صورت نیز، پاسخ این است که ما درباره امور عینی خارجی و آنهایی هم که واقعاً در ظرف بیرون از نفس و ذهن من و شما تحقق دارند، یعنی درباره امور objective، نه امور subjective و نه حتی امور subjective inter، از دو حیث می توانیم بحث بکنیم. می توانیم درباره امور objective سخن بگوئیم، اما با مفاهیم abstract و می توانیم در مورد امور objective سخن بگوئیم، اما با مفاهیم concrete.

به این صورت که من یکبار درباره این گل سخن می گویم از این حیث که دارای فلان رنگ است، دارای فلان اندازه است، دارای فلان شکل هندسی است (منتظم یا نامنتظم) یا چیز دیگری از این قبیل. در اینجا، اگر دقت بکنید، می بینید که من دارم درباره این گل سخن می گویم ولی مفاهیمی را به این گل نسبت می دهم که با تعریفی که قبلاً کردم مفاهیم concrete است. اما یکبار دیگر باز درباره همین گل سخن می گویم اما با مفاهیم abstract؛ نمی گویم این گل دارای فلان رنگ یا بو یا شکل یا اندازه است. می گویم این گل مشروط الوجود است. یعنی چه؟ یعنی این گل چنان نیست که هر واقعه ای رخ بدهد به همین حال باقی بماند. اگر همین حالا دمای کره زمین صد درجه افزایش یا کاهش بیابد این گل وضع و حال کنونی اش را از دست می دهد و دیگر نمی تواند به همین وضع و حال که الان دارد، باقی بماند. پس بودنش در این وضع و حال مشروط است به این که دمای کره زمین صد درجه افزایش یا کاهش پیدا نکند. پس این گل، از این حیث، یک امر مشروط الوجود است، یعنی این گونه بودنش دهها و صدها و هزارها قید و شرط دارد که اگر همه آن قیود و شروط وجود داشته باشند این گل در این حال باقی می ماند و اگر یکی از آن قیود و شروط مفقود شود گل این حال کنونی اش را

از دست می دهد. گل را از این نظر، مشروط الوجود می خوانیم. وقتی چیزی مشروط الوجود بود ممکن الوجود هم هست. چرا؟ چون اگر چیزی مشروط الوجود بود و از من پرسیدید که آن چیز مشروط الوجود الان وجود دارد یا ندارد؟ می گویم: بستگی دارد به این که تمام آن قیود و شروط موجود باشند یا موجود نباشند. پس ممکن است موجود باشد (در صورت وجود آن قیود و شروط) و ممکن است وجود نداشته باشد (در صورت عدم وجود آن قیود و شروط) پس هم وجودش ممکن است و هم عدمش. پس می شود ممکن الوجود و العدم، یا، به اختصار، ممکن الوجود.

خوب حالا دقت کنیم که در هر دو دفعه، چه وقتی که در باب رنگ این گل سخن می گفتم و چه وقتی که در باب مشروط الوجود بودن آن حرف می زدم، داشتم درباره یک امر objective سخن می گفتم، اما یکبار درباره این امر objective با مفاهیم abstract سخن می گفتم. (آنجا که می گفتم مشروط الوجود است) و یکبار در باب همین امر objective با مفاهیم concrete سخن می گفتم (آنجا که در باب رنگش سخن می گفتم). فلسفه ویژگی اش این است که مادر آن درباره امور objective سخنانی abstract می گوئیم. مثلاً من به این گل بالفعل بودن، ممکن الوجود بودن، حادث بودن و واحد بودن رانسیست می دهم که همه مفاهیم abstract هستند، یعنی مصداق هیچ یک از آن مفاهیم را نمی شود با حواس ظاهری ادراک کرد. اما آقای دکتر قیصری در اواخر سخنانشان بحث دیگری را هم طرح کردند که به عرایضی که من داشتم ربطی ندارد، و آن این است که: آیا در فلسفه بین انتزاع و انضمام، بین abstractness و concreteness به یک معنا درهم تنیدگی وجود دارد یا نه؟ به نظر می رسد که جواب این سؤال توقف دارد بر پاسخ این پرسش بسیار دشوار که آیا وجودشناسی بر معرفت شناسی تقدم منطقی دارد یا منطقاً از آن متأخر است. آیا باید در ابتدا معرفت شناسی کنیم و بعد وجودشناسی یا ابتدا باید وجودشناسی کنیم و بعد معرفت شناسی؟ ابتدا به نظر می آید که اگر می خواهی جهان واقع را بشناسی نخست باید ببینی که اصلاً چقدر قدرت شناخت به آدمی داده شده است؛ گستره و محدوده شناخت انسان تا چه حد است؛ قوای شناختی ما چه قوایی هستند؛ ابزار و منابع شناخت کدامند. چرا؟ چون اگر قرار است که من با این عینک به جهان نگاه کنم اول باید ببینم که این عینک واقع ناماست یا واقع نما نیست، آیا امور و اشیا را کج و معوج نمی کند یا می کند، اول باید ببینم که اصلاً ما وسیله یا وسایلی برای شناخت عالم واقع داریم یا نداریم، کم و کیف این وسیله یا وسایل چگونه است، این وسایل کدامند و میزان وثاقت آنها تا چه حد است، سپس می توانیم با این وسایل به عالم واقع رجوع کنیم و عالم واقع را بشناسیم.

بنابراین اول باید معرفت شناسی بکنیم و بعد وجودشناسی. اما، از سوی دیگر، به نظر می آید که اگر بخواهیم به تقدم معرفت شناسی بر وجودشناسی قائل شویم یک مشکل دیگر پیش می آید و آن این که ما می خواستیم بدانیم که این قوای علی الادعاء شناختی ما، واقعاً قوای شناختی عالم واقع هستند یا نه؛ اما برای این که بدانیم که اینها عالم واقع را درست می شناسانند یا نه باید اول بدانیم که عالم واقع چیست و بعد ببینیم تصویری که این قوا از عالم واقع به دست می دهند با خود عالم واقع سازگاری دارد یا ندارد. پس اول باید ببینیم که چه چیزهایی واقعیت دارند تا بعد ببینیم که این تصاویر ذهنی ما با آن چیزهای واقعیت دار می خوانند یا نمی خوانند. اگر عکس شخصی را به من نشان بدهید و بگوئید: به نظر تو این عکس رتوش شده است یا نه؟ عکاس دخل و تصرفی در این عکس کرده است یا نه؟ من نمی توانم با نظر به خود عکس پاسخ پرسش شما را بدهم؛ باید خود

صاحب عکس را ببینیم، یک نگاه به عکس بکنم و نگاهی به صاحب عکس و بعد بگویم: اگر صاحب عکس این است به نظر من در این عکس دخل و تصرف شده است یا نشده است. به همین ترتیب، اگر بخواهیم ببینیم که قوای شناختی ما عالم واقع را چنان که هست به ما می‌شناساند یا تصویری کج و معوج یا مات و مبهوت از آن به دست می‌دهند باید اول عالم واقع را بشناسیم، یعنی اول باید وجودشناسی داشته باشیم. این همان دوری است که نیکلای هارتمان، فیلسوف آلمانی، درصدد برآمد که آن را بشکند، بعد از هارتمان هم افراد بسیاری در این جهت کار کردند. واقعیت این است که خود من هنوز نتوانسته‌ام از این دور خارج شوم. نمی‌توانم بفهمم که در باب تقدم یا تأخر منطقی معرفت‌شناسی نسبت به وجودشناسی چه می‌شود گفت.

■ **قیصری:** آیا فلسفه در مقام تعریف و انتزاع با آنچه که در مقام واقع و تحقق رخ داده، تعارض و تباینی دارد یا خیر؟ یعنی آیا در مقام تحقق، فلسفه سیر استکمالی و روبه پیش داشته یا آن که چنین نیست؟

■ **ملکیان:** جواب گفتن به این سؤال باز برای من دشوار است ولی دو، سه نکته در باب آن به نظر می‌آید: نکته اول این است که شما در علوم تجربی اعم از علوم تجربی طبیعی مثل شیمی، فیزیک و زیست‌شناسی و علوم تجربی انسانی مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد واقعاً پیشرفتی را احساس می‌کنید و بنابراین می‌شود گفت که سیر این علوم، استکمالی و به تعبیر شما تکاملی است. درباره این علوم می‌شود دم از پیشرفت زد، اما شما واقعاً می‌توانید بگویید که مثلاً هایدگر از افلاطون پیشرفته‌تر است، یا راسل از هیوم پیشرفته‌تر است، یا به طور کلی فلسفه قرن بیستم پیشرفته‌تر از فلسفه قرن هفدهم و فلسفه قرن هفدهم پیشرفته‌تر از فلسفه یونان باستان است؟ یا در زمینه ادبیات، می‌توانید بگویید که ادبیات از زمان هومر، سوفوکلس و ویرژیل تا زمان هوگو، تولستوی، و داستایوسکی همواره در حال پیشرفت بوده است؟

ظاهراً نمی‌شود گفت و اگر به عکس آن هم جازم نباشیم و نگویم که مثلاً همه فلسفه غرب حاشیه‌نویسی و تعلیقه نگاری بر افلاطون است (که ادعا شده است) از این طرف هم نمی‌توانیم سیر استکمالی را ادعا بکنیم. شکی نیست که ما هنوز هم به کتابهای افلاطون برمی‌گردیم و نمی‌گوییم که این کتابها روزآمد و به روز نیست. حال آن که در داروسازی و پزشکی کتابی را که بیست سال پیش نوشته شده است دیگر up to date نمی‌دانیم و به آن رجوع نمی‌کنیم چرا؟ چون از اول قبول کرده‌ایم که غایت علوم تجربی تبیین امور بالفعل مشهود و پیش‌بینی امور بالفعل نامشهود و طرح و برنامه‌ریزی و ضبط و مهار حوادث آینده است، که خود این طرح و برنامه‌ریزی و ضبط و مهار معلول و مدیون آن تبیین و پیش‌بینی‌اند و این ضبط و مهار حوادث آینده و اعطای قدرت تغییر عالم طبیعت غایت قصوای علوم تجربی است. می‌بینیم که با این ملاک واقعاً می‌شود گفت که شیمی قرن نوزدهم پیشرفته‌تر از شیمی قرن پانزدهم است، اما در فلسفه مسلماً اینها غایت نیستند؛ در فلسفه ما قدرت پیش‌بینی نداریم و طبعاً قدرت ضبط و مهار حوادث آینده را هم نداریم. بنابراین از این راه نمی‌توانیم بفهمیم که آیا فلسفه در حال پیشرفت بوده است یا نه؟ این راه مسدود است.

اگر بخواهیم سخن از استکمال یا عدم استکمال فلسفه بگوییم باید اول حتماً چیز دیگری را به عنوان غایت فلسفه در نظر بگیریم و فلسفه را آلتی برای رسیدن به آن غایت تلقی بکنیم و وسیله‌ای برای رسیدن به آن هدف بدانیم. سپس فلسفه‌های مختلف را از لحاظ وسیله بودنشان با هم مقایسه کنیم تا ببینیم که آیا فلسفه در حال

پیشرفت بوده است یا نه.

اما درباره غایت فلسفه آنچنان که درباره غایت علوم تجربی نوعی اجماع وجود داشت، اجماعی در کار نیست و اگر کسی بگوید غایت فلسفه التشبیه بالله یا التخلیق باخلاق الله است، می‌بینیم که از حیث این غایت فلسفه راسل به مراتب پسررفته‌تر از فلسفه افلوپین است. بنابراین از پیشرفت نمی‌شود دم زد. اما اگر کسی بگوید غایت فلسفه این است که به ما نشان بدهد که چقدر زبان ما را فریب می‌داده است؛ هدف فلسفه کشف فریب خوردگیهای انسان از زبان خودش است، در این صورت شکی نیست که فلسفه تحلیلی را باید پیشرفته‌ترین مکتب فلسفی تاریخ بشر دانست، چون در میزان کشف مواردی که در آنها زبان، انسان را فریب داده از همه مکاتب دیگر موفق‌تر بوده است. بنابراین استکمال یا عدم استکمال فلسفه به غایت فلسفه بستگی پیدا می‌کند و چون درباره غایت فلسفه اجماعی نیست نمی‌شود گفت که فلسفه، در طول تاریخ، استکمال داشته یا سیر قهقراپی، یا گاهی استکمال داشته و گاهی سیر قهقراپی.

نکته دوم این است که قبول می‌کنم که پرونده هیچ مسئله فلسفی مختومه نشده است و هیچ وقت نمی‌توانیم بگوییم که فلان مسئله فلسفی پرونده‌اش مختومه شد و در باب آن مسئله به حق رسیدیم و اگر می‌خواهید فلسفه ورزی بکنید بروید سراغ بقیه مسائلی که هنوز پرونده‌شان مختومه نشده است؛ درباره این مسئله دیگر به هیچ بررسی و مذاقه جدیدی نیاز نیست؛ حق قطعاً معلوم شد و دیگر جای گفت‌وگو و چون و چرا نیست. به گمان بنده، در فلسفه هیچگاه نمی‌توان کفایت مذاکرات اعلام کرد، و اگر کسی حتی با استناد به کتب مقدس دینی و مذهبی، اعلام کفایت مذاکرات کند نه فلسفه را فهمیده است و نه هیچ فلسفه فهمی به سخنش اعتنا می‌کند. پرونده هیچ مسئله‌ای بسته نشده است، اما البته از این بر نمی‌آید که هر دو موضع هم با هم برابر هستند، چنین نیست که همه کسانی که مثلاً به تهران نرسیده‌اند فاصله‌شان با تهران با هم مساوی است. نوعی تقرب به حقیقت را می‌توانیم قبول کنیم و از این لحاظ می‌توانیم قائل شویم که تقرب به حقیقت در اینجا بیشتر است یا در آنجا ولی اصابت به حقیقت را نه. بنابراین، در عین حال مایوس از سعی فلسفی نیستیم به دلیل این که از نزدیک یا نزدیک‌تر شدن به حقیقت مایوس نیستیم. اشاره آقای دکتر قیصری به این نکته هم بود که آیا انسان در فلسفیدن خودش از تیپ و سنخ روانی خودش می‌تواند فارغ بشود؟ به اعتقاد من، نه. ما به هنگام فلسفیدن نمی‌توانیم از سنخ روانی خودمان کاملاً بیرون بیاییم. به این حیث سخن ویلیام جیمز را در ابتدای کتاب **پراگماتیسم** کاملاً قبول دارم که ما تا حد بسیار فراوانی پیدایش مکتبهای مختلف فلسفی و ظهور مواضع متفاوت فلسفی را مرهون تیپهای روانی فیلسوفان هستیم و تاریخ فلسفه تاریخ تصادم طبایع انسانها است. ما، تا حد زیادی، تحت تأثیر طبع و مزاج روانی مان است که تجربه‌گرا می‌شویم یا عقل‌گرا، بدبین می‌شویم یا خوش‌بین، قائل به جبر می‌شویم یا قائل به اختیار، شکاک می‌شویم یا جزمی‌اندیش، مادی می‌شویم یا الهی، متدین می‌شویم یا بی‌دین.

شما وقتی فیلسوفی با سنخ و مزاج خاصی بودید، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته در مسایل فلسفی موضعی می‌گیرید متفاوت با مواضع فیلسوفانی که دارای سنخ و مزاج دیگری هستند. دلیلی که به نظر شما قانع‌کننده می‌آید به نظر آن دیگری قانع‌کننده نمی‌آید، و بالعکس.

من واقعاً به این نکته قائلم و سخت بر آن تأکید دارم. ما در دین‌داری هم همین‌طور هستیم. من اعتقاد قطعی پیدا کرده‌ام به این که اگر انسان وجود داشته باشند، همه در کمال صداقت، یعنی نه

قصد خودفریبی داشته باشند و نه قصد دیگر فریبی و همه در کمال جدیت، یعنی به هیچ گونه کاهلی و سستی و تبلی فکری و اندیشگی هم دچار نباشند، این تا انسان اگر وارد دین خاصی بشوند، مثلاً وارد دین اسلام بشوند، با یک کتاب و یک سنت مشترک، می بیند حاصل ورودشان ظهور دین داران متفاوتی خواهد بود. یعنی این جور نیست که اگر دین داری من با دین داری شما متفاوت باشد بشود گفت که لزوماً و حتماً یکی از ما قصد تحریف و نیت انحراف ایجاد کردن در دین را داشته یا قصد داشته است که بعضی از دین را آگاهانه و خواسته بر بگردد و بعضی را آگاهانه و خواسته و اینده، نه؛ اساساً وقتی این محتوا در این ظرف ریخته می شود به یک صورت درمی آید؛ و اگر همین محتوا را در ظرف دیگری بریزی به یک صورت دیگری درمی آید و پیدایش مذاهب مختلف در درون یک دین واحد و باز مذاهب فرعی تر در درون مذهب واحد هم عمده اش مرهون این سنخ و تیپ روانی انسانهاست. در علوم تجربی، البته تا حد فراوانی جلوی دخالت این سنخهای روانی گرفته شده است، ولی در فلسفه و دین این کار صورت نگرفته و صورت گرفتگی هم نیست.

این امر، یعنی وابسته بودن مواضع فلسفی، دینی و هنری ما به سنخ روانی مان باعث می شود که تنوعی در ناحیه فلسفه، دین و هنر پدید آید که به نظر می آید از آن گریزی نیست و به این لحاظ همه این حیطه ها مشمول یک نوع نسبیست هستند.

□ **حسینی:** درباره همین تنش میان وجه انتزاعی و انضمامی فلسفه اگر با اصطلاحات ارسطویی صحبت بکنیم و برای تفلسف قایل به ماده و صورت بشویم آن وقت شاید بتوانیم وجه انتزاعی فلسفه را به ماده تفلسف، ارجاع بدهیم و وجه انضمامی آن را به صورت تفلسف، و به این ترتیب قدری با این تنش میان این دو جنبه تفلسف کنار بیاییم.

■ **ملکیان:** بله، اگر مقدم را بپذیریم تالی را شاید بشود پذیرفت، اما در پذیرش خود مقدم جای چند و چون فراوان هست. به نظر من، نظریه ماده و صورت ارسطو حتی در باب اموری که خود او صراحتاً می گفت در باب این امور من قایل به ماده و صورت هستم هم قایل پذیرش نیست، چه این که بخواهیم آن را تعمیم بدهیم به مواردی که خود ارسطو درباره آن موارد قایل نبود که ماده و صورتی وجود دارد. نظیر بحثی که در باب ذات و صفت در ارسطو هست. ارسطو ذات گرا بود. قایل بود که هر شیء ذاتی دارد که همیشه ثابت است. اگر چیزی دگرگون می شود، و تصور، تحول، و سیلان پیدا می کند آن صفات اشیاء است، نه ذات آنها. اما آن ذات و صفت و ثبات ذات و تغییر صفات را در امور خاصی قائل بود. در واقع، در جواهر، آن هم جواهر مادی به این امر قائل بود. الان می بینیم که این نظریه ذات و صفات و جواهر و اعراض آن قدر گسترش کاربردی پیدا کرده که حتی در باب این که ذات و ذاتیات حکومت چیست و اعراض و عرضیات حکومت چه چیزهایی است، ذات دین چه هست و اعراض دین چه هست، ذات دموکراسی چیست و اعراض دموکراسی چیست، سخن گفته می شود. به نظر می رسد که ذات گرایی (essentialism) در باب آن مواردی که خود ارسطو می گفت قابل دفاع نیست، چه برسد به این که بخواهیم در باب حکومت، دین، دموکراسی، و عدالت هم دم از ذاتی و عرضی بزنیم. بنابراین ملازمه قضیه شرطیه شمارا من قبول دارم اما مقدمش را نمی پذیرم.

□ **حسینی:** منظور من این بود که برای صورت بندی موضوع و آسان سازی آن از اصطلاحات ارسطویی بهره بگیریم، نه این که واقعاً برای تفلسف به ماده و صورتی قائل باشیم.

در واقع منظور من آن بود که جنبه شخصی تفلسف را بیشتر جنبه انتزاعی اش بدانیم و آن جنبه ای را که بروز می یابد و جنبه تاریخی پیدا می کند جنبه انضمامی فلسفه بدانیم.

□ **عباسی:** جناب استاد! درباره مطلب اخیر، که در نسبت میان سنخ روانی افراد و فلسفه و رزی یا دین و رزیشان فرمودید، این سؤال به ذهن می آید که آیا به این ترتیب فلسفه یا دین را به روان شناسی تقلیل نمی دهیم؟ مثلاً در فلسفه ما از مدعی دلیل می خواهیم و کاری به سنخ روانی او نداریم. لطفاً مطلب را بیشتر توضیح بفرمایید.

■ **ملکیان:** این که گفته شود که فیلسوف نه فقط در زندگی عادی و روزمره اش، بلکه حتی به هنگام تفلسف در آن لحظاتی که در حال اشتغال فلسفی است، تحت تأثیر سنخ روانی خودش است، این یک سخن است؛ و این که فلسفه را به روان شناسی تقلیل بدهیم، این سخن دیگری است. فیلسوف در حال فلسفیدن و در حال اتخاذ مواضع فلسفی کاملاً تحت تأثیر سنخ روانی خودش هست اما، در عین حال این بدان معنا نیست که به این دلیل راه گفت و گو بین فیلسوفان و راه نفی و اثبات مدعیات فلسفی و راه تقویت و تضعیف



ادله فلسفی بسته است. همچنان که در علوم تجربی مطالبه دلیل می کنیم، در فلسفه هم می شود مطالبه دلیل کرد. می شود گفت که این سخن را به چه دلیلی می گوی، اما بحث بر سر این است که ماهیت دلیل در فلسفه با ماهیت دلیل در علوم تجربی فرق می کند. در این که مدعی وقتی دلیلش را ارائه کرد آن دلیل را بپذیریم یا نپذیریم در اینجا سنخ روانی ما، اثر خودش را می گذارد. یعنی برهانی برای شما قانع کننده است ولی برای من قانع کننده نیست و بالعکس. بنابراین نمی خواهم بگویم که به محض این که پای طابع و سنخها به میان بیاید فوراً راه گفت و گو، تقویت و تضعیف ادله و نفی و اثبات مدعیات بسته می شود، بلکه می خواهم بگویم که ما در فلسفه نرسیده ایم به آن چیزی که در علوم تجربی و مخصوصاً در علوم تجربی طبیعی به آن رسیده ایم. نمی خواهم بگویم که فلسفه بالمآل به

روان‌شناسی قابل ارجاع و تحویل است، البته به یک معنای بسیار عمیق اصلاً علوم و معارف بشری همگی قابل احاله و تقلیل به روان‌شناسی است، برای این که همه علوم و معارف ما‌لشان به شناخت، دانش، و آگاهی انسان از جهان هستی است و این آگاهی نمی‌تواند از ساختار ذهنی انسان بالمره آزاد و رها باشد. این قول، در واقع تا حدی یک نوع بازگشت به سخن کانت است، و البته، به یک معنا عمیق‌تر از آن هم هست، زیرا کانت قوالی را که آدمی، در هنگام شناخت جهان هستی، از آنها گریز و گزیری ندارد قوالب ذهنی می‌دانت. اما مراد ویلیام جیمز قوالب نفسانی یا قوالب روانی است. ذهن انسان فقط یک بخش از آن است. به تعبیر دیگر کانت گویی فقط به چارچوبهای نوعی بشر توجه دارد، اما جیمز چارچوبهای فردی انسانها را نیز دخیل می‌داند، به این معنا که البته همه علوم، بازگشتشان به روان‌شناسی است، اما از این معنا که صرف نظر بکنیم دیگر در مورد فلسفه هم حتی نمی‌شود گفت که یکباره به روان‌شناسی ارجاع و تحویل یافته است.

□ **عباسی:** اما به نظر می‌رسد در این نظریه جایگاه دلیل روشن نیست. یعنی با توضیحی که فرمودید، همچنان به نظر می‌رسد که دلیل به علت احاله می‌شود. سؤال من این است که جایگاه دلیل کجاست و آیا‌شان مستقلی دارد یا نه؟

□ **ملکیان:** این تعبیر دلیل و علت را هم نمی‌توان به سادگی قبول کرد، چون وقتی شما می‌گویید: دلیل و علت، معنایش این است که دلیل، علت نیست، وقتی می‌شود دو چیز را تقسیم هم قرار داد که این آن نباشد و آن هم این نباشد، بنابراین اگر گفتیم که سخن و رأی کسی دلیل دارد و سخن و رأی دیگری علت دارد و دلیل را در کنار هم قرار دادیم معنایش این است که دلیل، علت نیست، علت هم دلیل نیست و حال آن که دلیل هم علت است. در واقع، علتها دو قسم هستند: علتهای معرفتی، علتهای غیر معرفتی. علتهای معرفتی همان ادله‌اند. به تعبیر فلسفی، قبول و رد آرا و نظرات هم امری است ممکن الوجود و هر ممکن الوجودی نیازمند علت است، پس رد و قبول هم علت دارد. منتهی بحث بر سر این است که رد و قبولها هم علتهای معرفتی می‌توانند داشته باشند و هم علتهای غیر معرفتی. ویلیام جیمز در آن جستار معروف *اراده معطوف به باورش* به این نکته اشاره می‌کند که، این که ما سخنانی را قبول یا رد می‌کنیم، علتهای عدیدهای دارد: القانات دوران کودکی، تلقینات معلمان و مربیان، عشق، نفرت، بیم، امید، منفعت شخصی، منفعت گروهی و استدلال. استدلال فقط یکی از این علتهاست. بنابراین تمام بحث بر سر این است که آیا، در میان این علتها، استدلال می‌تواند همه علتهای دیگر را دفع بکند یا نه؟ آیا همه رد و قبولهای ما می‌توانند فقط بر اساس استدلال باشند و عشق، نفرت، بیم، امید، منفعت شخصی، منفعت گروهی، تلقینات دوران تعلیم و تربیت، و القانات دوره کودکی هیچ نقشی نداشته باشند، یا نه؟ نظر شخصی ویلیام جیمز، که به گمان من هم نظر صائبی است، این است که نه نمی‌شود. فقط می‌شود این کار را کرد که به طرف مقابل خودمان بیاوریم که سخن او هم به اندازه سخن ما بلا دلیل است یا سخن ما نیز به اندازه سخن او مستدل است. اما اگر فکر بکنید که در گفت و گوی فلسفی‌ای که من و شما با هم داریم می‌توانیم مثل دو تا کامپیوتر عمل بکنیم اشتباه کرده‌اید. از سویی، شما کافی است که فقط دو گزاره به کامپیوتر بدهید: یکی این که «الف، ب است»، و دیگر این که «ب، ج است»، فوراً نتیجه می‌گیرد که پس «الف، ج است». اما، از سوی دیگر، اگر یک میلیارد گزاره هم به آن بدهید. اما در آن یک میلیارد گزاره، به تعبیر منطقیان، یک حدوسط مشترک پیدا نشود - کامپیوتر حتی یک

نتیجه هم تحویل‌تان نمی‌دهد، یک output هم ندارد. چرا؟ چون کامپیوتر فقط به مقتضای دلیل عمل می‌کند. اما ما انسانها این جور نیستیم؛ ما کامپیوتر نیستیم؛ و بنابراین، در رد و قبولهایمان هم گذرهای منطقی داریم، یعنی گذرهایی که به مقتضای دلیل صورت می‌گیرند، و هم گذرهای غیر منطقی، یعنی گذرهای روان‌شناختی. شک نیست که فقط در گذرهای منطقی علت رد یا قبولهای ما علت معرفت شناختی است، و در گذرهای روان‌شناختی علت رد یا قبولهایمان علت غیر معرفت شناختی است. اما، در هر دو حال، با علت سر و کار داریم؛ نه این که در گذرهای منطقی علتی در کار نباشد.

□ **عباسی:** پس در پذیرفتن یا نپذیرفتن یک رأی، گذشته از علتهای غیر معرفتی (مثلاً سخن روانی افراد) عامل دیگری هم در میان هست که همان دلیل و استدلال است. آیا این مطلب را می‌پذیرید؟

□ **ملکیان:** بله، می‌پذیرم اما سخنم بر سر خود ماهیت استدلال و توجیه معرفتی است که آیا عوامل روانی در خود اینها مؤثر هست یا نیست.

به تعبیر دیگر، در واقع رشد فلسفی‌ای که ما می‌کنیم همیشه به این است که بفهمیم آیا باید آنچه را که قبلاً ناآگاهانه پذیرفته بوده‌ایم، آگاهانه بپذیریم یا نپذیریم.

□ **دهقانی:** استاد در ادامه بحث تأثیر تیپولوژی افراد در رویکردهای فلسفی آنها که شما به طور خاص به ویلیام جیمز استناد کردید، روان‌شناسان دیگر هم نظریاتی در این مورد داده‌اند، بنده می‌خواهم بگویم که طبق نظریه خود اینها - زیرا خودشان تحت تأثیر مزاج روانیشان و تیپ روانیشان بوده‌اند - و این نظریات تحت تأثیر آن تیپ شکل گرفته است. وقتی از این دیدگاه نگاه می‌کنیم برای این که دیدگاههای فلسفی اشخاص را تحلیل بکنیم تا چه حد می‌توانیم به این نظریه‌ها استناد کنیم؟

□ **ملکیان:** اولاً باید در مقام فهم و رد یا قبول سخنان، عالم مقال سخن را در نظر گرفت. وقتی کسی می‌گوید فیلسوفان تحت تأثیر روحيات و سنخهای روانیشان، اتخاذ مواضع فلسفی می‌کنند، مثلاً این که انسانها از لحاظ سنخ روانی به چهار دسته بزرگ: برون‌نگرای کنشگر، برون‌نگرای کنش‌پذیر، درون‌نگرای کنشگر، و درون‌نگرای کنش‌پذیر تقسیم می‌شوند خود آن ادعای تأثیر و خود این تقسیم انسانها به چهار سنخ روانی دیگر سخن فلسفی نیست، بلکه سخنی تجربی است. شما می‌توانید بروید ببینید که آیا واقعاً می‌شود در میان انسانها این چهار سنخ را یافت یا نمی‌شود. و آیا فیلسوفانی که در یکی از این چهار سنخ قرار می‌گیرند مواضع فلسفی شبیه هم و غیرمشابه با مواضع فلسفی فیلسوفان دارای یکی از سه سنخ دیگر را دارند یا نه. آن وقتها که مباحث مارکسیستی و ضدمارکسیستی در ایران رایج بود، به ما می‌گفتند که مارکسیستها معتقدند که همه چیز در حال دگرگونی است. بعد به آنان اشکال می‌کردند که خود این جمله در حال دگرگونی هست یا نیست. این در نظر نگرفتن عالم مقال سخن است. فرض کنید که من کل عالم طبیعت را مورد مذاقه قرار داده‌ام و دیده‌ام که هر چیز در عالم طبیعت در حال دگرگونی است و این یافته خودم را به صورت جمله «همه چیز در حال دگرگونی است» به زبان آورده‌ام. اگر در این جمله لغت «همه» یا «هر» به کار رفت مربوط به آن «همه» یا «هر»‌هایی است که قبل از به زبان آمدن خود این جمله مورد مشاهده و مذاقه من قرار گرفته بوده‌اند و بنابراین، خود این جمله مشمول «همه» یا «هر» مذکور در آن نمی‌شود. من آن چیزهایی را که مورد مشاهده قرار داده بودم می‌گفتم که در تغییرند؛ این حکم دیگر شامل حال سخن خودم نمی‌شود؛ چون خود این جمله جزو مشهودات من نبود. اما ممکن است سخن دیگری بگوید و آن، این

که اگر ویلیام جیمز غیر از این آرای روان‌شناختی تجربی‌اش، آرای فلسفی‌ای هم داشته باشد (کما این که فیلسوف هم بوده است) آیا این آرای که وی به عنوان یک فیلسوف دارد مشمول سخن خودش می‌شوند یا نه؟ پاسخ این است که این آراء مشمول سخن خودش می‌شوند و طبعاً بی‌ریشه و بی‌خاستگاه در سنخ روانی خودش نیستند.

□ **یوسف ثانی:** پس شما پارادوکسهایی مثل پارادوکس دروغگو را قابل حل می‌دانید و راه خاصی هم برای آن قائلید.

■ **ملکیان:** البته همه پارادوکسها را از راه این که عالم مقال (universe of discourse) آنها را مشخص کنیم نمی‌توانیم حل کنیم. فقط بعضی از پارادوکسها را می‌شود از این راه حل کرد.

□ **دهقانی:** من اصلاً در آن پرسش به قضیه عالم مقال بی‌توجه نبودم، اما توجه بفرمایید که امروز مدعی‌ترین رویکرد روان‌شناسی که ادعای تجربی بودن هم دارد، رویکرد رفتارگرایانه است. تازه خود روان‌شناسها در این رویکرد، فراوان تشکیک وارد کرده‌اند. گرچه ما در رویکرد رفتارگرایی مسائل را در آزمایشگاه بررسی می‌کنیم و دلایلمان ظاهراً همه تجربی و آزمایشی است، ولی دیدگاه محقق و تصمیمی که از قبل گرفته و این که آیا نسبت به موضوع تحقیقش همدلی دارد یا ندارد، اطلاع قبلی از قضیه داشته یا نداشته، در نتیجه‌گیری خیلی تأثیر می‌گذارد، حتی این که آزمودنیها از موضوع آزمایش باخبر بوده‌اند یا نه، همه اینها در روند آزمایش تأثیر می‌گذارند. وقتی قضیه این قدر پیچیده است ما چطور می‌توانیم در نظریه‌پردازی صرف بگوییم که دلش بعضاً برخی تپه‌های روانی است. البته در این هم شکی ندارم که فیلسوفان تاحدی تحت تأثیر روندهای روانی خودشان بودند، ولی واقعاً خود این نظریات تا چه حد قابل استناد هستند؟

■ **ملکیان:** اگر مرادتان این است که قبول ندارید سخن کسانی را که مثلاً می‌گویند: همه کسانی که فربه‌اند خوش‌بین یا بذله‌گو یا دست و دل بازند و یک نوع تناظر بین حالات جسمانی و رویدادهای روانی ایجاد می‌کنند و می‌گویند که من این تناظر را قبول ندارم و مثلاً فراوان انسانهای فربه‌ی را دیده‌ام که اصلاً قدرت بذله‌گویی نداشته‌اند یا اصلاً دست و دل باز نبوده‌اند؛ اگر سخت‌تان این است، معنایش این است که این نظریه را ردّ تجربی می‌کنید. اشکال ندارد؛ رد بکنید. اگر موارد نقضی دیده‌اید، معنایش این است که آن موجه کلیه که می‌گفت «همه فربه‌ها بذله‌گو یا دست و دل بازند» از دست مدعی گرفته شده است. اما اگر نخواهید برگردید به همان سخنی که قبلاً به آن اشاره شد. این که به نظر می‌آید که اگر ما این سخن جیمز را بپذیریم دیگر اصلاً جا برای استدلال صرف باقی نمی‌ماند و همه چیز بالمآل به سنخهای روانی برمی‌گردد. باید بگوییم که، البته، به یک معنا، همین‌طور است و این اختصاص به هیچ علم خاصی هم ندارد. توضیحی بدهم: وقتی من مدعایی دارم، مثلاً می‌گویم «الف، ب است»، وقتی که «الف، ب است» برایتان واضح نباشد از من مطالبه دلیل می‌کنید (موردی را که شما می‌خواهید، به گفته قدما، مکابره بکنید در نظر نمی‌گیرم؛ چون مکابره داستان دیگری دارد) من در پاسختان می‌گویم: به این دلیل «الف، ب است» که «الف، ج است» و «ج، ب است» پس «الف، ب است». باز اگر همین «الف، ج است» یا «ج، ب است» برایتان واضح نباشد از من مطالبه دلیل می‌کنید. این مطالبه دلیل کرده‌ها ادامه پیدا می‌کند تا جایی که من موفق شوم شما را به یک سلسله گزاره‌هایی برسانم که در نظر شما واضح باشند و دیگر برای آنها مطالبه دلیل نکنید. روند مطالبه دلیل و ارائه دلیل در اینجا متوقف می‌شود.

سخن من این است که سنخ روانی انسان مؤثر است در این که چه گزاره‌هایی برایش وضوح داشته باشند تا وقتی طرف مقابل دست انسان را در دست آن گزاره گذاشت احساس بکند که دستش در دست یک گزاره واضح گذاشته شده است؛ و همین جاست که به رأی کسی مانند پلتنینجا نزدیک می‌شویم که می‌گفت اصلاً گزاره «خدا وجود دارد» برای کسانی واضح است، و به همین جهت، هم مطالبه دلیلی برای آن نمی‌کنند و هم شما حق ندارید که مطالبه دلیل از ایشان بکنید. برای اینان این گزاره‌ها property basic هستند. می‌گفت: کسی که یک نحوه زندگی خاص متدینانه دارد، برایش «خدا وجود دارد» گزاره‌ای واضح است و آدمی برای قضیه واضح که دلیل نمی‌خواهد؛ بنابراین، نباید بگوییم که به سخنی بی‌دلیل قابل است. برای او «خدا وجود دارد» همان مقدار واضح است که برای شما این واضح است که مثلاً چیزی که می‌چشید شیرین است. و همین جاست که به نظر من پلتنینجا به ویتگنشتاین نزدیک می‌شود که می‌گفت یک شیوه زندگی (form of life) خاص، بعضی گزاره‌ها را



دکتر سید محمود یوسف ثانی

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
جامع‌العلوم انسانی

برای کسانی که آن شیوه زندگی را دارند واضح می‌کند و بعضی گزاره‌ها را ناواضح. می‌خواهم بگویم که مصادیق قضایای واضح برای ما انسانها بسته به سنخهای روانی‌ای که داریم متفاوت است؛ و گرنه همه ما، هم قضایایی واضح در ذهنمان هست، هم قضایای غیرواضح و برای آن قضایای غیرواضح از طرف مقابلمان مطالبه دلیل می‌کنیم. باز از همین جا نقب بزنم به مطلب دیگری؛ و آن، این که میزان افتناع‌کنندگی ادله هم یکسان نیست. این جور نیست که بگوییم فلان دلیل برای همه قانع‌کننده است و فلان دلیل هم برای هیچ کس قانع‌کننده نیست. میزان قانع‌کنندگی ادله هم یک امر نسبی (relative) است. یک دلیل واحد می‌تواند برای کسانی قانع‌کننده باشد و برای کسان دیگری قانع‌کننده نباشد.

□ **محمدخانی:** جناب عالی یکی از مجلدات تاریخ فلسفه کاپلستون را ترجمه کرده‌اید، درباره تاریخ فلسفه‌نگاری در غرب و

جایگاه تاریخ فلسفه کاپلستون توضیح بفرمایید.

■ **ملکیان:** اگر مرادتان از تاریخ فلسفه، تاریخ فلسفه‌ای است که همه این بیست و پنج قرن فلسفه غرب را شامل بشود نمی‌توانم داوری کنم و بگویم که فلان تاریخ فلسفه مطلقاً از سایر تواریخ فلسفه بهتر است، علی‌الخصوص که از همه کتابهای تاریخ فلسفه غرب هم اطلاع ندارم، چون فقط زبان انگلیسی می‌دانم و چه بسا تاریخ فلسفه‌هایی مثلاً به زبان آلمانی وجود داشته باشد که نسبت به تاریخ فلسفه‌های موجود در زبان انگلیسی ممتاز باشد. در باب تاریخ فلسفه‌های مربوط به یک دوره خاص کوتاه‌تر یا مربوط به یک مکتب خاص فلسفی یا مربوط به یک موضوع فلسفی خاص، البته، آسان‌تر می‌شود داوری کرد، ولی در اینجا هم داوری در باب بهترین بودن یا نبودن یک تاریخ فلسفه، تا حد فراوانی، داوری‌ای سوبژکتیو



دکتر محمدحاجانی

(subjective) و وابسته به ذوق و سلیقه و مسلک و مشرب شخص داور است. از این گذشته تاریخ‌نگاری فلسفه هم انواع عدیده‌ای دارد و ممکن است یک تاریخ فلسفه در محدوده یک نوع تاریخ‌نگاری فلسفه بهترین تاریخ فلسفه باشد و تاریخ فلسفه‌ای دیگر، در محدوده نوع دیگری از تاریخ‌نگاری، بهترین باشد.

اما در باب تاریخ فلسفه کاپلستون باید گفت که سه ویژگی در این تاریخ هست؛ یکی این که این تاریخ از نوع تاریخ فلسفه‌های اندیشه‌نگارانه (doxographical) است، یعنی در آن به توصیف ملخص‌گونه آراء و نظرات فیلسوفان اکتفا شده است و میزان پرداختش به فیلسوفان تقریباً تناسب دارد با میزان اهمیتی که آن فیلسوف در تاریخ فلسفه دارد. دوم این که اگرچه همه موضوعات فلسفی یک فیلسوف را بیان نمی‌کند، اما مواضع فلسفی‌ای را که از یک فیلسوف نقل می‌کند به ابهام و ابهام و اجمال و غموض بیان نمی‌کند، بلکه با کمال وضوح و روشنی می‌آورد. ویژگی سوم این است که باین که خود کاپلستون به لحاظ دینی و مذهبی کاتولیک است و مشرب فلسفی او هم نوتوماسی است، ولی به هیچ وجه اجازه نداده است که گرایش دینی و مذهبی و فلسفی‌اش در کیفیت

گزارش، تحلیل، و احیاناً نقدش دخالت نکند. داوری‌هایش تا آنجایی که مقدور یک انسان است ابژکتیو (objective) و فارغ از ارزش است. باین که خودش کشیش یسوعی و نوتوماسی است و نوتوماسی‌ها نیز معمولاً به یک نوع بی‌اعتنایی و مخالفت نسبت به فلسفه‌های مدرن متهم‌اند، تاریخ فلسفه‌اش جدلی (polemical) نیست، یعنی هدفش دفاع از نظریات فلسفی توماس آکویناس و نوتوماسیان یا حمله به نظریات فلسفی جدید نیست.

■ **محمدحاجانی:** ما ظاهراً سنت تاریخ فلسفه‌نویسی - به معنی امروزی کلمه - در تاریخ فلسفه خودمان نداریم، آنچه که داریم شاید بیشتر تاریخ‌الحکما و شرح احوال باشد. تاریخ فلسفه‌ای که بخشی و موضوعی از مباحث فلسفی را موردنظر داشته باشد، آیا اصلاً چنین تاریخی وجود دارد یا نه و درباره نوشتن تاریخ فلسفه اسلامی هم اظهارنظر بفرمایید.

■ **ملکیان:** همه نکاتی که در جواب سؤال قبل عرض شد در اینجا نیز صادق است. اما شاید بتوانم بگویم که در باب تاریخ فلسفه اسلامی، تاریخی که نسبت به سایر تاریخ فلسفه‌های دیگر بهترین است همین تاریخ فلسفه‌ای است که در همین دهه اخیر زیر نظر دکتر سیدحسین نصر به زبان انگلیسی نوشته و منتشر شد. البته فراز و فرود در مقالاتش هست و همه مقالاتش از لحاظ علمی در یک مرتبه نیست، اما روی هم رفته بهترین تاریخ فلسفه‌ای است که درباره فلسفه اسلامی نوشته شده است.

■ **محمدحاجانی:** در دو دهه اخیر تحولی از لحاظ ترجمه‌های فلسفی چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی ایجاد شده است. سیر ترجمه فلسفه معاصر را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آیا رو به تعالی است، اشکالاتش چگونه است و وضع ترجمه را در این دو دهه چگونه می‌بینید؟

■ **ملکیان:** اولاً اشاره‌ای بکنم به دو گرایش افراطی و تفریطی که در ترجمه‌های متون فلسفی به زبان فارسی وجود داشته است. از یک طرف، بعضی از مترجمان دوره‌های قبل تر ما همیشه سعی‌شان بر این بود که در برابر هر واژه فنی و اصطلاح فلسفی متون فلسفی غرب، واژه‌ای را که در متون فلسفی مسلمین به کار رفته بود، به کار ببرند. برای این که فکر می‌کردند که این نوشته‌ای که در حال ترجمه است باید برای خواننده ایرانی مأنوس و معهود باشد؛ این گرایش تا حدی مثلاً در مرحوم فروغی وجود داشته است.

از طرف دیگر مخصوصاً از اوایل دهه شصت به این طرف گرایش دیگری در ترجمه‌ها می‌بینم و آن این است که حتماً باید لفظ غریب و نامأنوسی در مقابل لفظی که در متن اصلی به کار رفته است به کار برود و گاهی این غریب‌نویسی و نامأنوس‌نگاری واقعاً ضرورتی هم ندارد، و بالاتر از این، حتی ضرر هم دارد. یک ضررش این است که وقتی شما، در مقام یک مترجم فلسفی، در برابر یک لفظ اروپایی، که معادل دقیق مأنوس و معهودی در زبان فارسی دارد، از یک لفظ نامعهود و ناشناخته استفاده می‌کنید، خواننده بی‌خبر را به این توهم دچار می‌کنید که گویی با یک پدیده، هویت، و مفهوم فلسفی جدید و نوظهوری سر و کار دارد. شما اگر بگویید قشنگ، زیبا، دل‌انگیز، دل‌آویز، و امثال ذلک ولی در عین حال، یا با قرینه‌حالیه یا با قرینه‌مقالیه، به طرف مقابلتان بفهمانید که مرادتان از قشنگ، زیبا، دل‌انگیز و دل‌آویز همه یک چیز است، مشکلی پیش نمی‌آید؛ فقط نشان داده‌اید که واژگان غنی‌ای دارید. وقتی من برای یک مفهوم یک واژه دارم، شما برای همان مفهوم چهار واژه دارید، اما اگر جوری سخن بگویید که گویا با هر یک از این الفاظ به چیزی اشاره می‌کنید، خواننده ناآگاه ممکن است فکر بکند که واقعاً چند هویت مستقل

وجود دارد که از هر یک از الفاظ برای دلالت و اشاره به یکی از آنها استفاده کرده‌اید. ضرر دومش هم این است که باعث می‌شود که بین نویسندگان و گوینده از سوی، و خواننده و شنونده از سوی دیگر، یک شکاف دیالوگی پدید آید و داد و ستد فکری و فرهنگی صورت نگیرد. چه ضرورتی دارد که ما کاری بکنیم که باب گفت و گو و تفهیم و تفهم را بین یکدیگر ببندیم؟ البته، سخن ما ناظر به مواردی نیست که یک فیلسوف غربی، مثلاً، کانت واقعاً مفهوم جدیدی را مثل مفهوم نومن در فلسفه ابداع کرده است، این مفهوم جدید را نمی‌شود با لفظ جوهر یا وجود نشان داد.

اما این که، به طور کلی، روند ترجمه آثار فلسفی در ایران بهتر شده یا بدتر؟ دو جواب باید داد: باید گفت هم بهتر شده و هم بدتر شده است. بدتر شده به این جهت که مترجمان امروز، در قیاس با مترجمان دیروز، مجموعه معلومات فلسفی و عمویشان کمتر است. البته من از روند کلی سخن می‌گویم و الا همین امروز هم مترجمان عالم و چیره دستی داریم که به اسلاف خود پهلوی می‌زنند. اگر روند ترجمه به سمت و سوی برود که ظن غالب این بشود که کسانی که نمی‌توانند تألیف بکنند ترجمه می‌کنند، در آن صورت، چه بسا قوی‌ترین مترجمان هم دست به ترجمه زنند، چون می‌بینند که با ترجمه کردن خودشان را در عداد کسانی قرار می‌دهند که از شدت عجزشان سر دست به ترجمه برده‌اند. آن وقت کسی که می‌تواند یک ترجمه طراز اول بکند برای حفظ حیثیت اجتماعی خودش به یک تألیف بسیار ضعیف دست می‌برد و این سبب می‌شود که نهضت ترجمه، چنان که باید و شاید پا نگردد و قوت نیابد، آن هم در زمانی که هنوز ما به عصر تألیف نرسیده‌ایم. چرا؟ چون شما اگر می‌خواهید با تألیف علم را یک گام جلو ببرید اول باید به تمام گامهایی که قبلاً طی شده است وقوف داشته باشید، نه این که چیزی تألیف بکنید ده گام، بیست گام، سی گام، صد گام، هزار گام عقب‌تر از تألیفهایی که در غرب صورت گرفته است، و برای این که چنین وضعی پیش نیاید باید ابتدا قوی‌ترین آثاری را که در غرب منتشر شده است به زبان فارسی ترجمه کرده باشید. ولی، متأسفانه گاهی این احساس دست می‌دهد که کسانی گویی می‌خواهند قبل از خواندن بنویسند، به این لحاظ نهضت ترجمه ضرورت دارد که احیا شود. اما از یک حیث دیگر ترجمه‌ها بهتر شده است و آن، این که ترجمه‌ها دارد تنوع چشمگیری می‌یابد. تا دهه پنجاه ترجمه‌های فلسفی تنوع چندانی نداشت یک مدت که فقط ادبیات مارکسیستی ترجمه می‌شد. مدتی نیز، ادبیات اگزیستانسیالیستی ترجمه می‌شد؛ یک نوع یک سونگری و تک‌آوایی در ساحت ترجمه وجود داشت که الان این یک سونگری و تک‌آوایی در حال از بین رفتن است؛ هم به لحاظ حوزه‌های مختلف فلسفه، یعنی منطق و فلسفه منطق، مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، فلسفه علوم تجربی، فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن، فلسفه زبان، فلسفه دین، فلسفه حقوق، فلسفه تاریخ، فلسفه هنر، فلسفه اجتماعی و فلسفه سیاسی، تنوع فراوان می‌بینیم و هم به لحاظ سنتها، مکتبها، نهضتها، و گرایشهای فلسفی، مثل فلسفه تحلیلی «پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، پراگماتیسم، نوتوماسی‌گری، نوکانتی‌گری، نوهگلی‌گری و...» و این پدیده مبارک و میمونی است.

■ **محمدخانی:** حضرت عالی مقایسه‌ای با آن دهه کردید، شاید این مقایسه علتش این است که مترجمان زیاد شده‌اند، اگر نسبت به تعداد در نظر بگیریم الان هم ممکن است ما به همان نسبت مترجم که در آن دهه داشتیم مترجمان برجسته داشته باشیم، ولی اگر بخواهیم در آن دوره بررسی کنیم می‌بینیم که پنج یا شش نام بیشتر نداریم که آنها هم همه در ترجمه درجه اول بودند.

■ **ملکیان:** درست است. اما بحث من در این باب است که چرا کسانی که فرهیختگی فلسفی چندانی ندارند در دوره‌های قدیم تر وارد عرصه ترجمه فلسفی نمی‌شدند و الان به خودشان اجازه می‌دهند که وارد بشوند؛ وقتی چنین باشد متوسط کیفیت کار پایین می‌آید. این در واقع جنبه آسیب‌شناختی قضیه است، وگرنه همین الان هم به لحاظ کمیت، تعداد ترجمه‌های خوب دهه هفتاد برابری می‌کند با تعداد ترجمه‌های خوبی که در دهه چهل یا سی صورت گرفته است. اما این برابری به لحاظ نسبی نیست، در آن زمان اگر از هر ده ترجمه هشت تا قوی بود الان از هر ده ترجمه، یکی قوی است.

■ **محمدخانی:** یکی از آسیبهایی که در حوزه ترجمه فلسفه دیده می‌شود این است که بیشتر آثار ترجمه شده به فارسی درباره فیلسوفان است تا آثار اساسی فیلسوفان، چرا این گونه شده است؟ آیا توانایی ترجمه آثار اساسی فیلسوفان را نداریم؟ کتابهایی که درباره فیلسوفان نوشته شده در این دو دهه گسترش بیشتری پیدا کرده است، اما هنوز ترجمه آثار کامل یک فیلسوف را در دست نداریم، علتش چیست؟

■ **ملکیان:** به نظرم سه عامل در اینجا دخیل اند: یک عامل این که ترجمه آثار خود فیلسوفان مشکل‌تر از ترجمه آثار شارحان و مفسران آن فیلسوفان است. عامل دوم این است که آثار خود فیلسوفان تنوع زبانی فراوان دارند، یعنی ممکن است به انگلیسی، آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی، اسپانیولی، و روسی باشند، ولی اگر دقت کرده باشید کتابهای نوشته شده درباره فیلسوفان در اکثر قریب به اتفاق موارد از انگلیسی ترجمه می‌شود، و این به این جهت است که ما زبانهای اروپایی دیگر را در ایران، هرگز به اندازه انگلیسی نمی‌دانیم و مجبوریم که اگر می‌خواهیم از یک فیلسوف مثلاً آلمانی چیزی را ترجمه کنیم کتابی را که درباره او نوشته شده است ترجمه کنیم، چون انگلیسی بلدیم اما آلمانی، نه. اما عامل سوم هم وجود دارد و آن این که اکثر آثار خود فیلسوفان برای خواننده فارسی‌زبان، چون از پیش زمینه (background) و بافت و محیط (context) آن آثار بی‌خبر است قابل فهم نیست، اما آثار شارحان و مفسران طبعاً قابل فهم‌تر است. به این لحاظ مترجم ممکن است به خود بگوید که بهتر آن است که اول دو سه کتاب در باب تحقیق در فاهمه بشر لاک یا تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین یا اخلاق اسپینوزا ترجمه کنم و بعد به ترجمه خود اثر بپردازم، تا ترجمه خود اثر نافع باشد.

■ **عباسی:** استاد! شما از تعبیر «نهضت ترجمه» استفاده کردید. به نظر جناب عالی انتخاب و ترجمه متونی که در دو دهه اخیر یا حتی پیش از آن صورت گرفته چقدر آگاهانه و اندیشمندانه بوده است؟ یا این که بیشتر نوعی دنباله‌روی منفعلانه از جریانهای رایج بوده است؟ مثلاً در دهه چهل یا پنجاه ادبیات مارکسیستی بیشتر رواج داشت و در ایران نیز آثار مربوط به آن ترجمه می‌شد. در دهه شصت فلسفه‌های انگلوساکسون از اقبال عمومی برخوردار بود. اکنون نیز مدتی است که شاهد ترجمه آثار مربوط به پست‌مدرنیسم هستیم. به این ترتیب احساس می‌شود ترجمه در ایران بیشتر تابع تبی است که در کشورهای غربی رایج است. اگر مطلب از این قرار باشد، تصور نمی‌فرمایید در اطلاق نهضت ترجمه به این روند باید احتیاط کرد؟

■ **ملکیان:** در مورد این که انتخاب آثار همیشه و حتی در اغلب موارد، آگاهانه نیست با شما موافقم. اما قسمت دوم سخنتان این بود که این انتخابها تحت تأثیر تبی است که در آنجا وجود دارد. من می‌گویم تحت تأثیر تبی است که در اینجا وجود دارد. مثلاً نمی‌توانید ادعا بکنید که در دهه‌های سی و چهل، یعنی در دهه‌های پنجاه و شصت قرن بیستم در اروپا یا به طور کلی در غرب، اعم از اروپا و

کانادا و آمریکای شمالی، ادبیات مارکسیستی ادبیات غالب بوده است. اما در باب قسمت سوم که نتیجه گیری کردید و گفتید که پس نمی شود گفت که ما با نهضت ترجمه سر و کار داریم چون واقعاً آگاهانه نیست، بنده عرض می کنم که سخن من این نبود که چیزی که الان وجود دارد، نهضت ترجمه است. بلکه این بود که باید نهضت ترجمه ای پدید بیاید. مراد من از نهضت ترجمه این است که در زمینه هر یک از علوم و معارف بشری کتابهای طراز اول فرهنگ غرب را شناسایی بکنیم. به هر صورتی که هست - و ترجمه شدن اینها را ترویج کنیم. نهضت ترجمه باید نوعی طرح و برنامه ریزی داشته باشد، البته طرح و برنامه ریزی هم معنایش این نیست که هر چه را خارج از طرح و برنامه باشد منع بکنیم. اگر چنین نهضتی پدید می آمد شاهد این نبودیم که فی المثل، جوان و نوجوان ما پائولو کوئیلو را شناسند، اما حتی اسم مایستر اکهارت یا یاکوب بومه، به عنوان دو عارف و اهل معنی، به گوشش نخورده باشد.

■ **محمدخانی:** من فکر می کنم که پائولو کوئیلو مخاطب بیشتری دارد و گرنه رمان نویسی مثل جویس فقط با خواص سر و کار دارد. در فلسفه هم همینطور است به آن نکته ای که شما اشاره کردید باید توجه شود. این هم در ادبیات است هم در فلسفه. این امر برنامه ریزی دقیق فرهنگی می خواهد و باید این حرکت در فلسفه و ادبیات به وجود بیاید.

■ **ملکیان:** یک بحث بر سر این است که برنامه ریزی باید بشود. من بر ضرورت این برنامه ریزی تأکید دارم، اما نکته دیگری هم قابل ذکر است و آن این که، چه تا زمانی که آن برنامه ریزی صورت نگرفته است و چه حتی بعد از زمانی که آن برنامه ریزی انجام گرفته باشد، یک چیز مهم تر باید وجود داشته باشد و آن قدردانی (appreciation) است؛ قدردانی نه به معنای متعارف امروزی آن، بلکه به معنای قدیم تر آن، یعنی دانستن اندازه و قدر و قیمت و وزن هر کسی. اکثر انسانهای عمیق و ژرفنگر کسانی نیستند که نیاز داشته باشند به این که معروف بشوند و چهره تلویزیونی بشوند، و در مطبوعات معرفی شوند و مجالس بزرگداشت و نکوداشت برایشان ترتیب دهند، اما دوست دارند که اگر معدودی افراد نخبه در جامعه فهمیدند که ترجمه یا تألیفشان، ترجمه یا تألیف قوی ای است این را کتمان نکنند. قدردانی، به این معنا به صورت عمومی انجام بگیرد، حتی آن کسی هم که کار را فقط برای خدا می کند یا برای آرمان دیگری انجام می دهد، اگر قدردانی به این معنا بیند کارش رشد می کند. در جامعه ما قدردانی وجود ندارد. این قدردانی را نمی شود از همه مخاطبان و خوانندگان انتظار داشت، چون چه بسا اکثر خوانندگان در حدی نباشند که نقاط قوت (و نقاط ضعف) و ظرائف و لطائف کار را فهم و ادراک کنند. اما از نخبگان و خبرگان فکری جامعه می توان توقع داشت که دیگران را در تمیز دوغ از دوشاب و غث از سمین و سره از ناسره یاری دهند. یکی از آثار و نتایج مثبت این کار (تأکید می کنم؛ فقط یکی از آثار و نتایج) این است که آستانه فهم و درک عمومی بالاتر می رود و ذوق و شم ادبی و علمی و فلسفی خوانندگان تقویت می شود.

■ **حسینی:** بدون این که بخواهم زحمت آن دوستانی را که در حوزه نقد و بررسی کتاب در این سالها قلم زده اند ندیده بگیرم و ارزش کارشان را پایین بیاورم، نکته ای که جناب عالی درباره مترجمان فرمودید - که نسبت به مترجمان قبلی به لحاظ علمی من حیث المجموع ضعیف ترند - همین را می شود درباره کسانی که در حوزه نقد و بررسی کتاب قلم می زنند، به طور کلی صادق دانست. متأسفانه بزرگان ما، نویسندگان و مترجمان و محققان درجه اول ما

- که به هر حال در حیطه کاری خود شناخته اند و مرجع معتبر محسوب می شوند. کمتر به بررسی و نقد کتاب رغبت نشان می دهند، حال آن که در موارد نادر دیده ایم که اظهار نظر فردی صاحب نام و صلاحیت چطور در معرفی یک اثر و اقبال عمومی به آن موثر بوده است، یا برعکس، نشان داده است که اثر - به رغم درج نامی مشهور بر جلد آن - چه خطاها و کاستیهای غیر قابل اغماضی دارد. شاید بیجا نباشد که جامعه فرهنگی و علمی ما از افراد صاحب نظر و با صلاحیت خود توقع داشته باشد درباره آثار مهم ترجمه ای یا تألیفی، نظرشان را - نفیاً یا اثباتاً - ابراز کنند. نه به نحو اجمالی و کلی گویی؛ به تفصیل و مستدل. این کار گذشته از آن که فی نفسه کاری علمی و پژوهشی است، جنبه هدایت گری و آموزشی هم دارد. تقویت و تعمیق بررسی و نقد آثار ضرورتی است که تحقق آن نتایج بسیار مثبتی خواهد داشت. حال نمی دانم چه عوامل روانی و اجتماعی در کار است - یا به فرمایش جناب عالی شاید به علت تصور سونی است که ممکن است ایجاد شود - که افراد صاحب نظر و با صلاحیت ما کمتر به نقد و بررسی جدی آثار رغبت نشان می دهند، یا شاید برخی گمان می کنند که این کار در شأن ایشان نیست. به هر حال به این مسئله آن طور که باید توجه نشده است.

■ **ملکیان:** سخنانتان را قبول دارم ولی نمی دانم که اگر ما چه بکنیم آهسته آهسته این روند اصلاح می شود؛ یعنی به لحاظ اجتماعی چه بکنیم؛ و گرنه این که آدم یک تأملات اخلاقی، روان شناختی در باب خودش بکند اینها بی ثمر نیست. در باب این که به صورت اجتماعی اگر چه کار بکنیم این روند رو به بهبود می رود چیزی به عاقل نمی رسد.

■ **قیصری:** در ارتباط با مسئله ترجمه که اشاره کردید، من کاملاً موافقم. مثلاً در نهضت اول ترجمه، فرضاً وقتی ارسطو را ترجمه می کردند، ارسطو را هم به طور فعال می اندیشیدند. در صورتی که در دوران جدید از اواخر قرن نوزدهم به بعد و در طی قرن بیستم به آن ترتیب نبوده و این تقیصه هم صرفاً محدود به ایرانها نیست، بلکه در عثمانی و سپس در ترکیه و نیز در میان اعراب هم تا میزان زیادی همین داستان را می بینیم. یعنی مثلاً ترجمه های متون از گزیستانسیالیسم یا مارکسیسم و غیره بیشتر حالت زیورآلات روشنفکرانه را پیدا کرده بود تا به عنوان جریانات فکری ریشه داری مطرح باشد، تا جایی که واقعاً بررسی تاریخ فلسفه یا تاریخ فکری دوران جدید را در این جوامع نمی توان از بحث کلی درباره طیف ایدئولوژیک این جوامع جدا کرد. ولی در مورد تألیف، و این که فرمودید الان زمانش نرسیده است شاید درست متوجه مقصود شما نشدم. روشن است که فرضاً تفکر نمی تواند معطل بماند که نخست ترجمه انجام شود و سپس شروع کنیم به اندیشیدن و فعالیت فکری و تألیفی. در اروپا یا آمریکا هم که نگاه کنیم می بینیم که بسیاری از پژوهندگان و متخصصان فلسفه های آلمانی، فرانسوی، یا انگلیسی ممکن است که خود از زمینه های زبانی دیگری آمده باشند و متون اصلی را هم بدو به صورت ترجمه خوانده باشند، و جالب این که در آنجا نام مترجم، نام نویسنده را تحت الشعاع قرار نمی دهد و شاید یک خواننده آثار مثلاً ویتگنشتاین به انگلیسی فوراً به صرافت این که مترجم آن کیست نیفتد، بلکه این شارحین و مدرسین فلسفه هستند که بحث را از مرحله ترجمه می گیرند و به جلو می برند و مسایل بیشتری را بیان می کنند.

اما آگاهی ارجاع به متون اصلی موقوف به امر ترجمه نیست. بنابراین در مورد مشکلات معرفی آرای فلسفی، مسئله زبان خیلی مهم است. متأسفانه دانشجویان ما هنوز به درستی و به قدر کفایت

مسئله را نباید با هم خلط کرد و مراد هرگز این نیست که دانشگاهها یا پژوهشگاهها تعطیل بشوند.

اما مطلب سوم این که خودتان بهتر توجه دارید که تا شخص متنی را که در کار ترجمه آن است به خوبی فهم نکرده باشد، اصلاً ترجمه اش موفق از کار در نخواهد آمد. وقتی می بینید که یک ترجمه موفق صورت گرفته است این را هم می فهمید که مترجم قبل از ترجمه و در فرآیند ترجمه چقدر رشد علمی پیدا کرده است. ترجمه خودش کارگاه تعلّم و آموزش است. اگر بر ترجمه ها نقد عتیف، جدی، سخت گیرانه (و البته منصفانه) ای صورت بگیرد مترجمانی در این وادی می مانند که حاضرند در حین ترجمه دائماً چیز یاد بگیرند و به این لحاظ می توان گفت اصلاً یکی از روشهای بسیار مؤثر، آموزش ترجمه است، منتها به شرط این که فرآورده ترجمه مورد نقد و مذاقه قرار بگیرد. در این صورت، فقط کسانی ترجمه می کنند که حاضرند تمام آن تعب ملازم با ترجمه را بر خود هموار کنند و نتیجتاً

زبان فلسفه را نمی دانند و اگر ما به جای این که این قدر سبک ترجمه را عمده کنیم و افراط و تفریطهایی را که مثلاً گاه به شکل عربی زدایی و زمانی به شکل عربی گرای جلود می کند جانشین تأمل و فعالیت دقیق فلسفی بسازیم، روی فراگیری خود زبان فلسفه کار کنیم ممکن است نتایج بهتری عایدمان بشود. اگر دانشجوی ما متون فلسفه را ترجیحاً به زبان اصلی و یا به صورت ترجمه به زبانهای دیگر فراگیرد، آنگاه با قدری ممارست می تواند با زبان فارسی هم دست به تألیفات جدید بزند. در آن صورت دیگر فارسی فلسفی صرفاً معطل پیدایش ترجمه های جدید از مطالب و مکاتب فلسفی نخواهد بود تا به آنها بپردازد.

در خصوص تألیف همچنین باید افزود که مخصوصاً در طی سی سال گذشته ما شاهد تألیفات قابل توجهی درباره ایران بوده ایم. مثلاً در حوزه تاریخ، مطالعاتی توسط پژوهندگان ایرانی و غیرایرانی به زبانهای دیگر صورت گرفته که بعضاً نیز اشراف موضوعی دارند به مباحث و مسایل تاریخ فکری در ایران. متأسفانه در خود ایران یک مقدار نسبت به تحقیقاتی که درباره ایران در خارج چاپ می شود غفلت شده است. شمار قابل توجهی از این تحقیقات هم از نظر روش شناسی تحلیلی و هم از لحاظ ضوابط پژوهشی و نحوه نگارش از سطح بالایی برخوردارند و اگر هم کار جدیدی بخواهد عرضه شود ناچار است تا آن ضوابط را لحاظ کند. آشنایی با این آثار مسلماً می تواند بر ارتقای سطح تألیفات در ایران نیز تأثیر بخشد.

■ **ملکیان:** با نکاتی که فرمودید موافقم، فقط دو مطلب را می خواهم عرض بکنم. مطلب اول این است که درست است که شما ممکن است بتوانید مقاله ای یا رساله ای یا کتابی در باب موضوعی بنویسید و اتفاقاً خیلی هم موفق از آب درآید - من این را به صورت موردی کاملاً قبول می کنم - ولی آیا این را قبول دارید که یک انسان محقق و متفکر همیشه دغدغه این را دارد که نکند من در حال بازگویی آراء و نظراتی باشم که قبلاً گفته شده، شرح شده و چه بسا رد شده است. نکند من تازه دارم سخن دویست سال پیش کسی را تکرار می کنم؟ چه ضرورتی دارد که آدم کاری را که دیگران کرده اند از نو انجام دهد؟ نمی خواهم بگویم که ما باید منفعل باشیم. به هیچ وجه. اما می گویم که فعالیت هرکسی بعد از وقوف بر فعالیتهایی که دیگران، قبل از او، انجام داده اند، مثمرتر است. قبول دارم که ما نمی توانیم به کسی بگویم که تألیف نکند تا همه ترجمه ها صورت بگیرد، اما می گویم که اگر ترجمه را تقویت بکنیم بسیار بهتر از این است که ارزش کاذبی برای تألیف قابل بشویم و آن وقت حفظ یا کسب حیثیت اجتماعی افراد اقتضا بکند که به طرف تألیف بروند و از ترجمه دور بشوند و یک بار به خود بیاییم و ببینیم که داریم کتابهای تألیفی طراز ده یا بیست تولید می کنیم، در حالی که کتابهای طراز یک غریبان هنوز ترجمه نشده است.

■ **قیصری:** نه، من هم صد درصد موافقم. من اصلاً نظرم این نبود که یک شبه ره صدساله ببیمیم و صرفاً جواز تألیف صادر شود و مقبول هم بیفتد، نخیر. نظر من این بود که اگر کسی بخواهد واقعاً در این راه کوشش کند یعنی دانشجوی این کار، اگر زبان آن متنی را که می خواهد بخواند خوب بداند چه بهتر که برود و به منابع زبان اصلی رجوع کند.

■ **ملکیان:** بله، قبول دارم. مطلب دیگر این که یک وقت بحث ما در باب مکتوبات است و یک وقت در باب تحقیقات. سخن من این بود که در فرآیندی که به نام فرآیند کتابت و طبع و نشر وجود دارد، تقدّم را به ترجمه بدهیم یا تألیف؟ اما غیر از مسئله کتابت و طبع و نشر، مسئله دیگری هم داریم به نام مسئله مطالعه و تحقیق. این دو



ملکی حسینی

از آن چیز هم یاد می گیرند.

■ **عباسی:** با فرض این که یکی از محورهای گفت و گو بحث نقد فلسفی است، می خواستم درباره جایگاه نقد فلسفی در فلسفه اسلامی سؤالی مطرح کنم. اگر بپذیریم که فلسفه، به یک معنا، با نقد آغاز شد، یعنی اگر اجمالاً بپذیریم که فلسفه از جایی آغاز شد که عده ای شروع کردند به نقادی از اساطیر یونانی، در این صورت مفهوم نقد با مفهوم فلسفه پیوند می خورد. سؤال من از جناب عالی این است که جایگاه مفهوم نقد را در فلسفه اسلامی، با توجه به وظیفه ای که این فلسفه برعهده دارد، چگونه می بینید؟

■ **ملکیان:** در ابتدا درباره اصطلاح «فلسفه اسلامی» جمله ای معترضه و اعتراض آمیز بگویم و بعد، در طی گفت و گو، ممانعات همین اصطلاح «فلسفه اسلامی» را به کار ببرم. بنده برخلاف کسانی مثل

ژیلسون که معتقدند فلسفه دینی، و از جمله فلسفه مسیحی، وجود دارد، واقعاً نمی‌توانم بفهمم که چگونه می‌شود «فلسفه» را با مضاف‌الیه «مسیحیت» یا «اسلام» یا... و یا با صفت «مسیحی» یا «اسلامی» یا... ترکیب کرد. به دلیل این که در فلسفه هیچ نفی و اثبات و رد و قبول و نقض و ابرامی صورت نمی‌گیرد، الا به مقتضای برهان و دلیل عقلی. یعنی در فلسفه هرگونه تقویم و ارزش گذاری معرفتی باید براساس دلیل و برهان عقلی باشد، اگر فلسفه این است (که ظاهراً مدعای فیلسوفان مسلمان هم همین است)، در این صورت، فلسفه دیگر فرقی با ریاضیات و منطق نمی‌کند. همان طور که نمی‌شود گفت: ریاضیات اسلامی و ریاضیات غیراسلامی، نمی‌شود گفت: منطق اسلامی و منطق غیراسلامی، نمی‌شود گفت: فلسفه اسلامی و فلسفه غیراسلامی. چون وقتی هرکس هر سخنی می‌گوید به او بگویند که باید دلیل عقلی داشته باشی و براساس دلیل عقلی رد یا قبولت می‌کنیم، خوب، در این صورت، در فلسفه و ریاضیات و منطق و وضعمان متفاوت نخواهد بود. بنابراین، همان طور که ریاضیات

انبان سؤال بوده است. اما این که به این سؤالات چه جوابی بدهید و از آن جوابها چگونه دفاع عقلانی بکنید، این دیگر در خود آن متون مقدس نبوده است. ثانیاً: اگر این طور باشد که می‌گویید آن وقت می‌توان گفت که همه علوم، روایتهای اسلامی و غیراسلامی دارند، چون متون مقدس می‌توانند منبع سؤالات زیست‌شناسی و فیزیک هم بشوند. پس، به این معنا، باید زیست‌شناسی و فیزیک اسلامی هم داشته باشیم و ثالثاً: اتفاقاً میزان اهمیت موضوعات و مسائل فلسفه به اصطلاح اسلامی چندان تابع میزان تأکید و اهمیتی که متون مقدس دینی برای موضوعات و مسائل قائل اند نیست. مثال بزنم، در اسلام با الفاظ و تعابیر مختلف، با تأکید هرچه تمام‌تر گفته شده: انفع المعارف، معرفة النفس، نافع‌ترین معرفت، معرفت نفس است. خوب، حالا شما ببینید به معرفت نفس در کل فلسفه اسلامی چقدر پرداخته شده است. آیا میزانی که در فلسفه به اصطلاح اسلامی به معرفت نفس پرداخته شده است تناسبی با میزان تأکید اسلام بر معرفت نفس دارد؟ به نظر شما، در متون مقدس دین اسلام بر خدای، صفات و افعال الهی، انسان، خودشناسی، مرگ، مرگ اندیشی، زندگی پس از مرگ، دنیا، آخرت، غیب، شهود، ایمان، عمل، آرامش، امید، شادی، خوف، حُب، خیر و شر بیشتر تأکید رفته است یا بر وجود، ماهیت، وجود ذهنی، وجود خارجی، وجود، امکان، افعال، کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل، نوع، جوهر، عرض، کم، کیف، وحدت، کثرت، تقابل، علیت، قوه، فعل، حرکت، سکون، تغییر، ثبات، سبق، لاحق، قدم، حدود، و عقل و عاقل و معقول؟ به نظر بنده، اگر فلسفه اسلامی موضوعات و مسائلی را مهم‌تر تلقی می‌کرد که متون مقدس دینی و مذهبی مسلمین مهم‌تر دانسته‌اند و بیشتر به این موضوعات و مسائل می‌پرداخت، بیشتر شبیه می‌شد به فلسفه فیلسوفان اگزیستانسیالیستی، مانند کرکگور، مارسل، یاسپرس، شستوف، اوتامونو، نه به فلسفه کندی، فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق، و صدرای شیرازی. تمهای اصلی و مهم فلسفه‌های این فیلسوفان اگزیستانسیالیست، در قیاس با تمهای اصلی و مهم فیلسوفان مسلمان، بسیار به تمهای متون مقدس دینی و مذهبی نزدیک‌تر است.

پس به لحاظ موضوعات و مسائل هم، فیلسوفان ما چندان دغدغه پرداختن به موضوعات و مسائل قرآنی و روایی را نداشته‌اند. و به این حیث هم نمی‌شود گفت که فلسفه ما فلسفه اسلامی است. ممکن است بگویید: به یک حیث سومی فلسفه ما، فلسفه اسلامی است و آن این است که این فلسفه، فلسفه‌ای است که مشتغلان و نویسندگان مسلمان بوده‌اند. اگر این را بگویید باید ملتزم شوید به این که شیمی اسلامی و ریاضیات اسلامی هم داریم، چون بعضی از نویسندگان کتابهای شیمی و ریاضیات هم مسلمان بوده‌اند و انگهی، این که مشتغلان این فلسفه مسلمان بوده‌اند چه ارجح و ارزشی به این فلسفه می‌دهد؟ و چرا باید آن را بر سایر فلسفه‌ها ترجیح دهیم؟ ممکن است بگویید به یک معنای چهارم این فلسفه، فلسفه اسلامی است و آن این که فیلسوفان به اصطلاح اسلامی در اتخاذ مواضع و آرائشان و در رد و قبول و نفی و اثبات آراء و نظرات دیگران پاس قرآن و روایات را می‌داشته‌اند و حرفی نمی‌زده‌اند که با قرآن و روایات ناسازگار باشد. خوب اگر این است پس باید بگوییم که ما تئولوژی اسلامی داریم، الهیات اسلامی داریم، نه فلسفه اسلامی.

نظر خود بنده هم همین است که ما در تاریخ فرهنگ اسلامی تئولوژی و الهیات اسلامی داشته‌ایم. کسانی که به فیلسوف اسلامی شهره‌اند همه، عالمان الهیات اسلامی بوده‌اند، نه فیلسوف؛ آن هم الهیدانانی که ارزیابی‌شان از میزان اهمیت مسائل و موضوعات دینی و مذهبی با ارزیابی متون مقدس بسیار متفاوت بوده است. فیلسوف،



اسلامی و بودایی و یهودی نداریم، به همین ترتیب، فلسفه اسلامی و بودایی و یهودی هم نمی‌توانیم داشته باشیم. ممکن است بگویید: بلی، سیر فلسفه، سیر عقلانی است و نفی و اثباتها در فلسفه همه براساس دلیل و برهان عقلی صورت می‌گیرد؛ با این همه اگر مثلاً گفته می‌شود: فلسفه اسلامی، منظور فلسفه‌ای است که موضوعات و مسائل مورد بحث خود را از اسلام گرفته است؛ اسلامی بودن این فلسفه به این است که موضوع و مسئله را از اسلام گرفته است. اگر این را بگویید، در این صورت، باید به چند نکته توجه کنید: اولاً: اگر این جور باشد دیگر فلسفه اسلامی هیچ‌گونه قداستی ندارد، چون امکان این هست که موضوع و مسئله را از اسلام بگیرید، اما سخن در باب آن موضوع و مسئله سخن حقی نباشد، بلکه سخن باطلی باشد. شما در واقع، منبع مسائل و موضوعاتتان اسلام است، اما ممکن است رأی عقلی‌ای که در باب آن مسائل یا موضوعات اتخاذ می‌کنید نادرست باشد. متون مقدس دینی و مذهبی برای شما مثل یک انبار و

به معنای حقیقی و دقیق کلمه، کسی است که سیر فکری و عقلانی اش واقعاً سیری آزاد باشد. به معنای این که فقط پاسدار عقل باشد و پاس هیچ چیز دیگری را نداشته باشد. سیر آزاد عقلانی اش به هر نتیجه‌ای برسد، به همان نتیجه واقعاً ملتزم باشد. صادقانه و به جد بگوید: نحن أبناء الدلیل (من فرزند و پیرو دلیل هستم). برهان هر جا برود من در معیت اویم. أمّا المتبع هو البرهان، (فقط تابع برهانم)، همین و بس.

به این معنا، محمد بن زکریای رازی، به نظر من، یگانه فیلسوف بزرگ جهان اسلام است، چون تلاش فکری صادقانه و مُجدّانه اش به هر نتیجه‌ای انجامید به آن نتیجه ملتزم شد. به گمان خودش استدلال عقلی اش به انکار نبوت انجامید، منکر نبوت شد؛ و وقتی استدلال به وجود قدمای خمس انجامید قایل به قدمای خمس شد؛ نمی‌گویم چون فیلسوف است رأیش درست است؛ حاشا و کلاً. فیلسوفان، هم آرای درست دارند و هم آرای نادرست. ممکن است فیلسوفی عمدهٔ آرائش نادرست باشد ولی، به هر حال، به این جهت که پاس هیچ چیز را، جز دلیل عقلی ندارد، فیلسوف است، اعم از این که آرائش صائب باشند یا بر خطا.

اصلاً بحث بر سر صحت و سقم رأی نیست؛ بحث بر سر این است که آیا در حوزه معرفتی‌ای به نام فلسفه گام می‌زنیم یا در حوزه معرفتی‌ای به نام تئولوژی یا الهیات هستیم. اگر سیر فکری و عقلی تان مقید به متون مقدس دینی و مذهبی است و همواره دغدغهٔ این را دارید که می‌آید آراء و نظراتان مخالف دین و مذهب از کار درآیند، در این صورت، اهل تئولوژی و الهیات و کلام‌اید، خواه آراء و نظراتان درست باشند و خواه نادرست؛ و اگر سیر فکری و عقلی تان واقعاً آزادانه است و حتی قید و بند متون مقدس دینی و مذهبی را هم بر نمی‌تابد، در این صورت، اهل فلسفه‌اید، خواه آراء و نظراتان، سرانجام، موافق دین و مذهب از آب درآیند و خواه مخالف دین و مذهب، و خواه درست باشند و خواه نادرست. به هر حال، آنچه، در اینجا، مهم است مرزشناسی این دو حوزه معرفتی است. این مرز ناشناسی سبب شده است که، در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، فلسفهٔ ما فلسفهٔ الهیاتی و کلامی شده است، و الهیات و کلام ما الهیات و کلام فلسفی؛ و این بدان معناست که، صریحاً بگویم، نه فلسفه‌مان فلسفه است، نه کلاممان کلام. نه فلسفه‌مان اهل تفکر و تعقل را اقناع می‌کند، و نه کلاممان اهل تدبیر و تعبد را راضی می‌دارد.

□ یوسف ثانی: اگر با همان تبعیت دلیل به آن نتایج رسید آیا می‌توانیم فیلسوفش بدانیم؟

■ ملکیان: می‌خواهید بگویید که شاید واقعاً همهٔ کسانی که به فیلسوفان اسلامی مشهورند تبعیت صادقانه و به جد از دلیل کرده‌اند و رسیده‌اند به این که هر چه در قرآن و روایات هست صحیح است. در جوابتان عرض می‌کنم که اولاً، امکان این امر منتفی نیست، اما امکان یک امر چیزی است، و تحقق آن امر چیز دیگر؛ امکان، شرط لازم تحقق هست، اما شرط کافی آن نیست. ثانیاً: کسی که می‌خواهد روش پیشنهادی شما را در پیش بگیرد، نباید بگوید: تبت لفلسفة لاتكون اصولها موافقة للشرائع الحققة الحقيقية، (وای بر فلسفه‌ای که اصول و مبانی اش موافق ادیان حقیقی بر حق نباشد)؛ بلکه باید بگوید که فلسفه کار خودش را بکند، ولی من مطمئنم که نتایج برهانی اش بالاخره موافق قرآن و روایات از کار در می‌آید. چنین کسی نباید بگوید: من لم یکن دینة الانبیاء علیهم السلام فلیس من الحکمة فی شیء (کسی که بر دین پیامبران، علیهم السلام، نباشد در فلسفه حتی گامی برنداشته است) چنین کسی اگر واقعاً فیلسوف است باید

بگوید: تبت لفلسفة لاتكون تعالیمها ناتجة عن البراهین العقلیة الصحیحة، من نمی‌گویم که آدم لزوماً باید با دین مخالفت کند؛ به هیچ وجه، بلکه می‌گویم: اتفاقاً یکی از حوزه‌های معرفتی بسیار شریف، تئولوژی و الهیات و کلام است، اما بالاخره من باید بفهمم که دارم در تئولوژی کار می‌کنم یا در فلسفه و اگر نه هم عالمان الهیات سخنان درست زیاد گفته‌اند و هم فیلسوفان سخنان نادرست زیاد گفته‌اند. حوزه‌ها باید از هم جدا بشوند (که در فرهنگ اسلامی نشده‌اند) و هر حوزه با روش شناسی خاص خود پیش رود و رشد کند.

ثالثاً: اگر کسی می‌گوید من فقط تابع برهانم باید یک بام و دو هوا نباشد. اگر یک بام و دو هوا شد معلوم می‌شود که تابع برهان نیست. یعنی باید میزان سخت‌گیری اش در قبول و رد آراء و نظرات مختلف یکسان باشد. کسی که تابع برهان است علامت اولش این است که وقتی می‌خواهد آراء و نظرات مختلف را تحلیل یا نقد و رد یا قبول بکند، مقدار سخت‌گیری واحد و یکسانی نشان می‌دهد.

نمونه‌ای برایتان بگویم: بارنتلی (W.W. Bartley III) که از شاگردان پاپر هم بوده است، کتاب کوچکی دارد به نام **Morality & Religion** (دین و اخلاق). در آنجا سخن خیلی جالبی می‌گوید، سخنش قریب به این مضمون است که حقیقت اسف‌انگیز این است که بعضی از فلاسفه معیارهای تحلیلی و نقدی بسیار دقیقی را که در منطق یا علوم به کار می‌گیرند وقتی سروکارشان با دین و مذهب می‌افتد فراموش می‌کنند. متفکرانی که در عالم فلسفه مته به خشخاش می‌گذارند و مو را از ماست بیرون می‌کشند، در الهیات با سخیف‌ترین ادله قانع می‌شوند. (یا وانمود می‌کنند که قانع شده‌اند). آخر اگر تو ذهنت این قدر قوت تحلیل و نقادی دارد که می‌توانی در یک برهان فلسفی مو را از ماست بیرون بکشی چطور در مسائل دینی و مذهبی این حرفهای صد من یک غاز را می‌زنی و آنها را دلیل و برهان تلقی می‌کنی؟! معلوم است که تابع برهان نیستی. فیلسوفان ما در بحث وجود، ماهیت، ثبات، تغیر، حرکت، سکون، قوه، فعل، عرض، جوهر و... چقدر موشکافی و مذاقه می‌کنند. اما وقتی که نوبت به موضوعات و مسائلی می‌رسد که دین و مذهب دربارهٔ آنها تقیاً یا اثباتاً اظهارنظری کرده است، دلیلی را که نتیجه‌اش موافق نظر دین و مذهب است، اگر چه خود دلیل بسیار ضعیف هم باشد، به سرعت و سهولت می‌پذیرند. مثلاً وقتی بحث خلود نفس پیش می‌آید می‌گویند که یکی از ادلهٔ خلود نفس این است که انسان بعد از مرگ خیلی از مردگان، آنان را در خواب می‌بیند و نه فقط آنان را در خواب می‌بیند بلکه چه بسا مثلاً مرده در خواب می‌گوید که آن وصیت‌نامهٔ من که پیدا نکرده بودید لای صفحات فلان کتاب در ردیف چندم فلان قفسه است و بعداً زندگان می‌روند و همانجا پیدا می‌کنند و اضافه می‌کنند که بدن شخص مرده که بی‌شک در خاک پوسیده و از میان رفته است، پس نفس یا روح او بوده است که به خواب فلان کس آمده و حتی به او اطلاعاتی داده که هیچ کس آن اطلاعات را نداشته است. بنابراین، انسان پس از مرگ تن همچنان به زندگی خود ادامه می‌دهد. آیا واقعاً این دلیل اثبات مدعا می‌کند؟

می‌دانید معنای این سخنش چیست؟ اگر بخواهم این سخن را به صورت معادله‌ای ریاضی بیان کنم این طور می‌شود که تصویری که در خواب به نظر X می‌آید و به عقیدهٔ خود X شبیه‌ترین تصویر به تصویر Y است، مساوی است با خود Y. این معادله را چه عاقلی می‌تواند بپذیرد؟ خوب من نمی‌توانم قبول کنم که یک فیلسوف که در بخش امور عامه و متافیزیک فلسفه آن تیزبینها و ژرف‌نگرهای را دارد، چنین دلیلی را برای خلود نفس بپذیرد. این یک بام و دو هوایی

بودن است و نشان‌دهنده این است که شخص سیر آزادانه فکری و عقلی را صادقانه و به جد دنبال نمی‌کند؛ بلکه الهیاتی است که دغدغه دفاع از دین و مذهب را به هر قیمت، دارد.

بر این اساس می‌خواهم عرض بکنم که به نظر من اولین علت این که نقد در فلسفه اسلامی چندان به جد گرفته نشده است، این است که نقد اگر بخواهد به جد گرفته شود تیغ دودم است. نقد آینه است؛ آینه تو را نشان می‌دهد اگر زشتی، زشت نشانت می‌دهد و اگر زیبایی، زیبا نشانت می‌دهد. وقتی تیغ دودم شد ممکن است یکی از ادله ملحدین را نفی کند، اما ممکن است یکی از ادله مؤمنین را هم رد کند؛ یعنی ممکن است پنج تا ضربه به الحاد و کفر بزند، ولی دو تا ضربه هم به دین و مذهب بزند و اینجاست که کسی که در واقع فیلسوف نیست، بلکه عالم الهیات دینی است نمی‌تواند به نقد روی خوش نشان دهد.

□ **یوسف ثانی:** البته روشن است که اگر می‌خواهد پیش از این که تفکر فلسفی بکند موضع خودش را مشخص کرده باشد، این قطعاً نادرست است. اما تاحدودی هم که مقید به حدود عقل می‌ماند باید پذیرفته شود. ادله سخیف هم ممکن است، به نظر خودش یا جماعتی که به هر حال تفکر فلسفی می‌کنند سخیف به نظر نیاید.

■ **ملکیان:** در باب قسمت اول سخنتان که می‌گویید ما عث و سمین را براساس برهان از هم تفکیک می‌کنیم و اگر چیزی ضعیف بود کنارش می‌گذاریم، عرض می‌کنم که اشکال ندارد و روش درست هم همین است. اما شما وقتی درباره فلسفه اسلامی از من می‌پرسید، درباره آنچه که وجود دارد از من می‌پرسید، نه در باب آن چیزی که باید وجود داشته باشد، آن چیزی که وجود دارد همین وضعی را دارد که گفتم. اما اگر شما این کاری را که گفتید کردید آن وقت می‌شود گفت که فیلسوف هستی‌دو اگر درباره مطالب مربوط به دین هم به معنای دقیق کلمه فیلسوفی کردید آن وقت فیلسوف دین نه عالم الهیات می‌شوید.

اما در مورد قسمت دوم سخنتان که گفتید این گونه ادله به نظر فیلسوفان مسلمان سخیف نمی‌آمده، بلکه بسیار قوی می‌آمده است و به نظر تو سخیف می‌آید، عرض می‌کنم که این هم علامت دارد. اگر به نظر من سخیف می‌آید، ولی به نظر او سخیف نمی‌آید، وقتی من در دلیل او مناقشه می‌کنم باید حاضر باشد که به مناقشه من جواب دهد و با من وارد گفت‌وگوی فلسفی شود، نه این که یا نگاه عاقل‌اندر سفیهی به من بیندازد و یا بگوید: ثبت فی محله (در جای خود اثبات شده است) یا فلتر ارجع الی محله (به جای رجوع شود) یا عالم را با جاهل بحثی نیست و از این قبیل حرف‌ها، که فقط خنده بر لب شنونده می‌آورد.

□ **یوسف ثانی:** استنباط من از فرمایشات شما این است که ما در عالم اسلام فلسفه نداشته‌ایم. آیا همین طور است؟

■ **ملکیان:** بله، مگر این که از فلسفه چیز دیگری را مراد کنید. اگر فلسفه، علم یا فعالیت فکری‌ای است که پاس هیچ چیز غیر از عقل را ندارد و می‌گوید من هستم و عقل؛ عقل هر جا جلورفت با او می‌روم و هر جا ایستاد توقف می‌کنم، در این صورت، باید بگویم که من در میان اینهایی که به فیلسوفان اسلامی مشهورند، هیچ کدامشان را این گونه ندیدم. این سینا می‌گفت: من معاد جسمانی را علی‌رغم این که، در مقام اثباتش، عقلم چیزی برای گفتن ندارد، قبول دارم، چون صادق مُصدق گفته است که معاد جسمانی وجود دارد. به نظر بنده، اشکال ندارد که قبول بکنند. من نمی‌گویم که نباید قبول بکنند، اتفاقاً می‌گویم چون مسلمان است اقتضای مسلمانی‌اش هم همین است. حتی می‌گویم چون عالم الهیات است اقتضای عالم الهیات

بودنش هم همین است، اما می‌گویم همه اینها سر جای خودش درست است. اما فیلسوف بودن چیز دیگری است. تئولوژی و الهیات و کلام را با فلسفه نباید خلط کرد.

□ **عباسی:** سؤال من این بود که معرفتی که در یونان قدیم تأسیس شد و بعدها وارد عالم اسلام شد، چه سرنوشتی پیدا کرد؟ معرفتی که در جایی با علم کلام آمیخته شد و بعدها با عرفان، و سپس گویا اینها همه با هم در حکمت متعالیه یکی شدند و رویکرد وحدت‌جویانه‌ای حاکم شد، سؤال من از نسبت این معرفت با نقد بود. می‌توان فلسفه اسلامی را داخل گیومه گذاشت، یعنی آنچه موسوم به فلسفه اسلامی است. حتی در خلال فرمایشات شما فکر می‌کردم فیلسوفان، هرگز از تعبیر «فلسفه اسلامی» استفاده نکرده‌اند، بلکه ایشان اصطلاح مطلق فلسفه یا حکمت را به کار می‌برده‌اند. گویا «فلسفه اسلامی» نیز تعبیر متأخری است که ساخته مستشرقان است. به هر حال سؤال من این بود: معرفتی که در تاریخ ما تحت سه شاخه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه محقق شده است، چه نسبتی با نقد داشته یا هم اکنون چه نسبتی دارد؟ خصوصاً از جهت آن پروژه وحدت‌جویانه‌ای که بیشتر به دنبال وصل کردن بوده است تا فصل کردن؟

■ **ملکیان:** یک لحظه برگردم به قسمت قبلی سخن. ماحصل حرفم در قسمت قبل این بود که یکی از علل این که بازار نقد در فلسفه اسلامی گرم نشد این بود که فلسفه، الهیات شد و الهیات منطقه ممنوعه و خط قرمز دارد و اگر بخواهید نقد را ترغیب و تشویق کنید آن وقت ممکن است نقد همان طور که بی‌دینان و مخالفان را می‌کوبد، لطمه‌ای هم به آموزه‌های دینی و مذهبی بزند. علت دوم هم برای این که نقد در فلسفه اسلامی قوت نگرفت به سؤال شما ربط پیدا می‌کند، و آن این بود که فیلسوفان اسلامی همه به پرنیالیسم (perennialism) قایل بودند، یعنی به این قایل بودند که حکمت خالده و فلسفه جاودانه‌ای وجود دارد که اصلاً مرز نمی‌شناسد؛ نه مرز جغرافیایی می‌شناسد، نه مرز تاریخی می‌شناسد و نه حتی مرز دینی و مذهبی می‌شناسد و علت این که تعبیری مثل الحکمة الاسلامیة و الفلسفة الاسلامیة به کار نمی‌بردند و اگر صفتی هم می‌خواستند به حکمت و فلسفه خود بدهند آن صفت الهیه بود، این بود که قایل به perennial philosophy یعنی حکمت خالده بودند. یعنی معتقد بودند که فلسفه‌ای وجود دارد که اصول و ارکانش در طول تاریخ کم و بیش شدنی نیست و قابل تخطئه و رد و تکذیب نیست. هر چه در عقل جزئی یا همان نیروی استدلالگر (reason) فراز و نشیب صورت بگیرد دست به ترکیب آن اصول و ارکان نمی‌خورد. چون اینها ناشی از reason نیست، ناشی از عقل شهودی (intellect) است. reason است که ممکن است، مثل حس، خطا بکند و این همان چیزی است که در عقلگرایی (rationalism) غرب از دکارت به این سو داریم.

اما intellect در واقع حاصل اتصال انسان است به عقل فعال و وقتی این اتصال انسان با عقل فعال صورت بگیرد، عقل فعال چیز خلاف واقعی‌القا نمی‌کند. در واقع هر چه در عقل فعال نقش بسته است عین واقع است. این عقیده چه ربطی به مسئله نقد دارد؟ ربطش این است که نتیجه عقیده به وجود حکمت خالده این می‌شد که ملتزم شوند به این که بزرگان حکمت و فلسفه، همه مثل هم می‌اندیشند. تالس و اناکسیمنس و اناکساگوراس و امپدوکلس و فیثاغورث و سقراط و افلاطون و ارسطو و زنون و دموکریتوس و اپیکور و اسکندر افرووسی و فلوطین و فرفوروس، همه در نهایت آراء و افکار واحدی دارند. این که فارابی الجمع بین رأی المحکمین

را می نویسد و در صدد برمی آید که هرگونه اختلاف نظر بین افلاطون و ارسطو را منتفی بداند به جهت اعتقاد او به وجود حکمت خالده است؛ به نظر او، نمی شود گفت که افلاطون و ارسطو، این دو شخصیت با این همه عظمت و فخامت و هیبت با هم ناسازگارند. شما چنین طرز تلقی و شیوه رفتاری را الی ماشاءالله در اسفار صدرای شیرازی هم می بینید که می گوید فلان رأی نه فقط سخن افلاطون الهی، بلکه سخن ارسطو و فیثاغورث و فلوطین و فروریوس و فارابی و ابن سینا هم هست.

اعتقاد به حکمت خالده دو نتیجه عملی داشت که هر دو به زیان نقد بود. یکی این که شما باید مثل مارکسیستها از خیلی از واقعیتهایی که در عالم فلسفه رخ داده است چشم پوشی می کردید. مارکسیستها چون می خواستند تمام تاریخ بشر را بر آن پنج دوره مورد اعتقاد خودشان تطبیق بکنند باید از خیلی از واقعیتها و داده ها (facts) تاریخی چشم پوشی می کردند و گرنه اگر می خواستند آن واقعیتها را هم قبول بکنند و به حساب آورند، دیگر تاریخ بر آن پنج دوره تطبیق نمی کرد. فیلسوفان اسلامی هم چشمشان را بر بسیاری از واقعیتهای عالم فلسفه می بستند. مثلاً افلاطون الهی نمی توانست به کمون قایل باشد. آن هم نه فقط کمون مالی و اقتصادی، بلکه کمون جنسی هم! یا مراد تالس ملطی از این که اصل همه موجودات آب است، این می شد که اصل همه موجودات وجود انبساطی است که صوفیه هم از آن به نفس رحمانی تعبیر می کنند و مراد خدا در قرآن از، و کان عرشه علی الماء هم همین است!

امپدوکلس یونانی هم در زمان حضرت داوود زندگی می کرده و نزد آن حضرت و نیز لقمان شاگردی کرده و سپس به یونان بازگشته است. فیثاغورث نیز در زمان حضرت سلیمان می زیسته و شاگردی او را می کرده است! او سقراط هم، چون بزرگان شهر و کشور خود را از شرک و بت پرستی نهی می کرده محکوم به نوشیدن جام شوکران شده است! اما مهم ترین واقعیتهایی که از آنها چشم می پوشیدند - و به بحث ما مربوط می شود - این بود که از تفاوتهایی که بین فیلسوفان وجود داشته است، صرف نظر می کردند و حال آن نقد همیشه در زمینه تفاوتها و اختلاف نظرها زنده و با نشاط می شود. مشترکات فیلسوفان که نمی تواند بازار نقد را گرم بکند، اما، از سوی دیگر هم، تعافل نورزیدن از اختلاف نظرهای فیلسوفان - که گاهی بسیار عمیق و بنیادین هم هست - وجود حکمت خالده را در معرض شک و شبهه می آورد. نتیجه دوم اعتقاد به حکمت خالده هم این بود که این حکمت خالده نه تنها حکمت خالده بود، دین خالد (perennial religion) هم بود، یعنی دین جاودانه ای هم وجود داشت که بر این حکمت خالده کاملاً تطبیق می کرد و این دین در نزد هر کدام از قائلان به حکمت خالده دین خودش بود. مثلاً در نزد ملاصدرا آن دین خالد که حکمت خالده بر آن منطبق می شد همان دین اسلام بود و در نزد توماس آکوینی مسیحیت بود. این یکی شدن حکمت خالده با دین خالد باعث می شد که نشود نسبت به ارکان این حکمت خالده انتقاد کرد، چرا که نقد و انتقاد از آن، به معنی نقد تعلیمات دین و مذهب است.

علت سومی هم که سبب شد نقد تعطیل شود این بود که فیلسوفان اسلامی نتوانستند نسبت به فهم عرفی (common sense) یک موضع مشترک و واحد اتخاذ کنند. این هم داغی بازار نقد را از بین برد. شک نیست که عرفان، فلسفه، و حتی علوم تجربی، در سیر تاریخی خود، کم یا بیش از فهم عرفی فاصله گرفته اند. مثال بسیار ساده و چه بسا غیردقیق از این فاصله گرفتن این که فهم عرفی می بیند که خورشید به دور زمین می گردد. به وضوح می بینم که صبح، خورشید از مشرق سر بر می آورد و به وقت شب در مغرب فرو

می رود. اما علم هیئت و نجوم از این فهم عرفی فاصله گرفت و از زمانی به بعد قائل به حرکت زمین به گرد خورشید شد.

پارمنیدس و زنون که می گفتند به هیچ وجه من الوجوه حرکت وجود ندارد از فهم عرفی فاصله می گرفتند. از آن طرف، هراکلیتوس هم که می گفت سکون وجود ندارد از فهم عرفی فاصله می گرفت. بحثی که مخصوصاً از قرن هیجدهم به بعد در فلسفه غرب بازارش گرم شد، این بود که حالا اگر فلسفه ای از common sense فاصله گرفت، آیا باید گفت وای بر این فلسفه که از common sense فاصله گرفته است، یا باید گفت وای بر common sense که از فلسفه دور افتاده است. چه کار باید کرد؟

تامس رید (Thomas Reid) در قرن هیجدهم، که همعصر و هم ولایتی هیوم بود طرفدار common sense شد و فلسفه اش به نام فلسفه common sensical نامبردار شد و در قرن ما هم جرج ادوارد مور (George Edward Moore) طرفدار چنین فلسفه ای بود. در این نوع فلسفه ها می گویند که هرگاه فلسفه از common sense فاصله گرفت



حتماً در جایی در درون این فلسفه خطایی روی داده است؛ باید کاوید و خطای فلسفه را معلوم و مکشوف کرد. اما کسانی هم بودند که عکس این را می گفتند. می گفتند که ما کجا امضا داده ایم که به common sense متعهد باشیم، چه دلیلی بر صدق و صحت common sense وجود دارد؟ فلسفه باید راه خودش را طی بکند و هر جا که از common sense فاصله گرفت می فهمیم که بشر قرنها در حال فریب خوردگی بوده است.

اتفاقاً تعارض بین فلسفه و فهم عرفی موارد و مصادیق بسیار عدیده دارد. حالا به نظر شما، فیلسوفان اسلامی کدام راه را انتخاب کرده بودند؟ طرفدار فهم عرفی بودند یا این که از مخالفت با آن ابایی نداشتند؟ به نظر من مذهب بودند و در این باب موضع واحدی



چیزی که آن را سگ می‌انگارد و اگر رو می‌آورد، به مادر واقعی خود رو می‌آورد، نه به کسی که آن را مادر می‌انگارد؟

این یعنی توسل به فهم عرفی برای اثبات این که عالم خارج، وجود واقعی مستقل از اذهان و باورهای ما دارد. بالاخره، معلوم نمی‌شود که موضع فیلسوفان اسلامی در قبال فهم عرفی چیست؟ آیا فهم عرفی آنقدر معتبر است که می‌توان بسیاری از دعاوی فلسفی را به آن مؤید کرد و مثلاً در نزاع بسیار مهم ایدالیزم و رئالیزم وجودشناختی به صرف رجوع به فهم عرفی مسئله را فیصله داد، یا آنقدر بی‌اعتبار است که می‌توان با ارائه نظریه‌ای فلسفی بدان بی‌اعتنایی تمام کرد.

وقتی که موضع مذنب در مورد فهم عرفی اتخاذ شود کار نقادنی ضعیف می‌شود. چه نقدی می‌توان انجام داد، وقتی که شخص مورد نقد واقع شده بتواند خودسرانه و بلهوسانه، هر جا بخواهد به فهم عرفی توسل جوید و هر جا بخواهد فهم عرفی را زیر پا بگذارد؟

□ **حسینی:** یکی از موضوعاتی که دوستان از پیش برای گفت‌وگو با جناب استاد در نظر گرفته بودند، ویتگنشتاین بود؛ هم از حیث ارتباطش با ترجمه آثار فلسفی به زبان فارسی، هم از حیث توجه استاد ملکیان به این فیلسوف. چون وقت چندانی باقی نمانده، فقط برای آن که موضوع را طرح کرده باشیم و در این زمینه هم بهره‌ای از سخنان استاد برده باشیم، چند جمله‌ای عرض می‌کنم.

جناب استاد! یکی از متفکرانی که شما در سالهای اخیر به او توجه خاص داشته‌اید ویتگنشتاین است که جلوه‌اش هم ترجمه‌ای است که از تحقیقات فلسفی کرده‌اید و مقدمه مفصلی هم بر آن

نداشتند. وقتی نظریه حرکت جوهری را ملاحظه اظهار کرد از فهم عرفی دور افتاد، چرا که فهم عرفی بر این است که هرگونه دگرگونی‌ای که، مثلاً در آب موجود در یک لیوان رخ می‌دهد دگرگونی‌ای در صفات آب است، ولی ذات آب ثابت است و معروض و مشمول هیچ دگرگونی‌ای نیست. یعنی خود آب همان آب سابق است، و حال آن که نظریه حرکت جوهری بر این است که ذات آب هم ثابت نمی‌ماند و دم‌به‌دم و آن‌ا فانا دگرگون می‌شود و اصلاً دگرگونی صفات آب، به نوعی، معلول دگرگونی ذات آب است. این از فهم عرفی فاصله گرفتن است. نظریه وحدت وجود از فهم عرفی فاصله گرفتن نیست؟ این که بگوییم تمام کثرات جهان هستی موهوم است، ما خیال می‌کنیم که امور کثیره‌ای در جهان وجود دارند. یک وجود در عالم هست و همه کثرات ناشی از وهم ماست. وقتی کثرات امور موهوم باشند، به تبع آن، زمان هم امر موهوم می‌شود.

زمان گذشته و حال و آینده وجود ندارد، ما خیال می‌کنیم که گذشته و حال و آینده وجود دارد. در واقع ما در یک حال سرمدی و بلازمان (eternal now) به سر می‌بریم. اینها فاصله گرفتن از فهم عرفی است، اما ظاهر آرد اینجا قبول می‌کردند که فهم عرفی اشتباه می‌کند. اما، از سوی دیگر، مثلاً باب وجود عالم واقعی مستقل از ذهن ما، فهم عرفی را می‌پذیرفتند که حکم می‌کند به وجود عالم خارج مستقل از ذهن ما. شما در تاریخ فلسفه اسلامی یک فیلسوف دیده‌اید که در وجود مستقل از ذهن عالم خارج مناقشه کرده باشد؟ اول چیزی که در فلسفه اسلامی به شاگردان و مبتدیان یاد می‌دهند این است که واضح است که کودک اگر می‌گریزد، از سگ واقعی می‌گریزد نه از



مواجهم که عاشق حقیقت است و در طلب حقیقت حاضر است همه چیز را فدا کند؛ کسی که ثروت بسیار معتناهی را که به او می‌رسد - چون می‌بیند مانع فلسفه است و چیزی نباید مانع فلسفه و حقیقت جویی اش باشد - همه را می‌بخشد؛ و برای گذران معاش آموزگاری یک دبستان را در دهکده‌ای قبول می‌کند؛ کسی که خلوصی دارد که، به گفته برتراند راسل، کمیاب و تقریباً نایاب است؛ کسی که، به گفته خودش، هم در فکر منطبق بوده و هم در فکر گناهان خود؛ کسی که معتقد بود که خوب بودن بهتر از زرنگ بودن است؛ کسی که، به تعبیر اگزیستانسیالیست‌ها و روان‌شناسان انسان‌گرا، زندگی واقعاً اصیلی داشت؛ کسی که فلسفه واقعاً مشغله ذهنی او بوده نه شغل و اسباب درآمد او.

بعداً، البته فرآورده‌های فکری اش هم مرا جذب کرد، مخصوصاً توجه او به زبان و این که ما تا چه حد فریب خورده زبانییم و عطف توجه به زبان چقدر در حل، و بلکه انحلال مسائل فلسفی سهم دارد؛ مسلماً، در این جهت حساسیت خود من نسبت به زبان، کاربرد لغات و تعبی‌رات و پرهیز از هرگونه بی‌دقتی، شتابزدگی، و شلختگی در گفتن و نوشتن مؤثر بوده است. این حرف اساسی و یتگشتاین است که ما باید زبان و کارکردهای آن را بشناسیم و، در این صورت، می‌فهمیم که بسیاری از مسائل فلسفی اصلاً مسئله نبوده‌اند، بلکه شبه مسئله بوده‌اند. سخنانی که ویتگشتاین متأخر درباره زبان می‌گوید تأثیر عظیمی در معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه و فلسفه منطق و فلسفه ذهن و فلسفه اخلاق و فلسفه دین می‌تواند داشته باشد.

□ محمدخانی: با تشکر از استاد ملکیان و دوستانی که در این گفت‌وگو حضور داشتند.

نگاشته‌اید، و امیدواریم به زودی منتشر شود. سؤال من این است که شما چه ایده‌هایی در تفکر ویتگشتاین می‌بینید، چه حال و هوایی برایتان دارد که فکر می‌کنید طرح این تفکر در فضای فکری و فلسفی ما، در وضع فرهنگی و اجتماعی ما، سودمند یا حتی لازم است؟ به عبارت دیگر، توجه شما به ویتگشتاین و خصوصاً ترجمه تحقیقات فلسفی صرفاً ناشی از یک علاقه شخصی است یا این که نه، در طرح تفکر او و ترجمه مهم‌ترین کتابش ضرورتی احساس کرده‌اید؟

■ ملکیان: قبل از پاسخگویی به این پرسش باید اعتراف کنم که من، در عین این که سعی می‌کنم که مغالطه‌انگیزه و انگیزه را مرتکب نشوم و هیچ وقت حسن و قبح فعلی را با حسن و قبح فاعلی خلط نکنم و نگویم که اگر کسی حسن نیت دارد حتماً هرکاری که می‌کند درست است و هر سخنی که می‌گوید صدق منطقی دارد، یا اگر کسی حسن نیت ندارد هرکاری که می‌کند نادرست است و هر سخنی که می‌گوید منطقیاً کاذب است، یا اینهمه، اول شخصیت یک فیلسوف جذیب می‌کند و بعد به آراء و نظرات فلسفی او رو می‌آورم. در مورد فیلسوفانی مانند سقراط، اپیکتتوس، مارکوس اورلیوس، اسپینوزا، لاک، پاسکال، باتلر، کانت، کرکگور، نیچه، ویلیام جیمز، هوسرل، مور، ویتگشتاین، براد، مارسل و کامو این نکته صادق است که اول آشنایی با زندگی شخصی و منش اخلاقی و سلوک فردی‌شان مرا علاقه‌مند و دوستدار آنان کرده است و بعد یا ابعادی از زندگی و منش و سلویشان غبطه‌ام را برانگیخته است و بعد به سراغ افکار و آراء فلسفی‌شان رفته‌ام و خواسته‌ام هم آراء و نظراتشان را بشناسم و هم از طریق معرفی آنان خدمتی در جهت شناساندنشان کرده باشم. زمانی که با زندگی ویتگشتاین آشنا شدم، دیدم با انسانی