

محمد زارع*

بازخوانی یک اثر

ما و فلسفه غرب

اسلامی فهم و تفسیر می‌کند که تاکنون نه تنها کسی نتوانسته او را به التقاط و اختلاط در فکر و اندیشه متهم کند، بلکه همواره به عنوان فیلسوف مؤسس معروف بوده است. مشی و مقام ابن سینا، سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر فیلسوفان ما در اخذ فلسفه ارسطو و نوافلاطونیان نیز همین‌طور بوده است، و آنان همگی با تعلق خاطر به فلسفه و در عین حال آگاهانه و نقادانه به آن فلسفه‌ها مواجه می‌شدند. به همین علت در آنچه نوشته‌اند نه اینکه هم‌سخنی با فیلسوفان یونانی و تأثر از آنان نباشد، بلکه نوعی خودباوری و اصالت دیده می‌شود و تشنّت و تشویش و آشفتگی که مشخصه بارز وضع کنونی اندیشه در ایران است - بر آثار و سخنانشان سایه نیفکنده است. نحوه مواجهه و برخورد متفکران و فیلسوفان ما با فلسفه یونانی با همه فراز و نشیب‌ها و قوت و ضعف‌های تاریخی تقریباً چنین نمودی داشته است.

آشنایی ما با فلسفه‌های غربی دو بار در تاریخ صورت گرفته است. یک بار در اوایل دوره اسلامی دوستداران دانایی در ایران بر اثر عطش و طلب به سراغ فلسفه یونان رفتند. آن زمان کشش و کوشش وافر به آشنایی و درک فلسفه یونان وجود داشت. به همین سبب هم بود که اندک مدتی بعد از نهضت ترجمه، راغبان و طالبان ایرانی علم و حکمت و فلسفه یونانی را گرفتند و با تمام وجود در اندیشه خود هضم و جذب کرده و توانستند جایگاه ویژه‌ای بدان اختصاص دهند. بدین‌سان تفکر جدیدی را که امروزه از آن به فلسفه ایرانی - اسلامی تعبیر می‌شود، تأسیس و بنیادگذاری کنند. از آثار فارابی پیداست که او فلسفه افلاطون و ارسطو را نه از سر تقلید و تفنن و برای تکرار و اظهار فضل‌هایی از نوع امروزی، بلکه دقیقاً از سر حقیقت‌جویی و تحقیق برخاسته از تشنگی و نیاز درونی اخذ می‌کند و آنها را چنان با آموزه‌های فرهنگی ایرانی -



فلسفه معاصر ایران
 دکتر رضا داوری اردکانی
 تهران، نشر ساقی، چاپ اول، ۱۳۸۴

حوزه عبارت‌انداز: آقای علی مدرس زنوزی، میرزا ابوالحسن جلوه، آقامحمد رضا قمشه‌ای و آقامیرزا حسین سبزواری. آثار عمده این چهار حکیم در تعلیقه و حاشیه‌نویسی بر آثار ملاصدرا و ابن‌سینا و برخی کتاب‌های عرفانی خلاصه می‌شود. البته حاجی ملاهادی سبزواری هم در این دوره می‌زیسته و می‌دانیم که بزرگ‌ترین کار او به نظم در آوردن حکمت متعالیه ملاصدراست. هیچ کدام از اهل فلسفه و حکمت عصر قاجار طرحی نو و اندیشه‌ای جدید عرضه نکردند. لذا بعد از ملاصدرا و تمامیت یافتن فلسفه دوره اسلامی با او، توزایی در این سنت به چشم نمی‌خورد و به تعبیر یکی از متفکران معاصر، «تصلب سنت» فلسفی ما در این دوره کاملاً آشکار و محسوس است.

با فقدان پرسش فلسفی نو در یک سنت و نبود فیلسوفی که درد بی‌دردی و بی‌فکری ملت خود را تشخیص دهد، آن سنت

اما این فلسفه ایرانی - اسلامی با صدرالدین شیرازی در قرن یازدهم هجری به تمامیت خود رسید (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ص ۷۶-۸۲). بدین معنا که او با تقریب کلام و تصوف به فلسفه و در نهایت با یکی کردن آن سه، خالها، معضلات و تعارضاتی را که در فلسفه‌های فیلسوفان پیش از خود وجود داشت، پرکرد و حل نمود و فلسفه‌ای را که با فارابی آغاز گردیده بود به نظامی منسجم و کامل بدل کرد. از آن پس، آنچه شاهدیم، تفسیر و شرح و توضیح حکمت متعالیه ملاصدراست. اگرچه گاهی مدرسانی هم پیدا شده‌اند که بیشتر به ابن‌سینا علاقه و توجه داشتند و آثار شیخ را تدریس می‌کردند.

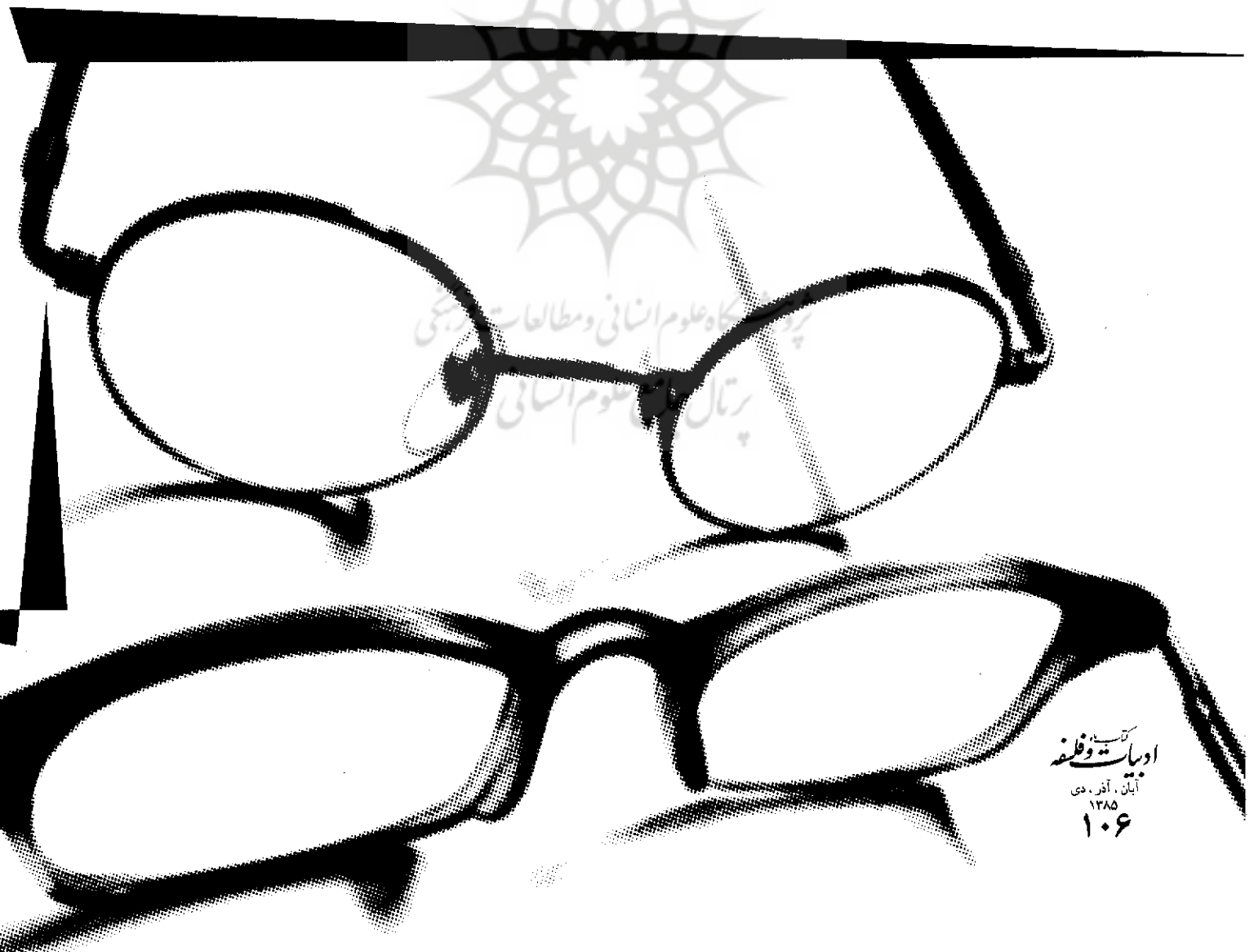
در دوره قاجار که در واقع دومین آشنایی ما با فلسفه‌های مغرب زمین هم در این دوره شروع می‌شود، در تهران پایتخت قاجاریه، مکتب فلسفی تهران را داریم. چهار حکیم معروف این

آن پرداخت و چاپ و منتشر کرد، اما چون این بار طلب و خواست نبود، هیچ اثری از توجه و التفات به محتوا و اهمیت کتاب، در میان ما دیده نمی‌شود. به گفته دکتر داوری «ما هیچ نشانه‌ای از اینکه دو ترجمه اول «دیسکور» دکارت (ترجمه‌ی آزار و ترجمه‌ی افضل الملک کرمانی) کمترین اثری در فلسفه‌ی رسمی ایران گذاشته باشد، نداریم.» (داوری اردکانی، ۱۳۸۴، ص ۸۹).

پس شروع آشنایی ما با فلسفه‌های غربی در دوره قاجار، برخلاف دوره نخست، با اشتیاق و علاقه‌ی درونی ما به درک و دریافت آن فلسفه‌ها همراه نیست، بلکه این بار مهمان ناخوانده می‌آید و صاحبخانه چه اجازه بدهد و چه ندهد، مهمان، خودش را تحمیل می‌کند. اما فلسفه با زور و تحمیل در جایی ریشه نمی‌دواند و تا حب دانستن و فلسفه و تعلق خاطر به آن نباشد، اثری در جان و ذهن و زبان مردمان ایجاد نمی‌کند. بنابراین، چون رغبت و تعلق به فلسفه‌های غربی در ایران وجود نداشت، کتاب ترجمه شده دکارت هم در گوشه‌ای به بوته فراموشی سپرده شد. به نوشته دکتر داوری،

قهراً عقیم و ایستا می‌گردد و چاره‌ای جز تسلیم و انفعال در برابر سنت‌های زاینده و پرتحرک و پویا ندارد. اگر سنت فلسفی ما بعد از ملاصدرا شادابی و طراوت خود را از دست نداده و پژمرده نشده بود و توانسته بود به اقتضای زمانه و وضع فلسفی جدید جهان مسائل و پرسش‌های تازه طرح کند، دیگر لازم نبود که یک غیر ایرانی، یعنی کنت دو گوینو فرانسوی که مدتی در ایران به عنوان دیپلمات اقامت داشته برای آشنایی ایرانیان با اندیشه تجدد و به منظور ایجاد تحول در فکر ایرانی به مترجمی به اسم آزار همدانی توصیه کند که کتاب گفتار در روش دکارت را به همین منظور ترجمه کند.

می‌بینیم که چشم و گوش و عقل و هوش ما در دوره قاجار سخت بسته شده بود و چنان به پیرامون خود و به اندیشه‌ها و فلسفه‌های دنیای جدید بی‌توجه و بی‌اعتنا شده بودیم که غریبه‌ای در صدد برآمده بود تا ما را از این خواب بیدار سازد. اما متأسفانه با صدای همین غریبه هم ما بیدار نشدیم، زیرا اگرچه آن کتاب دکارت ترجمه شد و بعد از آن هم یک مترجم دیگر به ترجمه





«تماس و آشنایی ایرانیان در دوره اخیر با علم و فلسفه اروپایی با دوره پیشین تفاوت داشت. این بار از این سو طلب نبود یا کم بود، اما از آن سو قوه انتشار و قدرت تحمیل، دیگران را به قبول وا می‌داشت.» (همان، ص ۱۶). ولی درست در همین زمان که غفلت یا احساس استغنا از فلسفه‌های بنیادین و عمیق و مهم غرب سرتا پای وجودمان را گرفته بود و حتی برخی از استادان فلسفه اسلامی بعد از شنیدن قطعاتی از کتاب گفتار در روش از زبان گوبینو، گفته بودند که شبیه این سخنان را متکلمان ما گفته‌اند، عناصری از ایدئولوژی‌ها و خطمشی‌های سیاسی مکاتب سیاسی غرب وارد ایران می‌شود. از آن پس تاکنون، ایدئولوژی‌ها و افکار و عقاید سیاسی است که برای ما مهم و ملاک شده و حیات مدنی و اجتماعی ما را شکل داده و همه چیز از جمله خود فلسفه غرب را - که ریشه و اساس همین ایدئولوژی‌ها و سیاست‌های مدرن است - تحت الشعاع قرار داده است. به عبارت دیگر، از صد و پنجاه سال اخیر، فلسفه در ایران تابع سیاست می‌شود. «فلسفه جدید اروپا، همواره از ابتدای ورود تاکنون، اگر صورت انتزاعی نداشته، تابعی از سیاست و ایدئولوژی بوده است... زیرا ما در نگاه به غرب، سیاست و اقتصاد و تکنولوژی و مصرف را می‌دیدیم» (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶). اشتغال تام و تمام و توجه صرف به «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» و عقاید سیاسی در وضع ناآگاهی ما به ریشه‌ها و بنیادهای فکری و فلسفی آنها، نه تنها تا حال گرهی از کار فرو بسته ما نگشوده بلکه مشکلات و گرفتاری‌های ما را وارد مرحله دشوارتری کرده و آشفتگی‌ها و آشوب‌ها را دو چندان نموده است. نشانه‌اش در جازدن‌ها و دور خود پیچیدن‌های مکرری است که در این مدت نسبتاً طولانی مدام رخ می‌دهد.

در دهه‌های اخیر، آثار و کتاب‌های زیادی در فلسفه‌های متنوع غربی ترجمه شده و می‌شود، اما به نظر می‌آید که در اکثر موارد گزینش‌ها مبنای سیاسی دارد و برای توجیه مقاصد و اغراض سیاسی خاصی چاپ و منتشر می‌شود. به همین سبب، مدتی فیلسوفی یا جامعه‌شناسی یا جریانی مُد می‌شود و روز بعد تحت تأثیر سیاست‌های روز جایش را به دیگری می‌دهد، اما نفس این امر اساساً با تفکر فلسفی تعارض دارد. چرا که فلسفه در هیچ جامعه‌ای

از طریق روزمرگی و سیاست‌زدگی ریشه نمی‌دواند و بسط نمی‌یابد. حتی افرادی که ادعای فلسفه دارند و خیال می‌کنند، صرفاً با نقد و انتقاد بی‌منا از این و آن، به فلسفه و تفکر فلسفی اشتغال دارند، در باطن در دام سطحی‌ترین و بدترین ایدئولوژی‌های سیاسی گرفتارند، ولی همان را پوشیده می‌دارند. زیرا «مشکل ما این است که نمی‌توانیم با فلسفه مواجه شویم و نمی‌توانیم با فیلسوفان بحث کنیم. زبان ما زبان سیاست است و با سیاست حرف می‌زنیم...». تقدم مصلحت سیاسی بر مصلحت حقیقت موجب شده است که در کشور ما فلسفه را با دست پیش بکشند و با پا پس بزنند» (همان، ص ۱۳۱-۱۴۳). اما به هر حال، موقتاً می‌توان مانند دکتر داوری افق فلسفه را نسبتاً امیدوارکننده دید و بر آن شد که در ایران فلسفه دارد از بعضی قید و بندها آزاد می‌شود و «گویی دوباره فلسفه دارد به دانشگاه بازمی‌گردد» (همان، ص ۱۶۹) و کوچه و بازار را رها می‌کند.

* دانشجوی دوره دکترای فلسفه دانشگاه تهران

منابع

۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
۲. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴). فلسفه معاصر ایران، تهران، نشر ساقی، چاپ اول.