تاملی درباره زبان

لمپنیسم زبانی

محسن خیمه‌دوز

لمپنیسم زبانی[1] یکی از نتایج و تبعات لمپنیسم تاریخی، فرهنگی است که مدت‌هاست با فرهنگ گروهی از ایرانیان گره خورده است. لمپنیسم زبانی شایع‌ترین تاثیر خود را بر زبان و گویش‌های زبانی و اصطلاحات محاوره‌ای و نهایتاً در سبک نگارشی می‌گذارد. در مورد رواج اصطلاحات لمپنیسم زبانی که عمدتاً از آنها به زبان مخفی یاد می‌کنند و می‌توان آن را در محاوره‌های روزمره برخی از مردم دید، پژوهش‌هایی تحت عنوان اصطلاحات زبان مخفی منتشر شده که می‌تواند بخشی از لمپنیسم زبانی و خطرات آن را نشان دهد.

لمپنیسم زبانی را البته نباید با گفتار عامیانه و لحن بیانی روزمره مردم اشتباه گرفت.

واضح است که گفتار و لحن زبانی عامه عیناً با نثر و لحن ادبی و نگارشی استاندارد یکسان نیست اما این تفاوت، تفاوتی کاربردی و گاه استتیک و زیبایی‌شناختی است که در هر دستگاه زبان‌شناختی وجود دارد. بنابراین لمپنیسم زبانی نه به معنای زبان عامه مردم که‌به معنای خروج از قواعد دستگاه زبانی است؛ قواعدی که بیش از هر چیز ضامن تولید فکر، اندیشه، علم و هنر است.

لمپنیسم زبانی گاه فقط به حوزه اصطلاحات عامیانه محدود نمی‌شود بلکه می‌توان آثار آن را در طیفی از روزنامه‌ها و مجلات هفتگی و ماهیانه عامه‌پسند، و گاه در حوزه ژورنالیسم حرفه‌ای و حتی در برخی از تالیفات دانشگاهی و ترجمه‌های ادبی و فلسفی، در داستان‌ها و رمان‌های پرتیراژ، در فیلمنامه‌ها و متن سریال‌های تلویزیونی و متاسفانه در سخنان کسانی از متصدیان امور مشاهده کرد. (برخی فیلم‌های نمایش داده‌شده در جشنواره فجر سال ۸۸، برخی سریال‌های تلویزیونی عید سال ۸۹، شماری از فیلم‌های در حال اکران سینمای فعلی ایران آمیخته به بدگویی، شلختگی محاوره‌ای و ترویج لمپنیسم زبانی بوده و هستند.)

در کنار این موارد حوزه فضای مجازی یعنی اینترنت قرار دارد که شامل متن‌های الکترونیکی و ای‌میل‌ها، نوشته‌های چت و گفت‌وگوهای اینترنتی و بخشی از سایت‌های شعر و شاعری مدرن و اصطلاحاً پست‌مدرن است که نثر نگارشی موجود در تعدادی از آنها را هم می‌توان نشانه‌های بارزی از نثر شلخته و لمپنیسم زبانی به حساب آورد که به دلیل فقدان عقلانیت ادبی و نگارشی دامنه رواج آنها در حال گسترش است.

به نحوی که گاه انتظار نگارش یک متن فاخر با رعایت ضوابط ادبی و زیبایی‌شناختی آرزویی محال به نظر می‌رسد یا به تدریج خواندن و فهمیدن متن‌هایی چون گلستان سعدی ناممکن و اتلاف وقت شمرده می‌شود.

در چنین فضایی وقتی نثر نگارش زیبا و بهداشتی فروغی با برخی شلختگی و لمپنیسم زبانی فعلی مقایسه می‌شود، می‌توان بیشتر و بهتر به عمق آسیب‌های زبانی و نگارشی فارسی معاصر و رایج از یک سو و اهمیت تلاش‌های فروغی در ابداع سبک نگارشی نوین و فاخر پی برد.

رفع لمپنیسم زبانی در گرو بهداشتی شدن نثر و نگارش است آنچنان که فروغی به سادگی، به زیبایی و در عین حال با دقت لازم مفهومی در این پاراگراف آورده است: «نفس انسان آیا روحانی است یا جسمانی و آیا باقی است یا فانی؟

آیا ماده قوه ادراک می‌تواند داشته باشد؟ و ماده چیست و آیا قدیم است یا حادث؟ اینها مشکلاتی است که به عقیده ولتر حل‌شدنی نیست و بحث آنها هم برای زندگانی بشر سودی ندارد، آنچه می‌دانیم و دانستنش سودمند است این است که علم، نفع و جهل، زیان دارد و راه کسب علم، حس و تجربه است و راه سعادت اینکه مردم به یکدیگر ستم و بیداد نکنند و مدار امور بر داد و قانون و رعایت حق باشد و نیکوکار آن است که خیر عموم بخواهد و عدل و داد امری است که فطرت بر آن حکم می‌کند و طبیعت و فطرت را نمی‌توان تبدیل کرد ولیکن تبدیل جهل به علم میسر و در تربیت نفوس موثر است.»[2]

شاید ادعای غلوآمیزی نباشد اگر ادعا شود برای رفع لمپنیسم زبانی و نیز برای برطرف کردن آسیب طولانی‌نویسی در زبان فارسی معاصر و فهم ظرایف ساده‌نویسی و کوتاه‌نویسی، هم در جمله‌پردازی و هم در مفهوم‌پردازی، نثر فروغی را می‌توان استاندارد نگارش در زبان فارسی به حساب آورد و از آن به مثابه متر نگارش و نویسندگی بهره برد؛ نثری که جدا از ذوق و ابتکار فروغی به تمامی وامدار ابتکارات زبان‌دانی سعدی هم هست.

اگر چنین ادعایی گزاف نباشد در این صورت کارشناسان ادبیات فارسی باید در تنظیم استانداردهای نوین نگارشی و تبدیل این استانداردها به دستورالعمل‌های کاربردی[3] اقدام کنند تا در آینده‌ای نه‌چندان دور شاهد خلق آثار تالیفی، ترجمه‌ای و نگارشی نوین و بدیع در زبان فارسی باشیم آن چنان که در گذشته‌های خود در آثار سعدی و فروغی شاهد بوده‌ایم.

پی‌نوشت‌ها:

۱- شناخت بیشتر از ماهیت لمپنیسم تاریخی و پیامدهای منفی آن در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی را در این مقاله آورده‌ام: لمپنیسم تاریخی و مدنیت نوین، ماهنامه آیین، شماره‌های ۲۶و ۲۷، اسفند ۸۸

۲- فروغی، محمدعلی، سیرحکمت در اروپا، جلد دوم، فصل ششم، بخش سوم، ولتر، ۱۳۱۸ (فعلی: زوار، ۱۳۸۴)

3-applied instructions

پاسخی به مقاله دکتر مجید مددی با عنوان «داستان دردآور ترجمه متن‌های فلسفی در ایران»- بخش اول

چکش‌ورزی فرهنگی

سیاوش جمادی

بی‌هیچ تردیدی آنچه وضع ترجمه متون فلسفی را بهتر می‌کند یکی نقد ترجمه است و دو دیگر تربیت ویراستاران حرفه‌ای و خبره و سه دیگر نقد نقد ترجمه. تمامی نقدهایی که تاکنون ترجمه یگانه سنجش خرد ناب را هدف قرار داده‌اند از نظر این نگارنده خود سزاوار نقدند. غریب بودن معادل‌ها، فهم‌ناپذیر بودن این ترجمه برای مخاطبان خاص و عام و بنا به یک ادعا بی‌التفاتی مترجم به مخزن معادل‌های مانوس‌تر در فلسفه اسلامی مادام که منتقد اول تکلیفش را با نظریه‌ای که مبنای این ترجمه بوده است روشن نکرده است پذیرفتنی نیستند. ترجمه بنا بر این نظریه تکانه‌ای است در زبان مقصد برای شکستن تصلب آن. ترجمه تفکر مکتوبی که اصطلاحات کلاسیک فلسفه ما از دیدگاه روشنگرانه مدرن آن را بیان نکرده است، می‌طلبد که زبان ما را از فروبستگی و درخودماندگی و درخودچرخندگی نجات دهد. اساساً ترجمه آثار فلسفی مدرن حتی برای تجدید سنت فلسفی خودمان و حتی برای بازنگری متفکرانه و نقادانه پیشینه ازیادرفته زبان و اندیشه خودمان راهی است ناگزیر و کاری است که تاکنون در عین وفور ترجمه‌ها یا به قول حضرات فاجعه هولناک صرفاً بهره ناچیزی از آن انجام گرفته است. این کار شاید واپسین تقلای ما مترجمان باشد برای تحریک زبان فقیر از تفکر یا آنچه به راستی فاجعه است تا شاید این زبان دگر بار فکر کند. آنچه فاجعه است مرگ تدریجی زبان، فرهنگ، فرادهش و سنت است: مگر به معنای امتناع تفکر و عجز از پوست‌اندازی. سنت اگر پوست نیندازد می‌پوسد. هر آنچه تراویده و فرآورده روح است بدون گشودگی چالشگرانه با امر مغایر در خود متصلب و منجمد می‌شود. از این نگاه ترجمه گرچه هرگز کامل نیست تنها چاره و امیدی است که می‌تواند پس گردن زبان بینوا و طوطی‌صفتانه بزند تا قدری هم برای فکر کردن، برای بیان مفاهیمی که هرگز بر اندیشه قدما دستی نسوده‌اند و برای ورزآوری زبان خودی به آهنگ ملفوظ ساختن آن مفاهیم تکانی به خود دهد. پاسداران فرهنگستانی زبان درکی از این نقش ترجمه که تنها در گذار از فرآیند فرسایشی آزمون و خطاها به پیش می‌رود ندارند. نقد ترجمه قطعاً می‌تواند در این پیشرفت نقشی موثر داشته باشد؛ موثرتر از هر پنج پیشنهادی که جناب مددی به شکلی عجولانه و تفصیل‌نایافته در پایان مقاله خود در دو شماره روزنامه شرق (۹ تیر ۸۹، ص ۸ و ۱۲ تیر۸۹، ص ۸) مطرح کرده‌اند. پیشنهاد نخست ایشان: «ایجاد سازمان فنی- تخصصی با مشارکت اشخاص ذی‌صلاح در صنعت نشر، فرهنگیان و ارباب قلم برای نظارت عالیه با تاکید موثر بر زبان و شیوه بیان اثر» است. گویی فقط همین یک فقره را کم داشتیم. پیشنهاد دوم ایشان تامین مادی ارباب قلم است تا این اربابان قلم، قلم زدن را حرفه‌ای «نان‌ده» یا به بیانی متداول‌تر نان‌آور ندانند. آیا ایشان مطمئن هستند در این صورت اهل قلم از یک وابستگی به وابستگی دیگری مبتلا نمی‌شوند؟ در مقاله ایشان بر وابستگی مترجمان به بازار عرضه و تقاضا به عنوان یکی از عوامل آنچه ایشان انحطاط و رفتار ضدفرهنگی و فاجعه هولناک می‌نامندش تاکید می‌شود. پاسخ به این اتهام که مترجمان آثار فلسفی همگی در چند دهه به جز استثنائاتی ترجمه را نان‌دانی کرده‌اند حق هر مترجمی است، لیکن همان بازار بر صنعت نشر اروپا نیز حاکم است و تاثیرات مثبت و منفی آن در حوزه مطالعات فرهنگی بررسی شده است و می‌شود. نشر در فضای دموکراتیک نیز از وابستگی به پول نرسته است اما کالای فرهنگی را نمی‌توان قیاس از کالای مادی گرفت. کیفیت کالای فرهنگی در فضای نقد و گفت‌وگو تعیین می‌شود و عرضه و تقاضا در این فضا تابع عواملی است پیچیده‌تر از خرید و فروش کفش و کلاه. در روسیه تزاری تورگنیف، تولستوی و داستایوفسکی هر سه شاهکارهای ماندگاری آفریدند. از این سه تن تنها داستایوفسکی بود که شدیداً محتاج و وابسته درآمد آثارش بود و جالب است که در پیشروند تاریخ اندیشه و ادبیات داستایوفسکی آن دو نام دیگر را به حاشیه راند. یوجین نایدا یکی از بنام‌ترین نظریه‌پردازان ترجمه آنجا که می‌کوشد انگیزه‌های مترجم را برشمرد، انگیزه مادی را نادرترین انگیزه می‌نامد و دلیل او نیز مزد اندک مترجمان است، آن هم در امریکا. (درباره ترجمه، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۲۵)

انگیزه تمام مترجمانی که آقای مددی چند کلمه از کارهایشان را بدون ارجاع به مرجع در معرض انظار نهاده‌اند هرچه هست نان و رونق دکان نیست. به مخیله آنها امکان ندارد این خیال خطور کند که ترجمه حرفه نان‌آوری باشد. آنها مترجمان آثار فلسفی‌اند نه مترجمان فرانکشتاین و پیشگویی‌های نوسترا داموس. ترجمه کتاب‌های دشوار آیا برای کسب «شأن اجتماعی و مطرح شدن» است؟ متاسفانه این نیت‌خوانی فله‌ای هیچ منطقی را پشتوان خود نساخته است تا ما نیز نفس طامع خود را اصلاح کنیم. به ویژه آن منطق مبتنی بر شرایط عینی که ظاهراً آقای مددی باید از مارکس آموخته باشند و برحسب آن پیش از جولان در نفوس ناشناخته، آن هم به شیوه ایده‌آلیسم ایرانی مفهوم و حکم کلی را از آنچه هست بیرون کشند. پیشنهاد سوم ایشان چنین است: «تشویق و بزرگداشت خادمان فرهنگ و ارباب قلم با نظر به کیفیت کار برتر آنان و سهمی که در اعتلای اندیشه و شیوه بیان آن ادا کرده‌اند.» آقای مددی حتماً می‌دانند که پیشنهاد ایشان سال‌هاست به انحای طرق انجام می‌شود. این سه پیشنهاد دستوری به فرض اجرا شدن آنچه را به آزادی نیاز دارد، وابسته‌تر خواهد کرد.

تفکر، هنر، زبان و ترجمه و صنعت نشر به آزادی نیاز دارند؛ به اینکه به آنها کاری نداشته باشند و بگذارند به حیات زایا و پویای خودشان ادامه دهند. به پیشنهاد چهارم آقای مددی از سر موافقت من سه کلمه اضافه می‌کنم: شرایط برابر گفت‌وگو.

پیشنهاد پنجم آقای مددی از این قرار است: «نفی رویکرد مکانیکی به هنر و به خدمت گرفتن رسانه‌های گفتاری، شنیداری و نوشتاری برای رسیدن به تشخیص و بازشناسی نقش پویای ترجمه در تحولات اجتماعی.» با اصل مطلب موافقم اما نه با نحوه طرح آن. رویکرد مکانیکی یعنی چه؟ و فاعل این نفی کیست؟ هنرمندان رویکردهای مختلفی به هنر دارند. هنر اگر به حال خودش باشد پویاست و رویکرد مکانیکی در تقابل با این جریان پوینده خود به خود نفی می‌شود. طوری طرح مطلب شده است که انگار رویکرد مکانیکی عمومیت دارد و با یک شیوه دستوری می‌تواند نفی شود. فاعلان این نفی کیانند؟ این مجریان را در کجا باید جست؟

نقش مترجمان علوم انسانی و فلسفه

از لوازم نقد ترجمه تطبیق متن ترجمه‌شده و متن اصلی است. بحث ما متمرکز بر ترجمه در حوزه فلسفه و علوم انسانی است؛ علومی که چون برخلاف علوم ریاضی و طبیعی با ماده و کمیت سر و کار ندارند تدقیقی نیستند پس مجال اظهارنظر به هر کسی می‌دهند. این مجال فاصله‌ای است که واژه‌های علوم انسانی با مدلول خود دارند. کلمه مداد مدلولی معین‌تر، مشخص‌تر و همه‌پذیرتر از کلمه اندوه دارد. موضوعات علوم انسانی در نظر مردم عادی نامانوس نیستند چون هر کس تجربه‌ای زیسته (Erlebnis) یا به قول قدمای خودمان علمی حضوری از آنها دارد. به بیانی دیگر هر انسانی عالم علوم انسانی و به قول آلمانی‌ها «علم روح» (Geisteswissenschaft) است، منتها فقط به طور بی‌واسطه و بدواً نسبت به پدیدارهای روحی خودش. مداد استدلر برای همه مدلولی مشترک و بیرونی دارد، اما اندوه من با مفهوم تعمیم‌پذیر و قابل تعریف اندوه فاصله زیادی دارد. بنابراین من هم به اندوه خود علمی اجمالی، مبهم و زنده دارم هم با مفهوم کلی اندوه ناآشنا هستم. هستی نیز که از زمان ارسطو موضوع اصلی فلسفه بوده است به همین سان است. هر کس فهمی مبهم و اولیه از هستی خود دارد و در عین حال هستی‌شناس نیست. باز به بیانی دیگر همه انسان‌ها انسان‌شناسند چون خودشان انسانند و در عین حال با علم انسان‌شناسی فاصله زیادی دارند. به همین منوال مردم همه مردم‌شناسند اما با حسی مشترک و نه علمی اندیشیده. حاصل آنکه به طور طبیعی ما قبل از آموزش علم فیزیک هسته‌ای چیزی از این علم نمی‌دانیم اما قبل از ورود به مدرسه روانشناسی و انسان‌شناسی علمی بی‌واسطه و زنده از روان و انسان داریم که آن را احساس می‌کنیم. مرجع ضمیر ما در اینجا هر کسی می‌تواند باشد به جز روانشناس و انسان‌شناس. مثلاً هر کسی که در اتوبوس و تاکسی و سلمانی به کس یا کسان دیگری می‌گوید «از نظر روانشناسی...» یا «از نظر جامعه‌شناسی...» چنین و چنان است و گاه پیش می‌آید که شنوندگان نیز نظریه‌های این روانشناس یا جامعه‌شناس بالفطره را تصدیق می‌کنند نه به این دلیل که زودباور یا نادانند بل دقیقاً از آن رو که آنها نیز احساسی کمابیش مشترک از موضوع دارند که شاید نتوانند به خوبی گوینده بیانش کنند. اگر تو به دوستت از «اندوه وصف‌ناپذیر»ات بگویی، سر به نشانه تصدیق تکان می‌دهد، لیکن اگر بگویی «مداد استدلر وصف‌ناپذیر» دوستت تعجب خواهد کرد یا شاید نگران سلامت روانی‌ات شود. فلسفه و علوم انسانی مدرن ماحصل بیش از چهار قرن تامل و بازاندیشی (reflection) روشمندانه و سخت‌سرانه در هستی، آگاهی، روان، جامعه، مناسبات و وضعیات انسانی و همه آن چیزهایی است که قبلاً نه فقط هر فردی احساسی غیرعلمی اما متیقن از آنها دارد، بل این احساس در زیست- جهانی مشترک با رشته‌هایی ناپیدا هم‌پیوندی، ستیزه، درددل‌گویی و گونه‌ای شم مشترک و همگانی را ممکن می‌سازد. با این شم است که مردم رویدادهای پشت پرده را زودتر از هر خبرنگاری حس می‌کنند. کار علوم انسانی و فلسفه مدرن در کل و کمابیش کاری نبوده است جز تدقیق، تفصیل، واکاوی، واشکافی، تحلیل، شفاف‌سازی، بندبندسازی و مفصل‌بندی (articulation) و در نهایت رهیافت به شناخت همان شم اولیه مطمئن و مبهم به نحوی که برای همگان قابل توجیه شود، به همان منوال که خبرنگاران آن چیزکی را که مردم درباره‌اش چیزها می‌گویند شفاف و بی‌ابهام می‌کنند. از آنجا که عبارت «مطمئن و مبهم» جدا از متن این مقاله ممکن است شکار مناسبی برای خرده‌گیران فاجعه‌بین فراهم آورد ناچارم آن را به‌این‌سان توضیح دهم: من وقتی اندوهگینم به اندوه خود یقین دارم و مطمئنم که اندوهگینم، اما ژرفا، منشأ، عوامل، ساختار و پاربن‌های این اندوه برای من مبهم است. در کتابی چون پدیدارشناسی روح هگل که از یقین حسی (Die sinnliche Gewissheit) آغاز و به علم مطلق (Dasabsolute Wissen) ختم می‌شود شاید بتوان گرته‌ای نمودارین از تفکر مدرن را یافت. عقلانیت مدرن به آن معنا نیست که اندیشه مدرن حال و احساس و علم حضوری و کشف و شهود و اراده و میل و خیال و حسانیات و غریزه و الهام و ایمان و دین را از قلمرو اندیشه طرد می‌کند و من یا سوژه را به صرف عقل فرو می‌کاهد. این همان پنداشت عوام‌فریبانه‌ای است که هویت‌اندیشان دهه‌های ۴۰ و ۵۰ می‌کوشیدند در میدان خالی از تفکر به آن پر و بال دهند. عقلانیت مدرن در اصل تلاشی بود برای بازاندیشی همه قوای عقلانی و ناعقلانی فرد و جامعه و فراز آوردن شناخت این قوا به سطح خودآگاهی. «چیزی که می‌اندیشد چیست؟ چیزی است که شک می‌کند، ادراک می‌کند، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، همچنین تخیل و احساس می‌کند.» (تاملات دکارت، تامل دوم) هگل در پیشگفتار بنیادهای فلسفه حق از یکدندگی و سخت‌سری افتخارآمیزی می‌گوید که سرشت نمای عصر مدرن و همچنین اصل خاص پروتستانیسم است: انسان مدرن هیچ چیزی را به منزله عقیده (Gesinnung) خویش نمی‌شناسد مادام که تفکر آن را توجیه نکرده باشد. هگل اشاره خود به اصل پروتستانیسم را بدین‌سان توضیح می‌دهد که تفکر در مرتبه بلوغ روح آنچه را لوتر ایمان می‌خواند به مفهوم درمی‌آورد تا روح خود را آزاد کند و به این طریق خود را در جهان و عصر کنونی بیابد. فعلاً به غوامض هگلی کاری نداریم. آنقدر هست که این نقل قول‌ها نشان دهند عقلانیت مدرن آدمی را در عقل چکیده نمی‌کند. ایمان، اراده، احساس و تمام پدیدارهای روح و جامعه موضوع این تفکر بوده‌اند. لوتر ایمان را احساس و شهادت روح می‌خواند. هگل به صراحت می‌گوید می‌خواهد این احساس و شهادت شخصی [بر حضور خدا] را به اقتضای زمانه به مفهوم درآورد. مفهوم می‌تواند کلی و قابل فهم برای همگان باشد، انتقال‌پذیر و قابل انتشار باشد. رهیافت به مفاهیم کاری است که اندیشه مدرن برای عموم مردمی انجام می‌دهد که همه در برخورداری از خرد برابرند، و به تعبیر کانت (در نخستین جمله مقاله روشنگری چیست؟) آدمی از آن نابالغی‌ای که خودش مقصرش بود خارج می‌شود. کانت در توضیح این تقصیر می‌گوید: علت عجز و نابالغی نه آن است که آدمی فاقد فهم است. علت آن است که او شهامت به کارگیری فهمش را ندارد. پیداست که این‌گونه اندیشه دیگر با اندیشه مدرسی قرون وسطی همسو نیست. علم و فیلسوف مدرن دیگر در کنج مدارس برای خودش و خواص فلسفه نمی‌ورزد. او نمی‌تواند رساله‌ای به دست نسخه‌نویسان دهد که هم دعوی التزام به برهان دارد و هم آکنده از گسست‌ها و خللی است که با پیش‌فرض‌های جزمی و ناانديشيده پر می‌شوند.

فیلسوف و عالم علوم انسانی در هیچ لحظه و برهه‌ای نمی‌تواند به همگان بگوید «این درست است چون من می‌گویم. آن نادرست است چون من می‌گویم.» او مجاز است برای خود به چیزی ایمان داشته باشد یا با احساسی شخصی و حضوری نسبت به چیزهایی زندگی کند، اما به محض مخاطب قرار دادن همگان مسوول توجیه گفته و نوشته خویش است. در واقع او دیگر با مریدان نابالغ و عاجز سروکار ندارد. تفکر همین که خطاب به انسان‌های مدرن شود، گریزی جز آن ندارد که پاسخگوی فهم‌های بیدارشده از خواب جزمیت باشد. آیا به راستی این ناگزیرش منجر به عقلانی‌سازی همه پدیدارهای روح فرد و جامعه در قفسی آهنین نمی‌شود؟ پاسخ به این پرسش خود بخشی از تفکر پساهگلی است که پس از ظهور فاشیسم و استالینیسم و سیطره تکنولوژی تسلیحاتی و اتمی به اوج می‌رسد. هگل می‌خواست تفکر را ختم کند اما تفکر به او ختم نشد. یکی از عوامل رشد تفکر مدرن از همان آغازش خودانتقادی بود. کانت هیومی است که خود را نقد می‌کند. در فضای خودانتقادی، آزادی و جرات اندیشیدن به بی‌بندوباری و لجام‌گسلی فکری منجر نمی‌شود. اندیشه‌ها معارض و منتقد دارند و باید پاسخگوی منتقدان باشند. فلسفه در این زمینه کم‌کم شاخه‌شاخه شد. بد یا خوب، درست یا غلط امروزه هر شاخه و جریان فلسفی از جمله فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی و فلسفه قاره‌ای، فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه هنر، فلسفه تکنولوژی، فلسفه دین و رسانه و آموزش و پرورش و فلسفه‌های مضاف هر یک متخصصان خاص خود دارند.

علوم انسانی نیز بعضاً پسوند فلسفی می‌گیرند. انسان‌شناسی فلسفی، روانشناسی فلسفی و تاریخ فلسفی برای اهل تتبع و ترجمه تقسیم کاری به وجود آورده‌اند که تفکر نمی‌تواند تابع آن باشد. تفکر خود سنت‌های مدرنی را نقش زده است: سنت چپ، سنت کانتی و نوکانتی، سنت تحلیلی، سنت قاره‌ای و غیره.این احساس و اراده که تفکر فلسفی باید خود را در معرض فهم و خرد همگانی در عصر جدید قرار دهد متعلق به متفکران بخشی از جهان بود که در آن مناسبات قدرت از استبداد رها شد. این رهایی که به خیلی از عوامل- از اختراع ماشین چاپ و تغییر بافت طبقاتی گرفته تا نزاع شاهان و پاپ‌ها- بستگی داشت نقشی تعیین‌کننده به حوزه عمومی و همگانی بخشید.فیلسوفان عصر صفوی که گاه با هگل و هایدگر مقایسه می‌شوند اصلاً نمی‌توانستند چنین احساس و اراده‌ای داشته باشند، چون آنها در متن مناسبات قدیمی قدرت می‌زیستند و همگان نزد آنها همان عوام یکدستی بودند که مغاک میان آنها و خواص جاودانی و ناپیمودنی انگاشته می‌شد. منازعات این فلاسفه و اشکالاتی که به کار هم می‌کردند در محدوده خواص و مدارسی بود که می‌نمود جدا افتاده از زمانه و جماعت بیرون از این محدوده است و این به معنای ضعف تفکر آنها نبود. با سپری شدن آن تفکر در واقع تفکر به مفهوم مدرن ممتنع و ناممکن شد مگر اینکه از راه ترجمه آثار فلسفی و علوم انسانی مدرن نقد و پوست‌اندازی سنت فلسفی زادبوم خودمان نیز ممکن شود. به آنان که متاثر از تدلیس ایدئولوژی غربزدگی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ همه چیز را از منظر ستیز شرق و غرب می‌نگرند، باید گفت با دفاع محض از سنت نمی‌توان به مقابله با تفکر پوینده رقیب برخاست. نتیجه محتوم چنین تقابلی که از توهم‌زدایی مفاهیم شرق و غرب ابا دارد سرانجام همان کم‌اعتقادی به سنت در میان گروهی از نسل جدید است که لاجرم قطع تعلق از زبان و ادبیات پیشینیان نیز از تبعات آن است.مترجمان آثار فلسفی دانسته و ندانسته با معرفی مبانی تفکر مدرن نه فقط شرق و غرب را فرومی‌ریزند بل اگر امیدی باشد راه تفکری را هموار می‌کنند که در پرتو آن رویکرد متفکرانه به وضعیت تفکر امروز و دیروز خودمان نیز ممکن شود.

۸ چهارشنبه ۹ تیر ۱۳۸۹ — اندیشه — سال پنجم ■ شماره ۱۰۰۰ شرق روزنامه

بنیادهای اندیشه-سیاسی - ۳۹

حق طبیعی در اندیشه لاک و هابز

دکتر مجید مددی

در سفری به اروپا پس از اقامت فرازمند در اروپا، روزی در خیابان به سامد کشورهایی که پیامدی بر تفکر مدرن داشتند گذشت. پیامدی که تصویری را رقم کرد که از راه دور قابل تمیز گفتن بود. تصویر مجسمه‌ای با حلقه زنجیر و کلید بر گردن، در حالی که