معرفی

درباره اسقف وارتولومئوس

محمود فاضلی

وارتولومئوس اسقف اعظم کلیسای ارتدوکس استانبول در سال ۱۹۴۰ میلادی در منطقه ایمورو ترکیه به دنیا آمد. وی تحصیلات مذهبی خود را در آموزشگاه الهیات خالکی، موسسه تحصیلات شرقی رم، موسسه جهانی Bossey سوئیس، دانشگاه مونیخ در رشته حقوق کلیسایی ادامه داد و دارای دکترای حقوق مذهبی از رم است. وی در سال‌های ۱۹۹۰-۱۹۷۲ مدیر دفتر ویژه دیمیتریوس اسقف اعظم استانبول و در سال‌های ۱۹۹۱-۱۹۷۴ عضو شورای مقدس کلیسا شد. وی در سال ۱۹۷۳ به عنوان رئیس کلیسای ارتدوکس فیلادلفیای آمریکا منصوب شد و در سال ۱۹۹۱ به عنوان اسقف اعظم کلیسای ارتدوکس جهان انتخاب شد.

وارتولومئوس همچنین در جلسات عمومی شورای کلیسای‌های جهان در سال‌های ۱۹۶۸، ۱۹۸۳ و ۱۹۹۱ شرکت کرد و در سال ۱۹۹۱ به عنوان کمیته مرکزی و اجرایی شورای کلیساهای جهان انتخاب شد. وی همچنین دارای چهار دکترای افتخاری از دانشکده الهیات آتن، مسکو، کرت و دانشکده الهیات بوستون است. وارتولومئوس به زبان‌های یونانی، ترکی، ایتالیایی، فرانسوی، انگلیسی و آلمانی و لاتین آشنایی دارد و در میان ارتدوکس‌های جهان و به ویژه یونانیان محبوبیت زیادی دارد.

طبق قوانین ترکیه رهبر پاتریکخانه استانبول می‌بایست تبعه ترکیه باشد و وی دارای چنین شرایطی است. نامبرده از سال ۱۹۹۱ به عنوان پاتریک اعظم ارتدوکس‌های جهان تلاش دارد موضوع بازگشایی مدرسه راهبان ارتدوکس در جزیره «هیبلی» ترکیه که قدمت آن به قرن هجدهم میلادی می‌رسد و از مهم‌ترین مراکز تعلیم و تربیت روحانیون این مذهب به‌شمار می‌رود را از طریق مقامات این کشور پیگیری کند؛ موضوعی که به عنوان یکی از چالش‌های جدی در سیاست خارجی ترکیه در خصوص نحوه برخورد با جامعه مسیحیت غرب درآمده است. دولت ترکیه در سال ۱۹۷۱ با استناد به حکم قانون اساسی این کشور که مدارس عالی خصوصی در این کشور را به انحصار دولت درآورد این مدرسه را تعطیل کرد.

وی یک‌بار از سوی کلیسای ارتدوکس بلغار در استانبول به اتهام جلوگیری از فعالیت‌های مذهبی آنان به‌شدت مورد انتقاد قرار گرفت و علیه وی شکایت شد. به ادعای کلیسای بلغار پس از روی کار آمدن وارتولومئوس امکان عبادت به زبان ترکی از آنان سلب شده است و آنها به زور مجبور به عبادت به زبان یونانی شده‌اند. به‌نظر می‌رسد شکایت علیه وی در حقیقت در رقابت میان ارتدوکس‌های روسیه و یونان برای کسب قدرت از دست رفته آنان در دوره فتح قسطنطنیه و تبدیل این شهر تاریخی به شهر اسلامی استانبول ریشه دارد.

وی در سال‌های اخیر حتی با کلیسای ارتدوکس یونان اختلافاتی داشته است. در همین رابطه اسقف‌های ۴۲ کلیسای ارتدوکس مناطق مختلف جهان در پی نشست خود در استانبول قطع ارتباط میان پاتریکخانه استانبول و کلیسای یونان را مورد تائید قرار دادند. به ادعای آنان کلیسای یونان به قرارداد منعقده میان پاتریکخانه و آن کلیسا که در سال ۱۹۲۸ میلادی منعقد شده بود پایبند نیست. اسقف اعظم یونان مدعی است وارتولومئوس با مواضع مسئولین ترکیه همسویی بیشتری دارد.

وارتولومئوس دارای مخالفین متعصبی در ترکیه است. حتی اعمال فشار آمریکا و اتحادیه اروپا به ترکیه برای تبدیل شهر تاریخی و اسلامی استانبول به مرکز ارتدوکس و تبدیل پاتریکخانه این شهر به مقر جهانی ارتدوکس‌های جهان در محافل دولتی و اسلامی ترکیه نشانه تلاش جهان مسیحیت برای تبدیل این شهر به «واتیکان ارتدوکس‌ها» تلقی شده است. ارتدوکس‌ها معتقدند اسقف اعظم ارتدوکس‌های جهان رهبری ۳۰۰ میلیون ارتدوکس‌های جهان را بر عهده دارد و هیچ کشوری (ترکیه) حق ندارد از انتخاب وی به عنوان رهبر جهان ارتدوکس جهان جلوگیری کند.

اما در میان گروهی از ارتدوکس‌های ترکیه موسوم به «ارتدوکس‌های مستقل ترکیه» مدعی‌اند پاتریکخانه فوق از سال قبل با نقض حاکمیت ترکیه سعی در شناساندن خود به عنوان مرکز ارتدوکس‌های جهان دارد. آنها همچنین خواستار انتقال پاتریکخانه از استانبول به یونان هستند. البته این در شرایطی است که در دوره پس از اعلام جمهوری ترکیه دولت این کشور برای جلوگیری از اعلام استقلال این پاتریکخانه و تبدیل آن به واتیکان دوم با تصویب برخی قوانین سعی در کاهش نفوذ معنوی آن دارد. اسقف اعظم ارتدوکس‌های جهان مواضع گروه‌های تندرو ترکیه را رد کرده و معتقد است «حتی یک مورد فعالیت غیرقانونی کلیسای ارتدوکس وجود ندارد. پاتریکخانه دارای فعالیت مخفی نیست که حساسیت‌برانگیز باشد.» پاتریکخانه ارتدوکس‌ها در استانبول بارها از سوی گروه‌های افراطی ترکیه مورد حمله قرار گرفته است که به گفته وارتولومئوس این اقدامات از سوی حکومت ترکیه نبوده است. وی خود را وفادار به قوانین اساسی کشور ترکیه می‌داند.

از دیدگاه وارتولومئوس «در جهانی که نژادها و فرهنگ‌ها، ادیان و زبان‌های مختلفی وجود دارند گفت‌وگو میان ادیان از اهمیت بالایی برخوردار است و ما شخصاً با همکاران خود اجلاس‌های متعددی در این زمینه برگزار کرده‌ایم. ما از سال‌ها پیش در حال گفت‌وگو با ادیان اسلام و یهودی هستیم. میان مسیحیت و اسلام موضوعات مشترک گفت‌وگو وجود دارد.» وی یک‌بار در مراسم یادبود کشتار یهودیان ساکن شهر تسالونیکی یونان که ادعا می‌شود در سال ۱۹۴۳ در اردوگاه‌های آلمان در خاک این کشور کشته شده‌اند سخنرانی کرد. حضور وی در مراسم افتتاح کنفرانس گفت‌وگوی رهبران مسیحی ارتدوکس و یهودی و همچنین بازدید وی و همراهان از موزه یهودیان مقیم این شهر موجب تعجب محافل داخلی و مستقل یونان شد.

ابن رشد: نسبت فلسفه و دین

مسعود راعی صدقیانی

ابوالولید محمد بن احمد بن رشد (متولد ۵۲۰ هـ در قرطبه) یکی از فیلسوفان بزرگ و نامدار عالم اسلام و بلکه جهان علم و اندیشه است اما در کشور ما متاسفانه به دلیل اینکه روحیه فلسفی او با خط سیر حکمت اسلامی در ایران سازگار نبوده (زیرا فیلسوفان ایرانی از غزالی به بعد گرایشی عجیب به تلفیق فلسفه و کلام و عرفان داشته‌اند) هیچ‌وقت آنچنان که شایسته است به آرا و آثار وی نپرداختند و مورد بی‌مهری قرار گرفت.[1]

اما غالب مورخان غربی ابن‌رشد را یکی از راهگشایان و زمینه‌سازان رنسانس و فلسفه جدید در اروپا قلمداد کرده‌اند. به هر حال او اگر فقط از این روی که تنها فیلسوف خالص مشایی (ارسطویی) در تاریخ اسلام است، اهمیت داشته باشد بسیار جالب توجه است.[2]

پرداختن به موضوع فوق از این جهت است که کار ابن‌رشد در زمینه هرمنوتیک عقلی و نوآوری‌های تاویلی او، به اعتبار مسئله خطیر رابطه دین و فلسفه صورت گرفته. لذا در اینجا مختصری از نتایج ابن‌رشد را بررسی می‌کنیم تا به قدرت زورآزمایی وی در این موضوع نیز پی بریم. ابن‌رشد از دو رویکرد نسبت میان فلسفه و دین را مشخص می‌کند:

الف- رویکرد تفکیک‌گرا؛ ابن‌رشد کار دو حوزه فلسفه (مجموعه افکار هستی‌شناسی مبتنی بر عقل و به دور از مسائل مذهبی) و دین (از فقه و حدیث گرفته تا عقاید کلامی و جدلی) را از هم مستقل می‌داند. او این دو را مقابل هم نمی‌پندارد ولی قواعد دینی را با مطالب فلسفه متفاوت می‌داند. ابن‌رشد باور دارد آنجا که عقل ناتوان می‌شود و راهش را به مدد وحی می‌پیماید، مقام فلسفه نیست. شریعت هم در حوزه عقل عملی است و در میدان عمل و عقل عملی، برهان به کار نمی‌آید.[3] تذکر جدی ابن‌رشد به همه متفکران (مسلمان یا با هر آیین دیگری) اجتناب از تخلیط حوزه‌ها (دین و فلسفه) است که از نظر او این امتزاج هم برای اهل فکر و هم برای عوام، مایه گمراهی خواهد بود. نتیجه را می‌توان از قول (رضا داوری) بیان کرد که «ابن‌رشد جایگاه دین و فلسفه را در تفکر خود به نحوی معین کرده بود که هیچ‌یک زیانی به دیگری نرساند و هر یک شأن و جایگاه خود را داشته باشد.»[4]

ب- رویکرد وحدت‌گرا؛ ابن‌رشد در عین اینکه چنین مرزبندی مشخص و بی‌ابهامی میان فلسفه و شریعت انجام می‌دهد، سخت به وفاق آن دو معتقد است و از سر وظیفه‌ای که برای خود احساس می‌کند، بخش عمده‌ای از فکر و نبوغش را صرف یافتن راه‌های مطمئن و استدلال‌های محکم برای سازگاری حکمت و دین می‌نماید. برای او تفکیک حوزه فلسفه از شریعت، مانع از آن نمی‌شود که ارتباط آنها را اثبات کند: «فلسفه، یار شریعت و خواهر شیری آن است.»[5] ابن‌رشد دعاوی خود را برای اثبات هماهنگی دین و فلسفه، در قالب دو رسالت موازی عرضه می‌دارد: از یک‌سو دین را فلسفی می‌کند یعنی از عقل بر وحی گواه می‌آورد. رهاورد جستارهای او در این زمینه رساله «الکشف عن مناهج الادله فی عقاید‌الملّه» است. ابن‌رشد در این کتاب نه‌تنها حکمت را معارض با شریعت نمی‌بیند بلکه مطالب دینی را صورت فلسفی می‌بخشد و همان‌گونه که از عنوانش پیدا است می‌کوشد تا عقاید شرعی که مردم به پیروی از آن ملزم‌اند را با ادله‌ای استوار توجیه عقلانی کند. از سوی دیگر فلسفه را دینی می‌نماید، به عبارت دیگر وحی را بر عقل شاهد می‌آورد. رساله «فصل‌المقال و تقریر ما بین الحکمه والشریعه من‌الاتصال» حاصل کوشش وی در این زمینه است. در این اثر است که با نیرومندی تمام به کسانی که فلسفه را به بهانه تناقض با وحی به قربانگاه می‌برند پاسخی درخور می‌دهد. هر دو کتاب ابن‌رشد در زمره برجسته‌ترین آثار کلامی هستند که فیلسوفان تالیف کرده‌اند. این دو رسالت علمی ابن‌رشد در مشهورترین کتاب وی «تهافت التهافت» به هم می‌رسند و در قالب نقد و رد کتاب «تهافت‌الفلاسفه» غزالی، تمام آنچه که از فقه و جدل و برهان می‌داند به کار می‌گیرد تا تعارضات فلسفه و دین را حل کرده و وحدت آن دو را ثابت کند.

دو گروه از استدلال‌های مهم ابن‌رشد در کتب یاد شده که جنبه محوری و اساسی دارند، عبارتند از: «وجوب نظر فلسفی از دیدگاه شرع» و دیگری «لزوم تأویل الفاظ شرع» (تاویل برهانی).

در خصوص استدلال اول باید گفت که از نظر ابن‌رشد، دین (هم قرآن و هم سنت) نظر عقلی و فلسفی در هستی و موجودات را - به جهت شناخت یقینی صانع - واجب دانسته و بشر را به آن امر کرده است[6]. این‌گونه نگریستن با نظر عبرت در موجودات از ظاهر آیات عدیده از قرآن استنباط می‌گردد. از جمله این آیه: «اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شیء» (سوره الاعراف، آیه ۱۸۵) یا آیه ۲ سوره (الحشر) که مردم را به وجوب استعمال قیاس عقلی امر می‌کند. اهمیت عقل و تفکر فلسفی در اکتساب ایمان صحیح و کامل تا حدی است که خداوند در سوره «نحل» به رسول خویش می‌فرماید: «ای رسول خلق را به حکمت و برهان به راه خدا دعوت کن» مهمتر آنکه خدا در ادامه همین آیه، پیامبر را به بحث و مناظره عقلی و قیاسی با اهل جدل - آن هم در استوارترین شکلش - امر می‌کند: «... و جادلهم بالتی هی احسن» در حقیقت پیغمبر باید اهل منطق و جدل را با حجت عقل اقناع نموده و آنان را از طریق استدلالات فلسفی به ایمان به وحی رهنمون کند.

ابن‌رشد بعد از نقل این آیات و شواهد نتیجه می‌گیرد که: «نظر و اعتبار (چنانکه در آیه فاعتبروا آمده) جز با قیاس عقلی میسر نشود، زیرا اعتبار چیزی جز همان استنباط مجهول از معلوم نیست و این امر یا خود قیاس است یا به قیاس میسر می‌شود. پس نظر کردن در موجودات به وسیله قیاس عقلی واجب است و از این‌رو نظر فلسفی واجب است.»[7] و به دنبال آن این جنبه وجوبی را پررنگ‌تر کرده و می‌گوید: «ولو اینکه پیش از ما کسانی به تحقیق در قیاس‌های عقلی و انواع آن نپرداخته باشند، برما واجب است که این تحقیق و تفحص را آغاز کنیم.»[8]

ابن‌رشد نهایتاً با مقدمه قراردادن اصل مذکور (وجوب نظر فلسفی از دیدگاه شرع) به نتیجه اصلی خود می‌رسد و آن این که: فلسفه و شریعت، هر دو حق‌اند و حقیقتی واحد را آشکار می‌سازند. بنابراین اصل «گواهی‌دادن حقیقت بر حقیقت» یا همان نظریه «حقیقت مضاعف» خود را مطرح می‌کند.

چکیده استدلال ابن‌رشد در باب وفاق دین و فلسفه چنین است: الف- شریعت حق (حقیقت) است. ب- نظر فلسفی و برهانی از دستورات و واجبات شرع است. ج- واجبات شرع، حق است. د-پس نظر فلسفی (فلسفه) حق است. هـ- حق ضدحق نیست بلکه موافق و گواه آن است. نتیجه: پس فلسفه ضدشریعت نیست بلکه موافق با آن است.

■ ابن‌رشد و نظریه تاویل برهانی

یکی از مواردی که لبه تیز انتقاد ابن‌رشد را متوجه «فارابی» و «ابن‌سینا» کرده، نحوه عملکرد آنها در مسئله رابطه دین و فلسفه است. فیلسوف اندلس بر «شیخین حکمت اسلامی» خرده می‌گیرد که برای هماهنگ ساختن فلسفه با شریعت به سراغ فلسفه رفته‌اند و در این راه فی‌الواقع فلسفه را ذبح کرده‌اند، زیرا نظام متافیزیکی ارسطو را با عناصر افلاطونی و نوافلاطونی از یک سو و عقاید کلامی و دینی و گاهی ذوقی از سوی دیگر آمیخته‌اند و بدین ترتیب نه تنها در سازش دین و فلسفه اقبال چندانی نیافته‌اند بلکه فلسفه اصیل ارسطویی را نیز مخدوش نموده‌اند. (گناهی که از نظر وی نابخشودنی است) از این روی ابن‌رشد تجربه ناموفق شیخین را تکرار نکرد (چنانکه می‌دانیم تجربه آن دو به شکستی نسبی مقابل غزالی انجامید) و در این موضوع خطیر به سراغ دین رفت و معتقد شد که این الفاظ شرع است که باید تاویل گردد تا با فلسفه صحیح و برهان سالم سازگار شود. اینجا است که ابن‌رشد نظریه «تاویل برهانی» خود را مطرح می‌کند. مقدمه و مبنای این نظریه نزد وی یک اصل اساسی است و آن اینکه «دین دارای ظاهر و باطن است».

او علت این امر را که در شرع، ظاهر و باطنی پدید آمده تفاوت سطح استعدادهای مردم معرفی می‌کند. ابن‌رشد در «تهافت‌التهافت» می‌گوید: «مردم در طبایع [استعدادها] مختلفند و در تصدیق متفاوت، از این رو شرع باید هرکس را بدان‌گونه که فهمش اقتضا می‌کند مخاطب سازد و مقصود اصلی دین تعلیم همگان است.»[9]

این به‌زعم وی نشانگر حکمت الهی است که خداوند با هر قشری از بندگان به تناسب استعدادشان سخن می‌گوید، جماعتی با ظاهر لفظ مخاطب می‌شوند و عده‌ای با باطن لفظ. سپس ابن‌رشد حکم خویش را در باب تاویل شریعت و لزوم آن چنین صادر می‌کند: «شریعت را دو معنی است: معنی ظاهر و معنی باطن؛ هرگاه که ظاهر با آنچه به برهان بدان توان رسید موافق باشد همان پذیرفته شود و اگر مخالف آن باشد، باید تاویلش کرد و معنی تاویل عبارت است از اخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی... و چون فقیه در بسیاری از احکام شرعی چنین می‌کند، شایسته است که فیلسوف نیز چنین کند.»[10] آری بدین ترتیب است که دین به حقیقت فلسفی خود بازگردانده می‌شود یا به عبارت دیگر با این تاویل است که وحدت حقیقت در دو تجلی آن- وحی و برهان- محقق می‌شود. نکته‌ای که در اینجا گفتنی است و بعد تاریخی مسئله را برای ما روشن‌تر می‌سازد این است که ابن‌رشد اگرچه از منتقدان جدی فارابی در تاریخ فلسفه است، اما در مسئله تاویل و رابطه فلسفه و شریعت از تاثیر «معلم ثانی» برکنار نمانده است. چه وی حدود ۲۰۰ سال پیش از ابن‌رشد نظریه وحدت حقیقت و تحویل حقیقت شرع به فلسفه را مطرح کرد. او فلسفه را در جایگاه باطن دین می‌نشاند و معتقد است که مردم با صورت ظاهری شریعت سروکار دارند ولی متفکر با رسوخ در باطن و ژرفای الفاظ شرع، در واقع به فلسفه می‌رسد که حقیقت شرع است.[11] این رای فارابی همانطور که دیدیم در تفکر هرمنوتیکی ابن‌رشد به اوج تمامیت خود می‌رسد. (البته فارابی- به زعم ابن‌رشد- این اعتقاد خود را به منصه عمل نرساند و برای هماهنگی دین و فلسفه روی به امتزاج و التقاط آورد.)

فیلسوف قرطبه در اثنای گفتارهای خود، شرایط و حدود مهمی را برای تاویل برهانی متذکر شده است که می‌توان آنها را در سه مورد خلاصه کرد:

۱- اختصاص تاویل به طبقه فیلسوفان: ابن‌رشد به حکم قاطع، صلاحیت تاویل را منحصر به فلاسفه می‌داند. آنان که به استناد آیه شریفه «و ما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی‌العلم» (آل عمران، ۵) در زمره «راسخان در علم» هستند. از نظر وی متکلمان و ظاهریه و باطنیه (اسماعیلیه) هیچ‌کدام صلاحیت آن را ندارند که تاویلات صحیح قرآن را بیان کنند.[12]

۲- خودداری از افشای اسرار تاویل برای عموم: ابن‌رشد کراراً هشدار می‌دهد که مردم عوام باید احکام و مطالب شریعت را به همان صورت ظاهر آن بپذیرند و افشای اسرار تاویل گناه بزرگی است زیرا به سستی اعتقاد و حتی کفر در عوام می‌انجامد. اتفاقاً یکی از استدلال‌های تاریخی ابن‌رشد برای سلب صلاحیت از متکلمان همین است که آنها به طور نامشروع، اسرار تاویل را- که باید فقط برای کسانی که مستعد درک آن هستند محفوظ بماند- بر همگان فاش کرده‌اند و در میان مسلمانان بذر بدعت و نفاق کاشته‌اند.[13]

۳- حد تاویل: مهم‌ترین حد از حدود تاویل نزد ابن‌رشد این است که فیلسوف در امر تاویل، دارای چنان حجیتی نیست که بتواند از خود اصول اعتقادی تازه‌ای وضع کند یا برعکس از اصول اعتقادی مسلم بکاهد. یعنی فیلسوف هم مثل مفسران متکی به نص قرآن است. این تذکر ابن‌رشد از یک دستورالعمل کلی او نشأت می‌گیرد که: پژوهش‌های عقلی- ازجمله تاویل- نباید منجر به انحطاط شرعی یا به بیان ساده‌تر بددینی فیلسوف شود. فیلسوف مانند خاضع‌ترین مومنان باید به دنبال رستگاری اخروی باشد و به همه مبادی عقیدتی که برای رستگاری اجتناب‌ناپذیر است ایمان تمام داشته باشد.

ابن‌رشد نیز همچون معتزله- طلایه‌داران جریان هرمنوتیک عقلی در اسلام- چه در دوران حیاتش و چه پس از رحلتش، آماج تیر ظاهربینان قرار گرفت و در مظان اتهامات بسیار واقع شد. ازجمله اینکه وی را متهم به ریاکاری می‌کردند و می‌گفتند این حقیقت دووجهی- یکی برای متشرعین و دیگری مختص فلاسفه- صرفاً نوعی خدعه و ریا است.

این اتهامات، راست باشد یا دروغ، به هر حال این را می‌دانیم که ایمان و دینداری او از نیکوترین متکلمان کمتر نبوده. ضمن اینکه درک تاویلات عقلانی، مخاطبی عقل‌گرا می‌طلبد. نگارنده بر این اعتقاد است که ابن‌رشد اندلسی را می‌توان نماینده اصلی جریان هرمنوتیک و تاویل متن- در شاخه عقلی آن- در جهان اسلام دانست.

بی‌تردید این مقام با ذکاوت و هوشمندی خاص و نیز شهامتی فیلسوفانه برای او حاصل شده است.

نکته

چکیده استدلال ابن‌رشد در باب وفاق دین و فلسفه چنین است: الف- شریعت حق (حقیقت) است. ب- نظر فلسفی و برهانی از دستورات و واجبات شرع است. ج- واجبات شرع، حق است. د-پس نظر فلسفی (فلسفه) حق است. هـ- حق ضدحق نیست بلکه موافق و گواه آن است. نتیجه: پس فلسفه ضدشریعت نیست بلکه موافق با آن است.

پی‌نوشت‌ها:

۱- البته اخیراً با چاپ کتاب تازه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی با نام «درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء» انتشارات طرح نو گامی امیدبخش در این راستا برداشته شده.

۲- نک: مقاله نگارنده تحت عنوان «ابن‌رشد، شیخ فیلسوف» در ماهنامه پژوهشی دانشجویی نما، شماره ۲، مهر ۱۳۸۴.

۳- رضا داوری اردکانی، «ابن‌رشد زمینه‌ساز رنسانس» در فصلنامه فلسفه (وابسته به دانشکده ادبیات دانشگاه تهران)، شماره ۶ و ۷، ص ۲۶.

۴- پیشین، ص ۲۷.

۵- حنا فاخوری و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱، ص ۶۶۵.

۶- پیشین، ص ۶۵۶.

۷- پیشین، ص ۶۵۶ به نقل از «فصل المقال»

۸- پیشین، ص ۶۵۹.

۹- پیشین، ص ۶۵۹.

۱۰- پیشین، ص ۶۶۰ به نقل از «فصل المقال»

۱۱- رضا داوری اردکانی، فارابی فیلسوف فرهنگ، انتشارات ساقی ۱۳۸۲، ص ۲۳۰.

۱۲- ماجد فخری، پیشین، فصل نهم. ترجمه منوچهر صانعی، ص ۲۹۹.

۱۳- پیشین، فصل نهم، ص ۲۹۸.

نقد راستین، نقد وانمودین

سیاوش جمادی

حفظ وضعیت موجود، نسخ وضعیت موجود و اصلاح وضعیت موجود! کیست که امروزه به صدای بلند مدافع اولی باشد؟ کیست که امروزه در ملاء عام مدافع سومی نباشد؟ می‌ماند نسخ وضعیت موجود. چیزی که آن را نمی‌توان از قدرت‌های حاکم چشم داشت. اما توده‌ها نیز امروزه از انقلاب‌ها نگاهی دیگر دارند. بهای انقلاب‌ها بیش از آنی بوده است که به دست آورده‌اند. تکنولوژی و اقتصاد برتر را نمی‌توان یک شبه با جوی خون به چنگ آورد. تغییر دفعی فرهنگ به زور امریه‌ها و بوروکراسی پرهزینه و بیهوده دست یافتنی نیست. امروزه انقلاب‌های سرخ رنگ‌های ملایم‌تری به خود گرفته‌اند. پس ظاهراً اصلاحات یعنی همان سومی چیزی است که چه در جهان قدرت و چه در میان توده‌ها به مراتب مدافعان بیشتری دارد. دولت‌های نوپا به هر نامی حتی به نام ستیزه با اصلاح طلبان داعیه اصلاح وضع موجود دارند و با نوید این اصلاح یک چند زمام قدرت را به دست می‌گیرند. امروزه عصر شاهان به سر رسیده است و دولت‌ها به آرای مردم نیازمندند. به نحوی سلبی می‌توان نتیجه گرفت که اصلاً اصلاح طلبی نوستالژیای ذاتی فرد و جمع است. اما درست همین وضع بینابینی همه چیز را پیچیده می‌کند. نه حفظ و نه نسخ می‌تواند به قول هگل به وضعیت رفع و حفظ دگردیسه شود. به قول جادوگران مکبث خیر و شر درهم می‌آمیزند و در هوای مه آلود و آلوده پرسه می‌زنند. نقدناپذیرترین قدرت‌ها شعار نقدپذیری می‌دهند و نقد منتقدان واقعی به نام نقد مخرب سرکوب می‌گردد. نقد شرط امکان اصلاحات است و همه چشم‌ها چشمداشت اصلاح کار جهان دارند. پس کیست که با صدای بلند ساز مخالفت با نقد وضعیت موجود زند؟ عقل‌های کل نیز که جز خود همه را احمق می‌بینند مخالفت آشکار با چیزهایی چون آزادی، نقد و مردم‌سالاری و حقوق شهروندی را مصلحت نمی‌بینند. نقد مد می‌شود. نقدپذیری ژست می‌شود. دولتمردان که نقد کردن آنها از حقوق شهروندان است خودشان، خودشان را نقد می‌کنند و در صورت مصلحت آن را به نمایش می‌گذارند. آنها دست پیش می‌گیرند که پس نیفتند، یا بعضاً شنود نقد آنان را که در حق نقد اولی‌ترند ناضرور و اضافی قلمداد کنند. امپراتوران امروزی، جامه جمیل نقد به تن می‌کنند. آنجا که پول و قدرت‌های رسانه‌ای به جای شاهان نشسته‌اند نقدی که البته باید به لحاظ تغییر جهان اخته و ناکارگر باشد، این فایده را دارد که به اسم مرحمت قدرت آن قدرت را استوارتر سازد. امنیت منتقدان باید تضمین شود. آنها که باید تهدید شوند چاپلوسان و گزاف گویانند. در شرق و در غرب از دیرزمان فرزانگان اقوام خطر آنان را که از بشر خدا می‌سازند به صد زبان مکرر کرده‌اند تا چه رسد به امروزه روز که نقد افزون بر فضیلت، جامه وجاهت و مقبولیت است. اما برای بسیاری از قدرت‌ها ضریب امنیت منتقدان بی‌حساب نمی‌تواند بود. دولت آمریکا حتی منتقدانش را به ویژه وقتی که بی‌خطر و بی‌آزار باشند مجهز به امکانات رسانه‌ای چشمگیری می‌کند اما نه چندان که صدای آنها در هیاهوی مافیاهای رسانه‌ای گم و کم‌اثر نشود. پاسداشت فرهنگ نقد، پلورالیسم و جامعه چند صدایی، حرمت به مخالف و دگراندیش و این قبیل عبارات کم‌کم از نگاهی جانبدارانه نقل محافل می‌گردد. همه از نقد و نقدپذیری می‌گویند حتی آنان که واژه آزادی را مگر برای تعیین حدود آن و واژه نقد را مگر برای رسیدن به اما و اگرهای همیشه مصلحت‌آمیز آن به کار نمی‌برند. امروز دیگر کسی لحن حق به‌جانب و طلبکارانه و موضع پدرسالانه را دوست ندارد.

به هنگام انتخابات بازار نقد گرمتر می‌شود. کسانی که تا دیروز نقد میخ چشمشان بود اینک آن را چون نور دیده می‌بینند. تب نقد همه نامزدها را می‌گیرد. تب‌زدگان هذیان می‌گویند، اما خدا نکند که این زبان مجازی در نخبگان رقیب متحقق گردد. تنها چیزی که دیگر مجاز و استعاره نیست خود حرف است. آنان یکی از پی دیگری آنقدر غده‌های سرطانی رنگارنگ برای دولت‌های پیشین برمی‌شمرند که اولاً دیگر جای سالمی برای کلیت سیستم نمی‌ماند و ثانیاً از یاد می‌برند که خود نیز مسئول بخشی از همان سیستم بوده‌اند. اما چه اهمیت دارد. فراموشی دوای همه دردها است. در عین اینهمه زنده‌باد نقد که دیگر به آسانی تن به نسیان نمی‌دهد. قدرت و مردم در نقد مسابقه می‌دهند. آن یک خود را نقد می‌کند و این یک دیگری را. یکی خود گویه می‌سراید و دیگری خطابه. مگر این همه چه ایرادی دارد؟ نقد، در هر حال چیز خوبی است، اما این پرسش می‌ماند که گفتن نقد یا شنیدن نقد و این تشویش که نکند گرمی بازار نقد نقدنویشی را کساد کند.

این است که نقد به وضعیتی یک بام و دو هوا به سرسام دچار می‌شود. آری نقد چیز قشنگی است و فشنگ مشقی هم. اما وقتی نقد دیگر فشنگ مشقی نبود، یعنی وقتی که نقدی اثرگذار از جایی سر بلند کرد و سامانی را که ستونش بر نابسامانی و آشفتگی است بر هم زد چه باید کرد؟ خیلی ساده است. پیشگیری بهتر از درمان است. تفکیک نقد باید تکلیف نقد را تعیین کند: آپارتاید نقد، تفکیک من قال‌ها، تفکیک شخصیت صاحب دهانی که نقد از آن صادر می‌شود، نقد سازنده و ویرانگر، تفکیک نیت‌های دسترس‌ناپذیر و بنابراین به شدت آسیب‌پذیر و بی‌پناه، نقد دلسوزانه و خصمانه، درون گفتمانی و برون گفتمانی، خودی و غیرخودی و غیرذلک.

اما کیست که نداند در ابهام و آشفتگی تشخیص مقدم بر تفکیک است. نقد نیز چون بسیاری از کنش‌ها و منش‌های انسانی سابق بر هر تفکیک مصلحتی و خودکامانه‌ای دو نوع بیش نیست: راستین و وانمودین. آشفتگی یعنی خلط شدن این دو و آنجا که امور خلط می‌شوند تشخیص سره از ناسره - که خود اصل معنای نقد است- مقدمه درمان است. نمی‌توان با تعمیم و قطعیت خودانتقادی قدرت را با مهر نقد وانمودین باطل کرد. نمی‌توان گفت که نقد بیرون از قدرت عموماً و الزاماً راستین است گرچه در نفس ذیحق بودن آن حرفی نیست. این هر دو قدرت را نقد می‌کنند عیار نقد این نقدها یکی آن است که چون صدای نقد راستین بلند و موثر شود، نقد وانمودین ناگهان و به نحوی غیرمنتظره به دفاعی پرهیاهو و خطاپوش از قدرت حاکم قلب می‌گردد.

یادداشت

دلیل و علت در علوم اجتماعی (۲)

احمدرضا همتی‌مقدم

در نوبت قبل گفتیم که شکل کلی تبیین‌های مبتنی بر فهم عرفی (روانشناسی عامیانه) را می‌توان به صورت گزاره زیر نشان داد: «اگر کسی خواهان B است و باور دارد که A وسیله‌ای برای رسیدن به B است، پس او A را انجام خواهد داد» (این گزاره با نام «L» مشخص شد). و گفتیم که باورها و امیال صرفاً نقش علی ندارند بلکه «دلایلی» (reasons) برای اعمال نیز هستند. تفاوت میان دلایل و علل بسیار مهم است و هر شرحی از تبیین اعمال انسانی باید این تفاوت را در نظر داشته باشد. اکثر دانشمندان علوم اجتماعی معتقدند که باورها و امیال هم دلایلی برای اعمال هستند و هم علل آنها. اگر این‌گونه است پس چرا باید میان دلایل و اعمال تفاوت بگذاریم؟ این تمایز بدین دلیل است که قدرت تبیینی باورها و امیال برای اعمال ممکن است تنها به یکی از این دو ویژگی (دلیل یا علت) متکی باشد.

قدرت تبیینی هر یک از این دو ویژگی روش‌شناسی علوم اجتماعی را مشخص می‌سازد.

اگر بگوییم باورها و امیال علت اعمال هستند، پس با یک دیدگاه «طبیعت‌گرایانه» روبه‌روییم؛ دیدگاهی که بیان می‌دارد علوم اجتماعی باید در جست‌وجوی مدل‌ها، تعمیم‌ها و قوانین «علّی» باشند. اما اگر باورها و امیال را «دلایلی» برای اعمال بدانیم آن‌گاه هدف علوم اجتماعی را تفسیر و فهم‌پذیری اعمال قرار داده‌ایم. (رویکرد ضدطبیعت‌گرایانه)

اما تفاوت میان دلایل و علل چیست؟ ۳ مورد را در نظر بگیرید که هم دلایل و هم علل در این موارد وجود دارد. در مورد اول علل، اعمال را تبیین می‌کنند و دلایل نه.

در مورد دوم دلیل خودش یک علت است اما تبیین در این مورد «علّی» نیست. در مورد سوم یک دلیل مخفی وجود دارد که تبیین کننده است. این سه مورد باید توضیح دهند که چگونه علل و دلایل در نقش تبیینی شان از هم متفاوتند. فرض کنید از کسی که هر روز مانند دوندگان دو ماراتن ورزش می‌کند می‌پرسیم که چرا ۱۰ کیلومتر در روز می‌دود؟ او در پاسخ می‌گوید: «چون برای من سودمند است.» در این توضیح تیپیکال حرف‌های ناگفته زیاد است. ۱- او به مفید بودن دویدن باور دارد. ۲- او می‌خواهد کارهایی را انجام دهد که برای او مفیدند و ۳- او باور دارد که دویدن بدین صورت او را از انجام کارهایی که به همان اندازه برای او مفیدند، باز نمی‌دارد.

بدون شک موارد دیگری نیز در این تبیین فهمیده می‌شوند که او خواهان آنها است و به آنها باور دارد. تمام این موارد دویدن او را توجیه می‌کنند این موارد عمل او را قابل فهم، معقول و عقلانی می‌سازد. اگر ما هم به جای او بودیم، به همان اندازه (یعنی ۱۰ کیلومتر در روز) می‌دویدیم. حال فرض کنید (مورد اول) «دلیل واقعی» برای دویدن هر روزه او فیزیولوژیکال است. فرض کنید که تغییراتی پنهانی در طول سال‌ها در بدن او به وجود آمده که او را به دویدن معتاد کرده است، به طوری که اگر هر روز ندود احساس ناخوشایندی دارد. اگر چه او هرگز از این وابستگی آگاهی نداشته، اما روزی هم که نمی‌دویده سعی می‌کرده با کارهای طاقت‌فرسا مانند طناب زدن زیاد ندویدنش را جبران کند. این نوع تبیین، تبیین تیپیکال رفتارگرایان است. اگر وقایع فیزیولوژیکی دویدن او را تبیین می‌کنند پس این وقایع عمل او را معقول نمی‌سازند بلکه به واسطه برخی قوانین علّی که او از آنها آگاهی ندارد موجب عمل او می‌شوند. در این حالت، «دلایل» رفتار را تبیین نمی‌کنند بلکه «علل» رفتار او را تبیین می‌کنند. حال فرض کنید (مورد دوم) که دویدن او به دلیل وقایع فیزیولوژیک نیست یعنی او واقعاً باور دارد که دویدن برای او مفید است و باور دارد که این عمل، خواسته و میل (desire) او را برای سالم ماندن برآورده می‌س