

کتاب «**هویت ایرانی**» شامل دیدگاه‌های احمد اشرف درباره هویت تاریخی و ملی ایرانی به انضمام دو مقاله از گرادو نیولی و شاپور شهبازی است. هدف اصلی این کتاب «برسی سیر تحول اندیشه یا ایده ایران همچون عنصری هویتی، تاریخی، فرهنگی، دینی و سیاسی بوده است و اینکه این ایده که خود را در لایه‌لای متون گوناگون دینی عصر باستان تا متون تاریخی، ادبی و گاه دینی دوران پس از اسلام به نمایش گذاشته، چگونه در فرازونشیب تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران و مردمان ایرانی ستادوم یافته و در دوران مدرن و معاصر، بنیان ظهور هویت ملی ایرانی را استوار ساخته است.»(ص ۲۲۲)

از نظر اشرف آنچه اهمیت دارد، بی‌پایگی نظریه تاریخی‌ای است که بنابر آن هویت ایرانی علی‌الاصول امری غربی و برساخته دیدگاه‌های ناسیونالیستی قرن نوزدهم است. بنا بر رأی نویسنده، درست است که دیدگاه‌های قرن نوزدهمی نوعی هویت ملی ایرانی را شکل می‌دهد اما باید توجه داشت که بین هویت مذکور و هویت تاریخی ایرانی شکافی است که این دومی در دوران مختلف تاریخی – از ساسانیان گرفته تا ایلخانیان، صفویه و قاجار – وجود داشته و سهمی غیقابل انکار در برساخت قرن نوزدهمی تفکرات ملی‌گرایانه داشته است. از نظر نویسنده «بین هویت ملی که ویژه دنیای مدرن است و هویت‌های پیش از آن گسستی تاریخی وجود دارد؛ دیدگاه تاریخی‌نگر در اینکه هویت ملی زاده دنیای جدید است. با دیدگاه «مدرن و پست‌مدرن» هم‌آواز است اما گسست بنیادین هویت ملی همه ملل، به‌ویژه ایران را با هویت گذشته آنان با استاد به شواهد تاریخی بسیار نمی‌پذیرد. راه‌حلی که در این کتاب مطرح شده تمایزنهادن میان «هویت تاریخی ایرانی» و «هویت ملی ایرانی» است؛ بدین معنی که «هویت تاریخی ایرانی» براساس شواهد بسیاری که در این کتاب آمده است، از دوران ساسانی تنظیم و تدوین شده و به صور گوناگون تا قرن نوزدهم میلادی به دفعات بازسازی شده و در دو قرن اخیر به «هویت ملی ایرانی» تحول یافته و به‌صورتی جدید ساخته و پرداخته شده است.»(ص ۲۵) به‌نظر مورخ بریتانیایی، اریک هابیسام، هم هویت قومی- مذهبی به شکلی پیشاناسیونالیستی در قالب هویت ایرانی-زرتشتی پیش از ورود اسلام و هویت ایرانی-شعبی پس از آن وجود داشته و به انسجام‌بخشی جامعه ایرانی کمک کرده است. دو مقاله نیولی و شهبازی بحثی گسترده راجع به ایده ایران، عناصر تاریخی و مذهبی و اختلاف تفاسیر مرتب بر آن را پیش‌روی خوانندگان قرار می‌دهند. نیولی معتقد است «گرچه هویت ایرانی تا پایان دوره پارتیان دارای بار قومی، زبانی و مذهبی بود، اما هنوز فاقد ویژگی سیاسی بود. ایده امپراتوری یا پادشاهی «ایرانی» ایده‌ای کاملاً ساسانی است.»(ص ۵۰) از نظر نیولی «پایه‌گذار امپراتوری ساسانی ایده ایران را به‌منزله دولت ملی ابداع کرد تا در خدمت برنامه مذهب‌بنیان او باشد.»(ص ۵۷) شهبازی این ادعا را رد می‌کند و مدعی می‌شود که «بررسی دقیق‌تر […] نشان می‌دهد که ایده ایران به‌منزله یک دولت ملی از قدمت بسیار بیشتری برخوردار است.»(ص ۵۸)

یکی از ادعاهای موردنظر نیولی رقابت جهان‌گرایی مانوی با ناسیونالیسم زرتشتی است. «ایران در قرن سوم میلادی بر اثر کشمکش میان جهان‌گرایی و ناسیونالیسمی که به‌روشنی در عرصه مذهبی و فرهنگی جلوه‌گر شده بود، به لـرزه در می‌آید. پیامد این کشمکش بسیار مشهود است. انگیزه‌های سنت‌گرا و ناسیونالیستی پیروز شدند و جهان‌گرایی مانوی به دست ناسیونالیسم مُعی زرتشتی از پای درآمد. هویت ایرانی که تا آن زمان اساسا ماهیت فرهنگی و مذهبی داشت، یک ارزش قطعی سیاسی به خود گرفت و ایران و ایرانیان را در کانون ایران‌شهر و به عبارت دیگر در کانون دولتی قرار داد که بر قدرت‌های دوگانه تخت و محراب استوار بود و با یک ایدئولوژی کهن بااستثنا تقویت می‌شد. این ایدئولوژی در دوره ساسانی بیش‌ازپیش برجسته شد و در دوره طایلی فرمانروایی خسرو اول (۴۲۱-۵۷۹ م) به اوج رسید. البته عوامل اقتصادی و اجتماعی نیز به پیروزی طبقات قوی‌تر جامعه‌ای که اساس بر اقتصاد روستایی متشکل از طبقه اشراف زمین‌دار و جنگجو و روحانیت زرتشتی تکیه داشت، کمک کرد. همه اینها با روحیه زمان همخوانی داشت.»(ص ۵۳)

مطلب فوق ما را به یاد قیاس‌های تاریخی می‌اندازد که مبتنی بر مقایسه دو وضعیت رقیب است که یکی از آنها غالب شد و دیگری از قوه به فعل درنیامد. می‌توان به سبک ویر پرسید که اگر جهان‌گرایی مانوی غالب می‌شد، آیا می‌توانستیم انتظار واریاسیونی فعال‌تر نسبت به چپ – در قیاس با چپ متفعلی که در ایران ظهور یافت – داشته باشیم؟

بعد از ورود اسلام به ایران تحولاتی هویت ایرانی را با تغییر مواجه می‌نماید و گرچه حمله اعراب به ایران خسارتی را وارد می‌کند، اما خالی

بررسی دیدگاه احمد اشرف

هویت ایرانی:تاریخی یا ملی؟

نیمای شریفی



از فایده نیست. «نخست آنکه جامعه بسته ساسانی و نظام طبقاتی آن را سخت تکان می‌دهد. دو دیگر اینکه خط، زبان و اندیشه را چالشی عظیم فرا می‌خواند و آن را در تکتنا می‌گذارد تا استعداد‌های نهفته خود را شکوفا کنند و به آن پروبال دهند و به گفته این‌خلدون، بزرگ‌ترین سهم را در خلق فرهنگ و تمدن اسلامی به‌دست آورند.»(ص ۸۲)

در قرون دهم و یازدهم میلادی گروهی از نویسندگان با بهره‌گیری از آیه ۱۲ سوره ۴۹ قرآن که بیانگر برابری همه مردم (شعوب) در برابر خداوند است، نهضت شعبویه را تشکیل دادند. ایشان از آیه فوق جهت اثبات برابری عجم و عرب و حتی برتری ایرانیان بر تازیان استفاده می‌کردند. عده‌ای آدم و حوا را با منشی و مشیانه برابر فرض کرده و تبار ایرانی را منسوب کردند به اسحاق پسر ابراهیم پیامبر. این فراز و فرودهای هویت ایرانی کماکان ادامه داشت؛ چنانکه در دوره سامانیان به اوج خود رسید و در دوره غزنویان و سلجوقیان با استیلاهای سنی‌گرایی اهل مششیر به حاشیه رانده شد. به همین ترتیب ادبیات ایرانی نیز اوج و نشیب‌ها را بر خود هموار کرد؛ چنانکه شاهنامه واجد بیشترین حد از هویت ایرانی بود و واژه ایران را ۷۲۰ بار و ایرانیان را ۷۵۰ بار استفاده کرد. برعکس واژه ایران به‌ندرت در قابوسنامه، گلستان و هفت‌پیکر به چشم می‌خورد و درعوض جایگاهی خاص به اسطوره، و افسانه‌های ایرانی در آثار سعدی و حافظ داده می‌شود. رویه دانشوران ایرانی در دوره مغول بازگشت به فر و شکوه ایران و اساطیر آن و به‌رسمیت‌شناختن ایلخانیان به‌عنوان پادشاهان ایران‌زمین بود. «قرن‌ها پیش از اینکه دانشمندان غربی و شرق‌شناسان و استعمارگران ستادوم تاریخ ایران از عهد اساطیری تا قرن حاضر را دنبال کنند، بیضای و ستونی (در عهد ایلخانی] به این کار پرداخته بودند. آنها دوره کامل تاریخ ایران، از آفرینش انسان تا عصر خود را تدوین کردند و این میراث تاریخ‌نگاری را تا قرن نوزدهم برای تاریخ‌نگاران سنتی ایران بر جای نهادند.»(ص ۱۲۱)

دوران صفوی حامل شکل‌گیری نوع دیگری از هویت ایرانی بر مبنای مذهب شیعه از یک طرف و تاریخ ایران باستان از سوی دیگر بود؛ «بنابرین پادشاهان صفوی درحالی‌که عنوان قدیمی شاهنشاه ایران را حفظ کردند، اعتقاد به تشیع و تصوف را نیز بر عناوین خویش افزودند.»(ص ۱۴۶) به



مانند جنبش‌های دانشجویی، جنبش‌های گوناگون قومی و ملی، جنبش محیط زیست، جنبش ضدجنگ و جنبش اقلیت‌های جنسی متولد و بالیده شدند. این جنبش‌ها که در دهه‌های بعد افزایش یافتند زمینه گسترش فعالیت‌های سیاسی بسیار سازمان‌یافته‌تری را تشکیل دادند و همچنین به‌صورت نیروهای سیاسی مستقل گاهی در کنار احزاب سیاسی و گروه‌های فشار و گاهی رویاروی احزاب سیاسی رسمی به مبارزه پرداخته‌اند.

بسیاری از نظریه‌پردازان علوم اجتماعی جنبش‌های اجتماعی را ذیل مفهوم جامعه مدنی مطرح می‌کنند. جامعه مدنی فضایی است از انجمن‌های انسانی و نیز مجموعه‌ای از شبکه‌های ارتباطی که حول خانواده، منافع و ایدئولوژی شکل یافته‌اند و این فضا را بر کرده‌اند. جامعه مدنی شبکه‌های ارتباطی متمایز از دولت است مثل اتحادیه‌ها، جنبش‌های اجتماعی، تعاونی‌ها و انجمن‌های محلی. بخشی از نیروهای اجتماعی در جامعه مدنی می‌توانند دموکراتیزاسیون را تسهیل و برخی دیگر می‌توانند از آن ممانعت کنند. از این منظر، جنبش‌های اجتماعی منبع اصلی کشمکش و تغییر سیاسی و مرکز جامعه مدنی و سپهر عمومی هستند. معمولاً این جنبش‌های اجتماعی هستند که بیرون از



اندیشه

اعتقاد اریک هابیسام اگرچه به نظر می‌رسد دین در جذب وفاداری مردم رقیب ناسیونالیسم باشد، اما در واقع دین برای ناسیونالیسم، چه در دوران پیشامدرن و چه در دوران مدرن همچون عاملی واسط و هموارکننده راه عمل کرده است. هابیسام نقش زرتشتی‌گری در شکل‌دادن به هویت قومی- ملی ایرانی را در دوران ساسانی و نقش تشیع را در دوران صفوی یکی از نمونه‌های همین فرایند می‌داند. (همان) این فرایند تا دوران قاجار ادامه پیدا کرد و هویت ایرانی براساس ترکیبی از عناصر فارس و ترک بروز و ظهور یافت؛ جالب اینکه دانشمندان ایرانی سعی در انتساب پادشاهان صفوی و قاجار به سلسله‌های پیش از اسلام داشتند. در فاصله صفویه تا مشروطه، مفهوم وطن تحولات اساسی را از سر گذراند. به‌واسطه برخورد بد شاه طهماسب با شاعران، بسیاری از ایشان به هند پناهنده شدند و سبک هندی شکل گرفت. ایشان نیز اشعاری در مدح ایران و فرم هند سرودند. اشاره‌هایی که «خواه در فراغ ایران و عشق به آن و خواه در جهت سزرنش آن ای‌وده‌اند.] از پیدایش نوعی تلقی تازه از ایران که تا حدی به تصور وطن در عصر جدید شباهت دارد، حکایت می‌کنند؛ به این معنی که «عشق به ایران» را بر عشق به زادگاه (شیراز یا اصفهان) افزودند اما هنوز «فداکاری و شهادت در راه ایران» را در بر نداشتند؛ اینها مفاهیمی بودند که برای نخستین‌بار در عصر جدید پدید آمدند.»(ص ۱۹۳) «تلاش برای تبدیل کاربرد وطن از محل تولد به وطن ملی در سال ۱۲۵۵ ش. (۱۸۷۶م)، وقتی صورت گرفت که یک روزنامه دوزبانه به نام وطن در روز پنج فوریه به زبان فارسی و فرانسه منتشر شد. سرمقاله اصلی روزنامه در تشریح عنوان انتخابی خود نوشته بود: «ما وطن را به این خاطر به‌عنوان نام روزنامه برگزیده‌ایم که وطن‌پرستی عالی‌ترین فضیلت است، اما در ایران در وهله نخست به معنی عشق به محل تولد می‌باشد، درصورتی‌که کاربرد فراگیر آن به معنی عاطفه نسبت به پادشا، احترام به قوانین و نماد‌های ملت و فرمانبرداری از قواعد حکومت است.»(صص ۲۰۰–۱۹۹)

جنبش مشروطه زمینه‌ای فراهم آورد که ایران به مفهوم مدرن ملت- دولت جهت صیانت از منافع ملی در برابر دولت‌های خارجی دست یابد. در ضمن این جنبش مقدمه‌ای برای تبدیل مردم از رعایا به شهروندان و دست‌یافتن ایشان به حقوق اساسی خود بود. به‌تدریج و با بسط ایده‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه، مشروطیت مبنای ناسیونالیسم ایرانی شد که در قالب نشریات متعدد – در داخل و خارج کشور– به مردم ارائه می‌گشت. در دوران پهلوی نیز متأثر از ایده نوین ناسیونالیسم و با بهره‌گیری از ایده سنتی هویت تاریخی ایرانی، بنیان پدیده «ناسیونالیسم آریایی و نوهخامنشی» گذاشته شد. در این دوره موسیقی ایرانی از یک سو و فرهنگستان زبان از سوی دیگر بر طبل میهن‌پرستی می‌کوبیدند؛ سعی وافری در ارائه موسیقی‌های برانگیخته‌نده ملی‌گرایی شد و فرهنگستان نیز در تلاش بود تا زبان فارسی را از واژگان غیر فارسی بیالاید و فارسی سره را به مردم بشناساند. تغییر نام کشور «از پریا به ایران در ۱۳۱۴ ش. (۱۹۳۵م)، مشخص‌کردن ریشه‌های آریایی ملت، تقویم ملی از هجری اسلامی به شاهنشاهی ابدی» (ص ۱۲۲) از نتایج ناسیونالیسم آریایی و نوهخامنشی» بود. روشنفکران ایرانی نیز با سعی در تحکیم و تقویت ملت- دولت ایرانی داشتند یا اهتمام در توسعه جامعه مدنی می‌ورزیدند که البته این دو هدف در عمل با هم در تعارض بودند. ناسیونالیسم نوهخامنشی که از جانب دربار مورد حمایت واقع می‌شد، از طرف احزاب ملیون، ایران جدید، مردم و رستاخیز پشتیبانی می‌شد. درعوض گسترش جامعه مدنی که به‌جای دست‌کم‌گرفتن اندیشه‌های ناسیونالیستی لیبرال و به‌جای آن به طرفداری از ناسیونالیسم مردمی می‌پرداخت، در اواسط قرن بیستم به رهبری دکتر مصدق شکل گرفت. روایت سوم که به رهبری چپ‌ها و متأثر از شوروی بود، ناسیونالیسم را در کل از نظر دور کرده بود و ایران را متشکل از خلق‌هایی می‌انداست که باید حقوقشان اعاده گردد. هویت چهارم روشنفکران واجد شاکله مذهبی بود که رهبری آن بر مرتضی مطهری، علی شریعتی و مهدی بازرگان داشتند. داشتن گروه اخیر از تقابل اسلام و ایران ناخرسند بودند. به‌عنوان‌مثال از نظر مطهری «ناسیونالیسم میانه‌رو و صلح‌آمیز که به همکاری در روابط اجتماعی میان مردم می‌انجامد، با هویت ملی ایرانی- اسلامی سازگار است.»(ص ۲۱۸) بخش آخر کتاب (نتیجه‌گیری) نیز گستره اندیشه‌های ناسیونالیستی را از منظر ایرانیان بر سیده است. در یک آمارگیری رسمی از ۲۸ مرکز استان در سال ۱۳۸۰، ۶۸ درصد مردم ایران به هویت ایرانی خود می‌بالند. «آنهاهی که از سطح پایین آموزشی برخوردار بودند، درجات بیشتری از احساس هویت ملی را بروز دادند: ۸۲ درصد افراد بدون آموزش یا دارای آموزش ابتدایی در مقایسه با ۸۶ درصد دارای آموزشی متوسط و ۸۰ درصد افراد در سطح آموزش عالی، احساس بیشتری نسبت به هویت ملی داشته‌اند.»(ص ۲۲۲)

نظام سیاسی برای شناخت نگرانی‌ها و طرح مطالبات جدید به نظام‌ها فشار وارد می‌کنند درحالی‌که احزاب سیاسی و رهبران‌شان به‌ندرت مسائل نو را مطرح می‌کنند و بیشتر درگیر امور روزمره هستند. کتاب «جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیزاسیون» شامل ۱۲ مقاله مختلف درباره این مضامین است. مقاله اول منتخبی است از مقاله چارلز کورزمز تحت عنوان «انقلاب ایران» که در مقدمه کتاب عنوان آن آمده اما در متن کتاب اثری از آن نیست. تعریف مفاهیمی کلیدی مثل سازمان جنبش اجتماعی فصل دوم کتاب را تشکیل می‌دهد. نویسنده در این فصل به روش‌های تعامل و موانع موجود بین سازمان‌های جنبشی و سازمان‌های رسمی مستقر و موانع و مشکلات آن می‌پردازد. در دیگر فصول این کتاب مواردی مثل اقبول جنبش کارگری در آمریکا و تاثیر آن بر زندگی عمومی با نقش کشندگان طبقه متوسط در جنبش محیط زیست توضیح داده می‌شود. فصل آخر که می‌توان آن را نتیجه‌گیری مباحت نظر کتاب در عرصه عمل دانست ترجمه فصلی است از کتاب «دموکراتیزاسیون» والتر لیتل. نویسنده تجربه فرایند گذار دموکراتیک را در یکی از غیردموکراتیک‌ترین و فاسدترین مناطق جهان بررسی می‌کند؛ آمریکای لاتین معدن نظامی‌گری‌های خارجی و قتل‌های سیاسی فعالان جنبش‌های اجتماعی. این مقاله گزارش و جمع‌بندی جامعی است از روند تحولات و تغییرات سیاسی آمریکای لاتین در فاصله سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۵. روش نویسنده در ارائه این گزارش بررسی مقایسه‌ای ویژگی‌های جوامع آمریکای لاتین و تعیین نقاط اشتراک و افتراق آنها طی گذار دموکراتیک است. ذکر این نکته لازم است که دموکراتیزاسیون را در سرتاسر این کتاب بایستی ذیل پارادایم لیبرال‌دموکراسی و توسعه ملی خواند؛ نگاهی که قائل به گسترش توسعه اجتماعی، اقتصادی و سطح نوسازی در چارچوب نظام سرمایه‌داری است.

قفسه

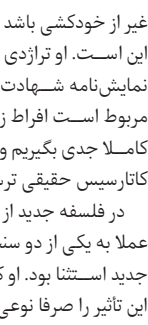
تازه‌های ققنوس

نشر ققنوس در ادامه ترجمه مدخل‌های دانشنامه فلسفی استفورد به انتشار سه مجلد جدید پرداخته که در زیر نگاهی مختصر به آنها انداخته‌ایم.
نخستین مجلد به زیباشناسی کانت می‌پردازد. کانت در بخش اول کتاب سوم خود یعنی در «نقد قوه حاکمه زیبایی‌شناختی» درباره حکم و تجربه زیبایی‌شناختی و در جزء دوم یعنی در «نقد قوه حاکمه غایت‌شناختی» درباره غایت‌شناسی یعنی توسل به اهداف، غایات یا اغراض در علم طبیعی و به‌طوریکه‌تر در فهم ما از طبیعت به بحث می‌پردازد. برخلاف نظریه زیبایی‌شناسی او که در فلسفه جدید همواره محل بحث بوده به نظریه غایت‌شناسی او بیشتر در دهه ۱۹۹۰ و ربط آن به فلسفه زیست‌شناسی معاصر پرداخته شده است. در نظریه زیبایی‌شناسی، او بر آن است نشان دهد زیبایی و زیبایی هنری به لذت و ادراک حسی وابسته‌اند و نه به مفهوم‌سازی. در جایی از این اثر، او زیبا را آن چیزی معرفی می‌کند که لذتی بیافریند، رها از بهره و سود، بی‌مفهوم و همگانی که چون غایتی بدون غایت باشد. این‌جمله در جهان جدید بسیار مورد توجه قرار گرفته است. کانت با دو رویکرد در زیبایی‌شناسی کلاسیک مخالفت کرد. از یک سو او هنر را واقعیتی مبهم نمی‌دانست، درحالی‌که سنتی در زمینه زیبایی‌شناسی بود که نسبتاً تام میان واقعیت و هنر برقرار می‌کرد. از سوی دیگر حس‌گرایی افرادی چون هیوم را هم نپذیرفت. او نمی‌توانست بپذیرد که تجربه زیبایی‌شناسی صرفاً توانایی حسی روان آدمی باشد. کانت این تجربه را حاکم لذتی حسی معرفی کرد. هنگامی که ما اثری هنری را مشاهده می‌کنیم، از تعادل میان خیال و عقل لذت می‌بریم و این یک لذت زیبایی‌شناسی است.
مجلد دیگر، بحث درباره قصدیت جمعی است. قصدیت جمعی توانایی اذهان است برای اثبات مشترکاً به اشیای امور واقع، اوضاع امور، اهداف یا ارزش‌هایی معطوف شوند. پذیرش جمعیت پیش‌فرضی محوری برای پدیدآمدن زبان و کل جهان نمادها، نهاده‌ها و شان اجتماعی است. برخورداری از زبانانه مشترک، تلقی‌ای از خیر مشترک در اختیار ما می‌گذارد.
اصطلاح «قصدیت جمعی» مفهومی قدیمی در فلسفه است. مفاهیمی مثل اهتمام مشترک در فلسفه ارسطو، اراده جمعی در ژان ژاک روسو یا مفهوم روح زمانه در هنر به‌نوعی به این مفهوم اشاره دارند. در قرن بیستم این مفهوم را در علوم اجتماعی می‌توان دنبال کرد. امیل دورکیم ذیل عنوان آگاهی جمعی و وبر در تحلیل معنای سوبژکتیو به همه عمل جمعی پرداخته‌اند. در پدیدارشناسی فلسفه اگزیستانسیالیسم نیز این مفهوم تحت عنوان تجربه مشترک مثلاً در آثار ماکس شلر دیده می‌شود. اما اصطلاح قصدیت جمعی را اولین‌بار جان سرل در سال ۱۹۹۰ در مقاله خود با عنوان «قصدها و اعمال جمعی» وضع کرده است. چالش فلسفی اصلی‌ای که به تحلیل قصدیت جمعی مربوط می‌شود، در تشیی است که درون عبارت «افراد در مقام گروه» است.
مجلد سوم مدخل استفورد درباره سهروردی است. فلسفه غرب اولین‌بار به‌واسطه ترجمه‌ها و تلاش‌های هانری کربن با فلسفه شهاب‌الدین سهروردی آشنا شد. سهروردی مؤسس فلسفه اشراق است در نقد فلسفه مشا سنیوی بود. او هم‌زمان با شرح و بسط نظریات اشراقی معرفت‌شناختی (منطق و علم‌النفس) و مابعدالطبیعی (هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی) خود نقدی افلاطونی بر مکتب مشا سنیوی حاکم در آن دوران در حیطه‌های منطق، معرفت‌شناسی، علم‌النفس و مابعدالطبیعه وارد کرد. دیدگاه معرفت‌شناختی تازه‌اش وی را به نقد نظریه تعریف مشایی سنیوی، طرح نظریه‌ای در مورد علم «ضروری»، شرح و بسط هستی‌شناسی پیچیده‌ای از انوار و افزودن عالم چهارمی به نام عالم مثل رهنمون شد.

چرا تراژدی در کل تاریخ دوهزارو ۵۰۰ ساله فلسفه تا امروز تا این حد مفهومی محبوب و مورد بحث فلاسفه مختلف بوده و پاسخ‌های متباین و متعارضی به آن داده شده است؟ فلسفه همواره دو مسئله را در مورد تراژدی به‌منظر قرار داده است. مسئله اول این است که تراژدی چیست؟ این پرسشی است مربوط به صورت و فرم، یعنی اینکه تراژدی چه خصوصیتی دارد که آن را از دیگر ژانرهای ادبی متمایز می‌کند؟ دومین مسئله‌ای که فلسفه درباره تراژدی مطرح کرده یک پارادوکس است: اینکه علی‌رغم تماشای عذاب‌آور تراژدی که در آن قهرمان – که با همه ضعف‌هایش همیشه از بهترین مردمان است – به طریز غم‌بار جان خود را از دست می‌دهد چرا این فرم نمایشی در طول تاریخ از محبوب‌ترین هنرها بوده است. چه خصوصیتی در ماسک گریان ملیومن وجود دارد که آن را همیشه در طول تاریخ تئاتر در کنار ماسک خندان تالیا نشانده است؟ از زمان یونان باستان و برگزاری جشنواره‌های باشکوه نمایش هم‌زمان با جشن دیونوسیای شهر که در آن کل جمعیت ۳۰۰ هزارنفره آن تراژدی‌های آیسخولوس، سوفوکلس و اورپیدس را تماشای می‌کردند تا امروز و اجرای تراژدی‌های شکسپیر در سالن‌های تئاتر سرتاسر دنیا همواره شاهد برتری این فرم نمایشی هستیم که هم نظر خواص را برآورده کرده و هم عوام را. ارسطو کاتارسیس را دلیل این تناقض می‌دانست. سراینده تراژدی واقعه‌ای را از زندگی قشرهای خواص جامعه‌تصور می‌کرد که دستخوش اشتباهی می‌شوند و به کفاره‌ای بیش از آنچه که مستوجب آن بوده‌اند دچار می‌شوند. مخاطب تراژدی از یک‌سو دچار ترس از همدات‌پنداری با موقعیت مشابه قهرمان تراژدی می‌شود و از سوی دیگر با او احساس همدردی می‌کند. از ترکیب ترس و شفقت، تزکیه یا پالایش (کاتارسیس) اتفاق می‌افتد.

تقدیر در برابر آزادی، اسرارآمیزبودن مشیت الهی، نخوت، شکنندگی خوشبختی، تعارضات لاینحل اخلاقی، تعارضات قابل‌حل زندگی، و در نهایت یافتن یک «فراغت متافیزیکی» از رنج و تناهی مضامینی بوده که فیلسوفان تراژدی به آن پرداخته‌اند. مثلاً ارزش اصلی تراژدی برای هکل وقتی است که دوراهی‌های اخلاقی را حل می‌کند، برای شلینگ وقتی است که سازگاری آزادی و ضرورت را نشان‌مان می‌دهد، برای نیچه وقتی است که برای رنج و تناهی زندگی یک فراغت متافیزیکی فراهم می‌آورد و برای شوپنهاور وقتی است که ما را از اراده به زندگی رویگردان کند. او نمایش یک بدعتی بزرگ را تنها عنصر ضروری برای تراژدی می‌داند. همانقدر که در این بخش نگاه فلاسفه به تراژدی متباین بوده در بخش انتخاب الگویی از تراژدی‌های کهن – معمولاً انتخاب یک سیمای خاص – و تفسیر فلاسفه از آن شخصیت هم متناقض بوده است. مثلاً برخلاف هایدگر که آنتیگونه را یک شهید و قدیس تفسیر می‌کند هکل آنتیگونه را اخلاقاً دارای نقص تفسیر می‌کند. در مورد فرم تراژدی هم این تنوع در بین فلاسفه وجود داشته است. مثلاً هکل درام‌های فاقد ستیز و کشمکش را اصولاً تراژدی نمی‌دانست بلکه صرفاً «داستان‌هایی غم‌انگیز برای زنان دهاتی» می‌دانست. نیچه تراژدی‌بودن هر چیزی را که فاقد گروه همسرایان باشد انکار می‌کرد و هولدرلین و شلینگ تراژدی‌بودن هر آن چیزی را که در آن مرگ قهرمان به واسطه چیزی

فلسفه تراژدی (از افلاطون تا ژیزک) جولیان یانگ ترجمه: حسن امیری‌آرا ناشر: ققنوس قیمت: ۲۹۰۰۰ تومان



غیر از خودکشی باشد انکار می‌کردند. از نظر کامو تعریف پیچیده‌تر از این است. او تراژدی را از دو نوع «ساده‌دل» جدا می‌کند؛ ساده‌دلی نمایش‌نامه شهادت و ساده‌دلی ملودرام. تا جایی که به ملودرام مربوط است افراط زیاد بر عواطف اجازه نمی‌دهد یک ملودرام را کاملاً جدی بگیریم و در نتیجه ملودرام قادر نیست به‌وجودآورنده کاتارسیس بگردد. ترس و شفقت باشد.
در فلسفه جدید از میانه قرن هجدهم هر کدام از فلاسفه تراژدی، عملاً به یکی از دو سنت کانتی و هکلی تعلق دارند. هیوم در فلسفه جدید استسنا بود. او که واضع اصطلاح متداول «تاثیر تراژیک» است این تاثیر را صرفاً نوعی لذت حسی و بدون هیچ ارزش‌گذاری اخلاقی می‌دانست. جولیان یانگ در کتاب «فلسفه تراژدی» دیدگاه فلسفه این فلاسفه را گاهی با دید انتقادی بررسی کرده است به‌طوری‌که خواننده در انتها می‌تواند اطلاعات جامعی درباره بخش اعظمی از آنچه فلاسفه درباره تراژدی گفته‌اند کسب کند. از نظر کانتی‌ها یعنی شلینگ، هولدرلین، شوپنهاور، نیچه، و لاکان و معتقدان به «امر والا» چیزی که درباره تراژدی واقعا اهمیت دارد تجربه حالتی از وجود است که شخص در آن حالت بر رنج و تناهی زندگی فائق آید، دسته هکلی‌ها در مقابل این گروه قسار می‌گیرند یعنی هکلی، کیرکگور، بنیامین، اشمیت، کامو، میلر و ژیزک. آنها معتقدند چیزی که درخصوص تراژدی واقعا اهمیت دارد نمایش (و نه حل‌کردن) تعارض اخلاقی است. رویکرد والاوارانه به تراژدی واکنشی است به «مرگ خدا» [ی مسیحی]، اتفاقی که در اواخر قرن هجدهم روی داد. نظریه‌پردازان این سنت اساساً تراژدی را از آن رو می‌خوانند که در قالب رنج و تناهی زندگی، وظیفه فراهم‌آوردن «فراغت متافیزیکی» را برعهده بگیرد، وظیفه‌ای که پیش‌تر دین آن را برعهده داشت. نیچه، به‌ویژه با تأمل بر دیونوسی‌گرایی پرشور دوران جوانی‌اش در کتاب زایش تراژادی ملاحظه می‌کند که گرچه دین دیگر قادر نیست این نیاز متافیزیکی را برآورده سازد اما این موضوع به‌هیچ‌وجه به معنای آن نیست که این نیاز از بین رفته است و ازاین‌رو فلاسفه از آنجا که از خدا محروم شدند به هنر روی آوردند، اما نه هنر زیبا، بلکه هنر والا. آنها دریافتند که در هنر والا می‌توانند آن فراغت عاطفی‌ای را دریافت کنند که پیش‌تر دین آن را فراهم می‌آورد، اما بدون آنکه مجبور باشند متعهد به باورهای متافیزیکی‌ای باشند که آنها را دیگر علقا پوچ یافته بودند. اما نشانادن تراژدی که احساس امر والا را به وجود می‌آورد در مقام تراژدی در والاترین رسالتش با این مشکل مواجه است که دیگر آنچه را ارسطو «لذت ویژه تراژدی» می‌خواند درمی‌یابیم و نشان نمی‌دهد چرا تراژدی به طور خاص نقشی کلیدی در حیات انسان ایفا می‌کند. اما از نظر هکلی‌ها تأثیر مهمی که تراژدی برایمان تدارک می‌بیند درگیری پرثمر با دوراهی‌های اخلاقی است. البته خود هکل ادعا کرده که گرچه تراژدی در دوران باستان این کارکرد را داشته است اما در روزگار ما فلسفه بهتر از پس آن برمی‌آید. بااین‌حال فلسفه‌ای که به معنای حقیقی کلمه توان درگیرکردن کل فره را دارد علاوه بر فلسفه باید تراژدی نیز باشد.