ازخودبیگانگی

بابک حقیقی‌راد: پژوهشگران و نظریه پردازان اجتماعی، تعاریف مختلفی از مفهوم «ازخودبیگانگی» (Alienation) ارائه داده‌اند. ازخودبیگانگی، گاهی به عنوان انزوای فرد از جامعه و جدایی او از فعالیت‌های اجتماعی و قطع پیوند او با وابستگان و دوستان در نظر گرفته می‌شود. در نقطه مقابل، متفکرینی که از مارکس (Karl Marx) تاثیر پذیرفته‌اند، این واژه را متناظر با فقدان خودشکوفایی در انسان می‌دانند.

مارکس در دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، با نگاهی انسانگرایانه و در ابعاد فلسفی، روانشناختی و جامعه‌شناختی مفهوم «ازخودبیگانگی» را که از هگل وام گرفته، به‌کار می‌برد. به اعتقاد او، به‌رغم اینکه انسان‌ها با تکیه بر گوهر حقیقی خود می‌توانند آفریننده باشند و از نتیجه کار خود بهره گیرند، اما انقلاب صنعتی کارگران را صرفاً به ناظرین و مراقبین غیرماهر ماشین‌آلات تقلیل داده است. ماشین‌آلات و سایر کالاها که در نظام سرمایه‌داری صنعتی تولید می‌شوند به بخشی از نظام سلسله مراتبی کار و بازار جهانی تبدیل می‌گردند که کارگر دیگر نمی‌تواند بر آنها کنترلی را اعمال نماید. بدین ترتیب، کارگران کالاهایی را تولید می‌کنند اما این کالاها به جای آنکه به تولیدکنندگان خود تعلق داشته باشند به سرمایه‌داران و کارفرمایان تعلق دارند و بنابراین کالاهای مذکور به اشیایی بیگانه نسبت به کارگر تبدیل می‌شوند. در واقع نظام سرمایه‌داری، کارگران را از خود بیگانه کرده و آنها را به عنوان نیروهای «شیء‌گشته»، «کالایی شده» و تهی از خواست‌ها و تمایلات انسانی، تحت سلطه قرار می‌دهد.

مفهوم «ازخودبیگانگی» بر رادیکالیسم فرهنگی یا بیگانگی از ارزش‌های رسمی و مستقر جامعه نیز دلالت دارد. اینگلهارت (Ingelhart)، از فرهنگ متعارضی سخن می‌گوید که در دهه ۱۹۶۰ توسط نسل‌های جدید دارای تحصیلات عالی شکل گرفت و در تقابل با ارزش‌های سنتی ماتریالیستی و نظمی که مسن‌ترها به آن اعتقاد داشتند، ارزش‌های فرامادیگرایانه (Postmaterialist) را با تاکید بر کیفیت زندگی، خودشکوفایی و دموکراسی مشارکتی مطرح کرد.

موضوع بیشتر مباحث جدید در رابطه با ازخودبیگانگی، «ازخودبیگانگی سیاسی» است. در اینگونه مباحث، سیاست نه در چارچوب رژیم‌های سیاسی اقتدارگرا بلکه در چارچوب دموکراسی‌های پیشرفته اروپای غربی و آمریکا مدنظر قرار می‌گیرد. جامعه‌شناسان مشخصاً به سنجش میزان بی‌قدرتی افراد جامعه در حوزه‌های سیاسی (عدم توانایی آنها در تاثیرگذاری به تصمیمات حکومتی و یا تضمین تحقق نتایج دلخواه) و همچنین سنجش میزان بی‌معنا یا غیرقابل درک بودن امور سیاسی درنظر آنها می‌پردازند. از این رو به اعتقاد جامعه‌شناسان، «ازخودبیگانگی» ممکن است منجر به شکل‌گیری کنش‌های غیرقانونی همچون جنبش‌های اعتراضی و خشونت جمعی و همچنین کاهش میزان مشارکت از طریق کانال‌های سیاسی قانونی چون رای‌دادن و فعالیت‌های گروه‌های ذی‌نفع شود.

مکتب خانه

تفکر نقادانه و زمینه پیدایش آن

شرق: سلسله جلسات موسسه معرفت و پژوهش این هفته با سخنرانی هومن پناهنده پی گرفته خواهد شد. پنجشنبه ۵ مردادماه نشست «تفکر نقادانه و زمینه پیدایش آن» با حضور هومن پناهنده برگزار می‌شود. این جلسه از ساعت ۱۰ صبح در محل مؤسسه معرفت و پژوهش واقع در خیابان انقلاب، خیابان ۱۶ آذر، کوچه بهنام، شماره۳۶ برگزار می‌شود.

همایش بین‌المللی ریاضیات در اسپانیا

بیستمین همایش بین‌المللی ریاضیات از ۲۲ تا ۳۰ آگوست (۳۱ مرداد تا ۸ شهریور) با تأکید بر جدیدترین آرای ریاضی و فلسفی در اسپانیا برگزار می‌شود. به گزارش مهر براساس راهبردها و اهداف دوره‌های پیشین، این همایش نیز در نظر دارد آخرین دستاوردهای ریاضیات را مورد بررسی قرار دهد. در بیستمین همایش ریاضیات، نقش واقعی ریاضیات در جهان فعلی مورد تأکید قرار می‌گیرد. مبانی منطق، جبر، هندسه، قیاس، فیزیک و فلسفه ریاضیات از موضوعاتی هستند که در این همایش مورد بررسی قرار خواهند گرفت. در این همایش ۹ روزه، صاحبنظران و دانشمندانی از ایران و سراسر جهان حضور دارند.

انتشار کتاب «دکارت» از سوی انتشارات بلک ول

انتشارات بلک ول اخیراً کتاب «دکارت» تألیف آندرو گومبای استاد دانشگاه تورنتو را روانه بازار نشر کرده است. به گزارش مهر به نقل از پایگاه اینترنتی انتشارات بلک ول این کتاب سعی دارد زندگی و آثار دکارت را به گونه‌ای بکاود تا تقریری جدید از وی فراتر از آثار تفسیری دیگر ارائه کند. در این راستا مضامینی چون: منطق، فلسفه ذهن، معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه، فلسفه علم و فلسفه دین با محوریت اندیشه‌های دکارت مورد توجه قرار گرفته‌اند. عناوین پاره‌ای از فصول کتاب بدین قرارند: زندگی و آثار، فریب و عدم صداقت، من و سازنده من، دکارت و حقایق، من و بدنم و ارزیابی خود.

اخلاق، خلاقیت و کپی‌رایت در کانادا

همایش «اخلاق، خلاقیت و کپی‌رایت» از ۱۲ تا ۱۴ مردادماه امسال در شهر کالگاری کانادا برگزار می‌شود. به گزارش مهر این همایش از سوی دانشگاه کالگاری و مرکز بانف برگزار می‌شود. برگزارکنندگان این همایش تأکید دارند که بررسی نسبت اخلاق و خلاقیت و کپی‌رایت جز در بستری میان‌رشته‌ای که چندین علم و معرفت حضور دارند قابل طرح نیست. بدین جهت در آن همایش متخصصان علومی چون اخلاق، حقوق، روانشناسی و ارتباطات حضور خواهند داشت.

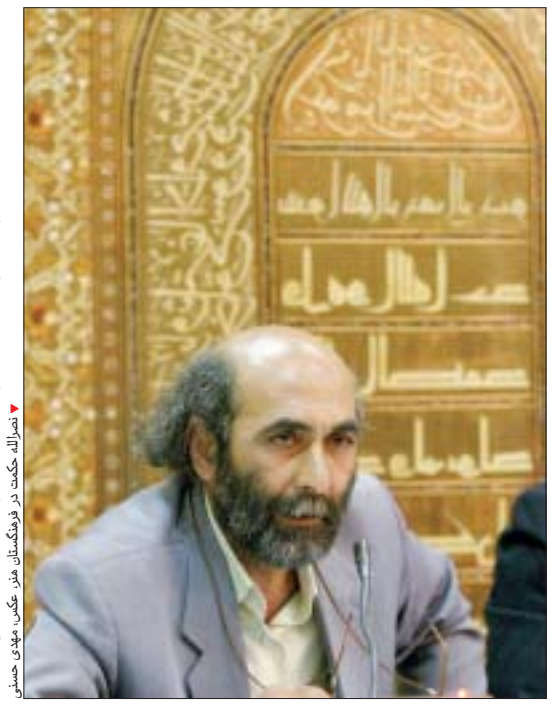
خبرچین

گروه فلسفه فرهنگستان هنر برگزار کرد

تخیل هنری در عرفان ابن‌عربی

فرناز شهیدثالث: «هر کس علم خیال را نداند بویی از معرفت نبرده است.» این جمله، بخشی از معرفت‌شناسی «ابن‌عربی» عارف اندلسی قرن ششم هجری است که دکتر نصرالله حکمت روز شنبه در جلسه فرهنگستان هنر، در مورد تخیل هنری در عرفان او صحبت کرد. «حکمت» بحث در مورد تخیل هنری در عرفان ابن‌عربی را بحث کاملاً جدیدی عنوان کرد که برای اولین بار مطرح می‌شود. به طور کلی آثار بسیار زیاد این عارف اسلامی تا به حال به شکل موضوعی دسته‌بندی نشده‌اند. حتی «هانری کربن» که به صورت مفصل آثار او را تحلیل کرده است، در مورد خیال و تخیل، فصل جداگانه‌ای ندارد. همین نکته باعث شده که دست «حکمت» برای شروع صحبت‌ها و خلاصه کردن آنها در یک ساعت، چندان باز نباشد. او صحبت‌هایش را با این فرض که مخاطبانش به صورت اجمالی با اندیشه‌ها و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و جهان‌شناسی ابن‌عربی آشنا هستند، با معرفت‌شناسی آغاز کرد. در نگاه ابن‌عربی «علم و دانش حقیقی آن دانشی است که میان ما و اشیا رابطه‌ای ذاتی برقرار کند.» یعنی علمی حقیقی است که «عالم به ذات اشیا را بشناسد.» در حالی که ما از طریق حواس و در راس آن از طریق عقل با اشیا رابطه برقرار می‌کنیم: «برای شناخت اشیا و در نهایت شناخت خداوند، مقلد عقل هستیم.» اما ابن‌عربی تئوری «تقلید از خدا» را به جای تقلید از عقل می‌نشاند. «تقلید از خدا» به صورت خلاصه یعنی اینکه باید «از کلام خدا و کلام رسول خدا تقلید کنیم.» چون: «خداوند در کلام خودش برای بندگان تجلی کرده است. پس با فهم و درک طبیعت می‌توانیم از خدا تقلید کنیم.» مسئله کمی مبهم است. «حکمت» آن را چنین تفسیر می‌کند: «برای شناخت اشیای عالم و در نهایت شناخت خداوند، ناگزیریم به سیر آفاق و انفس بپردازیم.» شروع این سیر آفاق و انفس هم تقلید از خدا و پیامبر است. ابن‌عربی برای سیر آفاق و انفس، هفت حوزه معرفتی معرفی می‌کند. در میان این حوزه‌های هفت‌گانه، علم‌الخیال را مهمتر و فراگیرتر از همه می‌داند و معتقد است: «علم‌الخیال، رکن عظیم معرفت است و هرکس آن را نداشته باشد، بویی از معرفت به مشامش نرسیده است.» اما «خیال» نزد ابن‌عربی معنایی فراتر از آنچه ما به عنوان بخشی از زیبایی‌شناسی، یا جنبه‌های احساسی و عاطفی و شاعرانه تصور می‌کنیم دارد. به گفته حکمت: «پیش از همه اینها، هم بعد انتولوژیک دارد و هم بعد اپیستمولوژیک.» «خیال» در نگاه ابن‌عربی سه معنا دارد: یکی «خیال کیهانی» است که به آن خیال مطلق یا «عما» می‌گوید. دوم «خیال منفصل» که به عنوان یک مرحله رابط در عالم کبیر است و دیگری «خیال متصل» که به معنی مرحله و رابط در عالم صغیر – انسان – در نظر گرفته می‌شود. حکمت بعد از نام بردن از تقسیمات خیال، به توضیح هر یک از آنها می‌پردازد. نبوغ شگفت‌انگیز ابن‌عربی را در به کارگیری روش او، یعنی تقلید از خدا می‌داند: «نهایت تلاش ابن‌عربی برای این است که به تمام لوازم موجود در فهم کلام دست پیدا کند و به ژرفای آن برسد.» به عقیده او سخن خداوند دو معنا دربردارد. اول اینکه خداوند می‌خواسته حقایق را به ما تفهیم کند، پس باید نهایت تلاش خود را به کار بگیریم تا آنچه را خدا گفته دریابیم. نکته دیگر اینکه خدا و پیامبر براساس تجارب ما از دنیا با ما سخن گفته‌اند، پس ما می‌توانیم از آنچه در دنیای اطراف ما اتفاق می‌افتد استفاده کنیم تا به حقایق پی ببریم. یکی از این حقایق، مسئله خلقت است. نگاه ابن‌عربی به خلقت، نگاهی هنری است. یکی از ارکان اساسی عرفان او، این حدیث است که «گنج پنهان بودم. دوست داشتم شناخته شوم. دست به آفرینش زدم تا شناخته شوم.» پس بنا به تعبیر او خداوند در تنهایی ازلی خارج شود. در همین نقطه است که بحث عشق و محبت و اشتیاق را مطرح می‌کند. عشق ایجاد حرکت می‌کند و ابن‌عربی احوال انسان عاشق را توضیح می‌دهد تا به خداوند برسد. به استنباط حکمت «تنگنایی که آه برمی‌آورد، تنهایی خداست.»

خداوند برای برهم زدن این تنهایی نفس عمیقی کشیده که ابن‌عربی به آن «نفس‌الرحمان» می‌گوید. اینجا است که ابن‌عربی اعلام می‌کند که «عالم هنر خدا است.» خداوند با هنر خود در عالم ظاهر شده است. در هنر الهی ظاهر و باطن خداوند به یکدیگر متصل می‌شود و تمام عالم هستی می‌شود عرصه تلاقی ظاهر و باطن. مرحله دوم که خیال منفصل است، عالمی مجرد حاصل می‌شود. یعنی حضرتی وجودی که نیازی به درک‌کننده ندارد و از این رو جدای از انسان است. به عقیده ابن‌عربی این عالم سرزمین حقیقت است و تمام محالات عقلی در این عالم حضور دارند. اما در خیال متصل که حوزه‌ای از وجود انسان است بنابراین به وجود او و به درک او وابسته می‌شود. حکمت بعد از توضیح این عوالم به تخیل هنری ابن‌عربی می‌پردازد و می‌گوید: «آنچه انسان به عنوان اثر هنری ابداع و خلق می‌کند، مولود دنیای خیال متصل است.» ابن‌عربی تفاوتی میان خیال و تخیل قائل می‌شود: «خیال سرزمین حقیقت است. در آن خطا راه ندارد. سراسر خیال حق است. بطلان در خیال نیست.» اما وقتی این خیال به درون انسان وارد می‌شود، آرام‌آرام پای شیطان به میان می‌آید و اجازه خداوند به شیطان که در خیال انسان نفوذ کند: «آبگیر زلال و شفاف انسان آماده مکدر شدن می‌شود.» او خیال انسان را به آبگیری تشبیه می‌کند که «وقتی انسان با اراده و تحت تاثیر عوامل بیرون از خود به تخیل می‌پردازد، آبگیر گل‌آلود می‌شود و تصاویر را شفاف نشان نمی‌دهد.» ابن‌عربی به هنر انسان به معنی هر چیزی که خلق و ابداع می‌شود، قائل است و چون انسان را صورتی از خداوند می‌بیند، معتقد است: «انسان می‌تواند همانند خداوند هرچه را اراده کند، خلق کند. و هرچه انسان می‌آفریند، هنر او است.» تمام آثار هنری انسان هم همان دو ویژگی الهی را دارند. یعنی ظهور چیزی هستند و مسبوق به تنگنا. یعنی انسان در هنر خود ظهور می‌کند و تحقق هنر در دنیای انسان‌ها حاصل تنهایی آنها است. «انسان با هنر خود تنفس کرده است.» با وجود اینکه ابن‌عربی هر ظهوری را «هنر» می‌نامد، اما مرتبه‌ای برای آن مشخص می‌کند: «هنر حقیقی انسان آن هنری است که بتواند آینه‌گونی انسان را تحقق بخشد.» با این توضیح که خداوند با هنر خودش، یعنی آفرینش عالم و بعد انسان به عنوان آینه خود از وحدت به کثرت درآمد، هنر حقیقی انسان آن هنری است که عکس هنر خدا باشد. یعنی از کثرت که به‌هم‌ریختگی و اغتشاش و تشویش است به سمت وحدت الهی برود. به گفته او هنر آخرالزمان یعنی از دوره پیامبر اسلام به بعد به سمت تجرد گرایش دارد. پس «هرچه بیشتر حرکت می‌کنیم، بیشتر باید به سمت تجرد برویم. به سمت هنرنمایی در عرصه کلمه و کلام.» حکمت در پایان صحبت‌هایش به ضعیف بودن بررسی‌هایی که تا به حال روی عوامل خیال ابن‌عربی انجام شده است اشاره کرد و طرح سئوال‌هایی با توجه به فضای امروز که در شرع سنتی ما در مورد آرای ابن‌عربی اصلاً وجود ندارد.


نصرالله حکمت در فرهنگستان هنر عکس: مهدی صدقی

مسئله حجاب

نجوا

حمیدرضا ابک: امسال هفته زن مصادف بود با دو نمایشگاه لباس برای بانوان. هر دو نمایشگاه با هدف ترویج پوشش اسلامی و آشکار کردن ظرفیت‌های لباس‌های ایرانی اصیل در مقابله با نمونه‌های وارداتی طراحی شده بودند. این اقدام فی‌نفسه یک حرکت به جلو است. اینکه ما دریافته‌ایم برای حل معضلات اجتماعی بیش از آنکه به امر و نهی و بخشنامه متوسل شویم، بکوشیم تا با ارائه الگوهای جایگزین و بهره‌گیری از ابزارهایی چون نمایشگاه لباس به اهداف‌مان دست یابیم، از سوی دیگر با طراحی چنین نمایشگاه‌هایی این امکان را فراهم می‌آوریم که علاقه‌مندان از آن به‌عنوان تفریحی اجتماعی بهره بگیرند. حتی اگر قرار نباشد کسی از این لباس‌ها استفاده کند، همین که با چنین اقدامی افراد را به عرصه عمومی بیاوریم و لااقل اندکی به نشاط‌شان بیفزاییم، یعنی یک گام به پیش رفته‌ایم. اما باید به یک نکته دیگر هم توجه کنیم. حجاب در سرزمین ما بیش از آنکه مسئله‌ای عرفی و اجتماعی باشد، مسئله‌ای اعتقادی است. مسائل اعتقادی هم بیش از هر اقدام تبلیغاتی دیگری نیازمند تبیین، نظریه‌پردازی و توجیه‌اند. هیچ دیارالبشری نمی‌تواند بدون استدلال و توجیه و تبیین آدمیان را به پذیرفتن یک اعتقاد وادار کند. اما اگر متولیان امور ماهیت این مسئله را به خوبی درک کنند، می‌توانند بخشی از تلاش‌شان برای تحقق اهدافی از این دست را به حوزه نظریه‌پردازی اختصاص دهند. اگر رعایت حجاب به‌عنوان اصلی اساسی در دستور کار مسئولان امور قرار دارد باید بتوانند مخاطبانشان را قانع کنند که چرا باید با حجاب باشند. وگرنه حتی اگر هزار نمایشگاه هم برگزار شود، همان‌ها که نگران پوشش‌شان هستیم کارد و قیچی را برمی‌دارند و بلایی بر سر همین لباس‌های ملی و ایرانی می‌آورند که مسلمان نشنود و کافر نبیند. آن‌وقت مجبوریم زیرآب لباس‌های ملی را هم بزنیم و از خیر طرح‌های اسلیمی روی مانتوهای آنچنانی بگذریم.

hamidreza_abak@yahoo.com

حیوان نشناختنی: نیازها و نمادها

صالح نجفی: دیدیم که به اعتقاد لوی استروس چیزی که انسان (human being) را از آدمی (man) متمایز می‌سازد فرق میان فرهنگ و طبیعت است و این یعنی انسان بودن آدمی آن چیزی در وجود اوست که «غیرطبیعی» است. آدمی در مقام موجودی متعلق به طبیعت تابع قانون تنازع بقاست، برای ماندن باید جنگ کند و کوشش‌هایش همه معطوف به صیانت نفس و حفظ بقاست. اما انسان در مقام موجودی متعلق به فرهنگ از جنگ می‌پرهیزد و مساعی‌اش در جهت بازتولید آن فرهنگ و حفظ روابط و مناسبات اجتماعی‌ای است که در چارچوب آن فرهنگ قوام و انتظام یافته است، هم از این روی است که نیچه جنگ را «زمستان‌خوابی فرهنگ» می‌خواند و حتی مدعی می‌شود که جنگ قدری توحش برای تمدن و فرهنگ به ارمغان می‌آورد. اما نکته مهمتری که لوی استروس گوشزد می‌کند این است که «بشر هوشمند» همواره دارای و از آن فرهنگی است که از وجه طبیعی – حیوانی وی جدا نکردنی است، چندان که می‌توان دعوی کرد این به هم پیوستگی و در هم تنیدگی حتی در ساختار و ساختمان روان بشر سرشته است. در این نقطه است که لوی استروس به فروید می‌رسد و فروید، چنان که می‌دانید، تصور ما را برای همیشه از ساختمان روان‌مان و از «خود»مان دگرگون ساخته است. فروید بود که به ما آموخت انسان نه فقط وجدان آگاه بلکه وجدانی ناآگاه دارد. روان‌کاوی فروید پتک پرقدرتی ساخت که با آن می‌توان پی در پی به بت‌های ستبر «آگاهی» (و نمود بارز آن در مفهوم «سوژه» از ذهن بشر) ضربه وارد کرد. بدین‌سان لوی استروس به یاری فروید کشاکش طبیعت و فرهنگ را در درون وجود بشر و در ساختمان روان او باز می‌جوید؛ آیا می‌توان گفت سرشت ناآگاه بشر از تعلق وی به طبیعت حکایت می‌کند و «خود» آگاه وی در هر حال وابسته به فرهنگ است؟ جور دیگر بگوییم، آدمی از لحظه‌ای که می‌آموزد و می‌تواند (قاعدتاً به مدد زبان) بگوید «من» از طبیعت جدا می‌شود و به فرهنگ تعلق می‌یابد. راست این است که این جدایی، این کنده شدن، مطلق و از جمیع جهات نیست. از طرف دیگر ورود به حوزه فرهنگ به مثابه افتادن در «زندان زبان» است، جایی که سروکار ما اولاً با «نماد»ها است و حال آنکه تا پیش از اسیر شدن در این زندان ما با چیزی جز نیاز سروکار نداریم. آدمی را نیازهایش پیش می‌راند و انسان را نمادهای فرهنگ. بدین اعتبار «من» شدن یعنی گرفتاری در بندهای پرقدرت فرهنگ و آگاهی از این قرار چیزی جز آگاهی از این گرفتاری نیست. زوال آگاهی یا به تعبیری فرمان‌فرمایی سرشت ناآگاه دلالت بر ترک‌تازی نیازها می‌کند و چنان که می‌بینید در هیچ حال خبری یا نشانی از رهایی نیست و به همین اعتبار است که تفکر در همه حال یعنی زنده نگاه داشتن خواهش رهایی یعنی تاکید مدام بر این مهم که بشر حیوانی است نشناختنی . . .

زیگموند فروید

بت‌های ذهنی

پاسخ به چالش‌های داروینیسم

هادی صمدی: داروینیسم دقیقاً چه چالش‌هایی برای ایده خدا فراهم می‌کند؟ دو چالش وجود دارد: یکی مرتبط با علم و قدرت خداوند است و دیگری مربوط به محبت، عدالت و رحمانیت او. اول اینکه داروین می‌گفت تفاوت‌های نسبی در سازگاری موجودات زنده با محیط زیستشان تصادفی است، به این معنی که به‌وسیله هیچ حکمت هدایت‌کننده‌ای جهت‌دار نشده است. برخی موجودات زنده به صرف تصادف، تناسب بیشتری برای تولید مثل دارند. این تصادفی بودن تنوع‌ها این شائبه را ایجاد می‌کند که ما در جهانی سردستی که فاقد طراحی یا حاکمیت حکیمانه است زندگی می‌کنیم. بنابراین سئوالاتی بر سر راه اعتقاد دینی ما به مشیت الهی ایجاد خواهد شد. دوم اینکه به‌نظر می‌رسد باورهای داروین مفهوم محبت، عدالت و رحمانیت خدا را به چالش می‌کشد. تنازع میان موجودات قوی و ضعیف برای بقا و یا میان «مناسب» و «نامناسب» با آنچه ما از رحمانیت و انصاف در نظر داریم جور درنمی‌آید. قانون «انتخاب طبیعی» چنان کور و عاری از عواطف به‌نظر می‌رسد که الهیات بعد از داروین بایستی نشان دهد که چگونه این قانون با مفاهیم عشق و عدالت الهی سازگار می‌شود. بنابراین تکامل هم برای مشیت و هم برای نیک‌سرشتی خدا ابهاماتی به‌وجود می‌آورد. هرچند که تکامل‌گرایان مستقیماً به‌صورت اثباتی نمی‌توانند وجود خدا را انکار کنند اما بسیاری خواهند گفت که بی‌رحمی موجود در تکامل با جهانی فاقد خدا بهتر منطبق است تا با جهانی که ریشه در قدرت و محبت خدا داشته باشد. البته قابل ذکر است که الهیات همواره با این سئوال درگیر بوده است که چگونه رنج و شر با مضامین دوگانه قدرت الهی و رحمت الهی جور درمی‌آید. این همان مسئله قدیمی «عدالت الهی» است. لذا سئوالات الهیاتی اصلی که توسط داروین ایجاد شده است به هیچ وجه سئوالات جدیدی نیستند. برای بسیاری از مومنان چالشی که داروین برای مفاهیم مشیت و رحمانیت الهی ایجاد کرده چیزی بر مجموعه سئوالاتی که الهیات از قبل با آنها مواجه بوده است ایجاد نمی‌کند. مثلاً اگر چالشی که داروینیسم برای الهیات به‌وجود آورده را در کنار تاریخ خشونت‌ها و رنج‌های بشر و خصوصاً جنایت‌های قرن گذشته قرار دهیم کم اهمیتی آن چالش را خواهیم دید. با این حال داروین و پیروانش نوعی از رنج را به ما نشان می‌دهند که از قبل برای ما پوشیده بود. آگاهی کنونی ما به داستان بسیار طولانی حیات و وقوف به رنج‌های موجود در آن که بسیار قبل از ظهور تکاملی انسان وجود داشته است به سئوال قدیمی ما عمق بیشتری می‌بخشد که چرا خدا درد و رنج را مجاز داشته است. امروزه هیچ عالم الهیات آگاهی نمی‌تواند از آنچه علم تکاملی در باب موضوع رنج بیگناهان در معرض قضاوت الهیات قرار می‌دهد شانه خالی کند.

چارلز داروین

آفرینش

منبع: جان هاوت (۲۰۰۱) پاسخ‌هایی به ۱۰۱ سئوال درباره خدا و تکامل

هربرت جان تولدت مبارک

علی قلی‌پور: «هربرت مارکوزه» در جولای متولد شد و در جولای مرد. این فیلسوف شهیر که اکنون بیست و هفتمین سالگرد درگذشت او را پیش رو داریم بر بسیاری از اندیشمندان پس از خود تاثیر گذاشت، پس به همین علت زندگی او را در بیست و هفتمین سالگرد درگذشت او مرور می‌کنیم: هربرت مارکوزه در ۱۹ جولای سال ۱۸۹۸ در جایی از جهان دیده به همان «جهان»[1] گشود. وی پس از ده سال زندگی بی‌وقفه در سال ۱۹۰۸ به سن ۱۰ سالگی رسید. مارکوزه نوجوان که علاقه وافری به ادامه زندگی داشت پس از گذشت ده سال دیگر، یعنی در سال ۱۹۱۸ موفق شد تا به سن ۲۰ سالگی برسد. ۲۰ سالگی مارکوزه پس از گذشت یک سال از بین رفت و پس از آن به سن ۲۱ سالگی رسید.

او که می‌دانست سال بعد بیست و دوساله خواهد شد، پس از گذشت پنج سال ۲۷سالگی خود را در ۱۹ جولای ۱۹۲۵ جشن گرفت. اما حادثه‌ای که در زندگی او رخ داد رسیدن به سن ۷۰ سالگی در سال ۱۹۶۸ بود. این نقطه عطف زندگی مارکوزه و مهمترین سال حیات اوست. پس از گذشت یک سال از این حادثه بزرگ مارکوزه به سن ۷۱ سالگی رسید و سال پس از آن ۷۲ساله شد. سال ۱۹۷۱ که مارکوزه به سن ۷۳سالگی می‌رسید برای کسانی که با آرا و افکار او آشنا هستند بدیهی است که او را در سال ۱۹۷۲ یک پیرمرد ۷۴ساله خطاب کنند، پس قطعاً پس از گذشت دو سال به سن ۷۶سالگی می‌رسد و کسانی که در آرای او دقیق شده‌اند به این مهم اذعان دارند که او تنها در سال ۱۹۷۴، ۷۶ساله بود. بدین ترتیب کهولت سن مانعی برای زنده ماندن این فیلسوف نبود، طوری که به راحتی توانست تا سال ۱۹۷۸ به سن ۸۰سالگی برسد و یک سال بعد، یعنی درست در ۲۹ جولای ۱۹۷۹ در سن ۸۱سالگی دار فانی را وداع گوید. حالا که صد و هشتمین سالگرد تولد او را پشت سر گذاشتیم بد نیست که در آستانه بیست و هفتمین سالگرد درگذشت او اطلاعات خود را درباره هربرت مارکوزه بیشتر کنیم.

gholipour_a@yahoo.com

پی‌نوشت:

۱- منظور زادگاه مارکوزه است.

مناقضه

نصر و شرق‌شناسی

چند روزی نیست که دوباره نصر به ایران آمده است. حضور او البته به واسطه کتاب «در جست‌وجوی امر قدسی» است. خب حالا که نصر نیست می‌توانیم خاطراتش را در خلال گفت‌وگوی رامین جهانبگلو با او مرور کنیم. سیدحسین نصر استاد مطالعات اسلامی دانشگاه جورج واشینگتن بر این باور است که شرق‌شناسی به جد تغییر کرده و به مباحث جدی‌تر دیگر پرداخته شده است. شرق‌شناسی و سنت‌گرایی نیازمند گفت‌وگو هستند اما باید شرایط آن را مهیا کرد. ما برای اینکه شرق‌شناسی را تغییر دهیم می‌بایست دیدمان را نسبت به جهان تغییر دهیم و این موضع بعدی فلسفی را در بردارد. به گزارش مهر سیدحسین نصر درباره نسبت شرق‌شناسان با سنت‌گرایی اظهار داشت: شرق‌شناسان معمولاً با سنت‌گرایی مخالفت داشتند. از نظر آنان شرق‌شناسی بر دو پایه قرار دارد؛ یکی تاریخ‌نگاری قرن نوزدهم است که فقط به مطالعاتی می‌پردازد که اسناد تاریخی دقیقی دارد و هر چیزی که سند تاریخی ندارد انکار می‌شود. وی افزود: این تفکر درست برعکس آن گفتار معروف غربی است که می‌گوید عدم آگاهی به چیزی دلیل نبودن آن چیز نیست. البته در رد این نوع نگرش شرق‌شناسان بحث مفصل فلسفی را می‌توان طرح کرد و حتی این مورد را درباره مسیحیت هم می‌توان به کار برد. بنابراین از آنجایی که شرق‌شناسان تفکر تاریخ‌انگاری داشتند هیچ نوع گزاره تاریخی را بدون سند قبول نمی‌کردند. استاد دانشگاه جورج واشینگتن آمریکا در جواب به این پرسش که چگونه می‌توان میان شرق‌شناسی و سنت‌گرایی ارتباط برقرار کرد، گفت: البته می‌شود گفت‌وگویی را طرح کرد، اما باید دید که از شرق‌شناسان چه کسی می‌خواهد گفت‌وگو کند. چرا که شرق‌شناسی در گذشته بسیار با سنت‌گرایی مخالفت‌های جدی داشت و این مخالفت‌ها مشکلاتی را به وجود آورد. نصر تاکید کرد: ما در قرآن می‌خوانیم که خداوند پروردگار مشرق و مغرب است و نیز اینکه شجره مبارکه زیتون که نماد قطب معنوی عالم است، نه شرقی و نه غربی است. امروزه پیش از هر زمان دیگری بایسته است که ماهیت جامع حقیقت را که هم غربی و هم شرقی بوده و در عین حال هیچ کدام از آنها نیست، دریابیم. اما غربیانی هستند که اسلام را کاملاً بیگانه دانسته، از این رو حرمتش را نگه نداشته و تا می‌توانند به تحقیرش می‌پردازند. نصر گفت: در حالی که در جهان اسلام نیز کسانی هستند که غرب را به چشم دشمن سوگند خورده اسلام می‌نگرند. در این میان آنهایی که خداوند را پروردگار شرق و غرب می‌دانند باید در برابر چنین دیدگاه‌های جاهلانه و گاه بدخواهانه اعتراض کنند. اما امروز آن توازن ساده میان شرق و غرب بر هم خورده است. تا پیش از دوران جدید، دارالاسلام تنها بیگانه‌ای بود که غرب می‌شناخت و نیز همین بیگانه بود که در شناخت تمدن غرب از خویش در طول دوره رشد و شکوفایی‌اش، نقش نسبتاً تعیین‌کننده‌ای داشت. استاد دانشگاه جورج واشینگتن تصریح کرد: اما اسلام با چندین تمدن از جمله تمدن‌های هند و چین سر وکار داشته که برایش بیگانه به شمار می‌آمدند. خود همین عامل به واسطه تصوری که اسلام از خود همچون تمدن محوری عالم داشت، سبب شد که تا چندین سده پیدایش قدرت اروپاییان در طول دوره نوزایی و تحولات بزرگ عقلی و دینی واقع شده در آن سامان از جمله ظهور علم جدید و در پی آن فناوری جدید از چشم مسلمانان دور بماند.

نصر وضعیت شرق‌شناسی در غرب را منحصر به فرد دانست و گفت: باید اذعان داشت که امروزه شرق‌شناسی در غرب به صورت دیگری در آمده است. در دانشگاه‌های آمریکا دیگر کلمه شرق‌شناسی به کار نمی‌رود و بیشتر در کشورهایی مانند آلمان از این اصطلاح استفاده می‌شود. امروزه در آمریکا از رشته‌هایی مانند اسلام‌شناسی، بوداشناسی، هندوشناسی و مردم‌شناسی استفاده می‌شود و دیگر رشته‌هایی مانند شرق‌شناسی مورد استفاده قرار نمی‌گیرند. وی اظهار داشت: امروزه ما شاهد هستیم که عنوان شرق‌شناسی به جد تغییر کرده و به مباحث جدی‌تر دیگر پرداخته شده است. این شرق‌شناسی به سنت‌گرایی بسیار اندک توجه دارد. بیشتر گرایش‌ها در شرق‌شناسی به سمت و سوی ادیان است. ما برای اینکه شرق‌شناسی را تغییر دهیم می‌بایست دیدمان را نسبت به جهان تغییر دهیم و این موضع بعدی فلسفی را در بردارد.

خبرچین

یادداشت‌های خصوصی یک فیلسوف

سیاوش جمادی: او فیلسوفی بزرگ بود و به تعبیری دیگر حکیمی فرزانه. اما آیا صفات غالباً ستایش‌آمیزی که به دنبال واژه‌هایی چون فیلسوف و حکیم نثارش می‌کردند، به خود او نیز ربطی داشت؟ شاگرد زیرکی که پاسخ این پرسش دنبالش می‌کرد روزی به استاد شهیر گفت: «حیف نیست که حکیم بزرگی چون شما جماعت را از یادداشت‌های خصوصی‌اش محروم کند؟» و پاسخ شنید که: «آنچه حیف است بزرگی آن حکیمی است که با چنین کاری، همه بر باد می‌رود.» شاگرد گفت: «اما استاد! مسائل خصوصی بزرگان هرگز از بزرگی و جاودانگی آثارشان چیزی کم نکرده است.» و سپس شماری از مردان نامی قرون و اعصار را شاهد آورد. استاد گفت: «دلیل صرف من این نبود.» اما در برابر کنجکاوی و اصرار شاگردش از ابراز آن دلیل حقیقی خودداری کرد. تنها چیزی که گفت این بود: «دعا کن که عمر من هر چه کوتاه‌تر باشد تا تو نیز هرچه زودتر به پاسخت برسی.» سالیان دراز گذشت. شاگرد نمی‌دانست از خدا برای استاد عمری دراز طلب کند یا برای خودش مرگ استاد را. افزون بر این چه کسی می‌توانست یقین داشته باشد که او زودتر از استادش به ناکامی نمیرد؟ ناکام از تماشای بر باد رفتن بزرگی حکیمی نامدار. با این همه اقبال با شاگرد یار بود که سرانجام استاد از مرض دانایی در بستر موت افتاد. دم مرگ در گوش شاگرد گفت: «اگر یادداشت‌ها را منتشر می‌کردم دیگر کسی آثار بزرگم را نمی‌خواند.»

«اما چرا؟»

«چون در اینجا نوشته‌ام که هرچه تاکنون نوشته‌ام چیزی جزء مزخرفات نیست.» و سپس دفتر یادداشت‌های خصوصی یک فیلسوف را به دست شاگرد داد و خود دار فانی را وداع گفت. روانش شاد و قرین رحمت باد.

محاکمه

آثار کلاسیک فلسفه ـ ۲۹

قطعات زنون رواقی

با ظهور رواقیان فلسفه انسان دوستانه معرفت ایجاد شد.
(ژان برن)

مسعود زنجانی: زنون کیتیونی (۲۶۴-۳۳۶ ق.م.)، موسس و پایه‌گذار فلسفه رواقی است. وجه تسمیه «رواقی گری» (Stoicism) و «رواقیان» (Stoics) این است که نخستین فلاسفه این مکتب، شاگردان زنون بودند و وی آنها را در زیر رواقی در آتن، مشهور به «رواق منقوش» (Stoa Poikile)، تعلیم می‌داد. فلسفهٔ رواقی بدان صورت که به وسیله زنون تعلیم می‌شد، عبارت بود از جانبداری از قوانین طبیعت، پذیرش شجاعانه حوادث زندگی و اذعان به برابری و مساوات همه ابنای بشر. فلسفه رواقی نه تنها در یونان و روم باستان رونق بسیار یافت، بلکه بر متفکران اعصار جدید نیز چون شکسپیر، اسپینوزا، گوته و کانت نفوذ بسیار بخشید. دیوگنس لائرتیوس (سده سوم میلادی)، در کتاب ارزشمندش، «حیات فیلسوفان نامی»، بیش از بیست عنوان از آثار متعدد او را نام برده است. اما