بررسی

دینامیت در دستان نیچه

«اینک آن انسان» یا «اکسه اومو» آخرین کتاب نیچه و در حقیقت خودنوشتی است که او درست پیش از آنچه با نه اصطلاحی قراردادی «فروریزی‌اش» نامیده می‌شود نوشته است. هر آنچه مشخصه زندگی پرفراوزنسبی نیچه است را می‌توان در این کتاب دید: احساس سرشار زندگی که در کارگاه طولانی تمیز و تجربه به دست آورده. دردهای همیشگی جسمانی همیشه و صفرا و سردردهای شدید که امان را می‌برید و ضعف قوا که او را در جزئیات و ویژگی‌ها، تباهشده و در مجموع سالم و پرقدرت می‌کرد. و فشاری که به خود وارد کرد تا «به دست طبیبان مدعی- تیمار و نازپرورده و معتاد به دارو نشود». اینها دانشمندان یک رشته، یک دانشگاه و یک دوره نیستند. حرف‌هایی که او زد نیاز به «کوش‌های ورم‌کرده» داشت، گوش‌هایی که نهایتا در فرانسه او را شنیدند. نیچه فکر می‌کرد با نوشتن تبدیل سرشت همه ارزش‌ها (که نخستین بخش آن را با عنوان خیل منتشر کرده بود)، «اموریتش را به انجام رسانده و آخر به همان طبیبان مدعی- تیمار و نازپرورده و معتاد به دارو نشود». اینها دانشمندان یک رشته، یک دانشگاه و یک دوره نیستند. حرف‌هایی که او زد نیاز به «کوش‌های ورم‌کرده» داشت، گوش‌هایی که نهایتا در فرانسه او را شنیدند. دیدگاهی را به عنوان «نوآوری» یا «نظریه» بپذیرند تا به اعلام کنند. حتی اگر این افراد توسط دانشمندان مربوط نیز انتخاب شده کرده بود، هنوز هم به دیده ناقص من، اینک بیانید و دیدگاهی را نوآوری یا نظریه اعلام کنید. کار عجیبی است. البته می‌توانستند درستی یا صدق دیدگاهی را بپذیرند یا رد کنند. اما «نظریه‌بودن» از آن رو نمی‌آمد. تردید می‌شد عقلش همان کج‌تحرکی من باشد اما معایب این کار در ملک ما یکی- هزار نیست. من دو تا را ذکر می‌کنم: یکی اینکه، ممکن است خیال‌نگارده افرادی که با تعریف و تمجیدهای متوراوانه، با نزدیکی به رأس و آن مسئول برای مدتی موقت منصبی به دست آورده‌اند، و هیچ اهل دانش نیستند، به چنین هیئتی راه یابند. واضح است که چه توالی هیئت‌ها و دره‌ها را جابه‌جا می‌کند، و با این جنگ بی‌نتیجه علیه هر آنچه پیش‌تر «بزرگ» به شمار می‌آمد. دوران نوینی آغاز می‌شود که در تقابل با واپسین انسان چنین کتب زرنشت، نیچه آن را عصر فرانسان می‌نامد». (صفحه ۱۲)

نخستین ترجمه از اکسه اومو به سال ۱۳۷۴ برمی‌گردد که توسط روبا منجم و با نام «اینک انسان» به بازار آمد، ترجمه‌ای که به نظر پژوهش صدری «دیجرکون و لت‌وپاریکردن متن و اندیشه نیچه» بود. همین امر موجب شد که صدری خود دست به ترجمه دوباره کتاب بزند که اکنون انتشارات بازتاب نگار چاپ دوم آن را منتشر کرده است. ترجمه رویبا منجم در چاپ‌های بعدی «انسان مصلوب» نام برفت و در طی این مدت ترجمه غیرقابل‌اعتماد دیگری نیز از آن در بازار آمد. صدری پیش از این کتاب «شرحی بر پیشگفتار چنین گفت زرتشت» نوشته بود که در آن به نقد و بررسی برگردانده شده است. مترجم در یادداشتی کوتاه چند نکته درباره چاپ جدید نوشته است: «اولین چاپ این ترجمه در سال ۱۳۷۸ منتشر شد. آن چاپ کوشش بود برای احیای این اثر نیچه که در ترجمه دیگری از آن به فارسی یک سره از دست رفته بود. چاپ حاضر از نو ویراسته شده و علاوه بر دو یادداشت از ویراستاران آلمانی و فرانسوی، متنی از مارا کوفمن و متنی از ایرک بلوندز را نیز در بر دارد. مارا کوفمن، پژوهنده خلاقی که بعد زفرایلی در آثار نیچه و فروید را به معنای یونانی کلمه، اکون، یا آورداگه اندیشه خود قرار داد. در سال ۱۹۹۲، یعنی دو سال پیش از آنکه خودکشی کند. اثری دوجلدی در ۸۰۰ صفحه در تشریح و تحلیل کتاب اکسه اومو منتشر ساخت. این دو کتاب به ترتیب با عنوان‌های انفجار ۱.اکسه اومو نیچه و انفجار ۲. فروزش نیچه از سوی انتشارات کالیله در مجموعه‌ای با سرپرستی خود او، «ژاک دریدا»، «فیلیپ له کوبله بارت» و «ژان لوک نانسی»، در پاریس به چاپ رسید. اینک با کوفمن در این اثر با دیدگاه و روشی کاملا مخالف جاهدگر، کوموبیش کلمه«کلمه ترسیده روشی ورگ و بریار از متن کتاب نیچه نمایش داده شده. ما در این‌جا بخش عمومی‌تر این پیشگفتار را گـه او بر این دو جلد نوشته -از عنوان انفجار) به فارسی برگردانده‌ایم چاپ بازتاب نگار به بازار ما هم مدخل شایسته‌ای است برای خوانش درست این کتاب نیچه و ورود به آن. و هم دعوتی برای بازاندیشی مترجمان فارسی به توجه به آثار سارا کوفمن.

درباره ترجمه عنوان لاتینی کتاب اکسه اومو (Ecce Hommo) به فارسی، نظرهای مختلفی ابراز شده است. صدری توضیح می‌دهد که به نظر او اصطلاح «اینه‌هاش» یا «این هم آدمه» در فارسی محاوره، دقیق‌تر از باقی معادل‌هاست. ولی برای یک‌دست نگاه‌داشتن ارجاع‌ها، در این چاپ نیز عنوان «اینک آن انسان» را نگاه داشته است. علاوه بر متن سارا کوفمن، در چاپ حاضر متنی از «اریک بلوندز» به نام «از دل‌چرکینی تا دل‌کثایی» نیز آمده است. ایک بلوندز استاد فلسفه در دانشگاه سوربن است و چندین کتاب از نیچه را به فرانسوی ترجمه و تحلیل کرده است. مقدمه‌ای که در این کتاب آمده از جمله بهترین نوشته‌های نکته تازه و بیراری است از اصلی‌ترین اصطلاحات مقاله‌اش را بی‌دقت و بی‌مبالات استفاده می‌کند. در بسیاری موارد مقاله او چیزی نیست جز مجموعه‌ای از نقل‌ها در کنار هم که داستان پاره‌هایی که از دیگران نقل کرده است، با برخی مفاهیم بیافه فلسفی آشنا نیست، و آنچه مساعت خود در بحث فلسفه معرفت می‌خواند، بی‌ربط و بی‌مبالات است. این مقاله خوانیدنی نمی‌ارزد. در آخر هم بخش کوتاهی را به عنوان خاتمه کلام می‌آورم. (شماره صفحه‌های که در ادامه می‌آید، همه شماره صفحه‌های این مقاله‌اند: خورویانه. عبدالحسین «فلسفه معرفت»، در فلسفه‌های مضاف، به کوشش عبدالحسین خورویانه، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴ (چاپ دوم، صص: ۳۱۱-۳۶۵).

۲- تذبذب در کاربرد برخی از محوری‌ترین اصطلاحات بحث

با خواندن مقاله به سادگی می‌توان دریافت که تکلیف نویسنده با محوری‌ترین اصطلاحات و مفاهیم بحث روشن نیست. احتمالا در این مناقشه‌ای نیست که مهم‌ترین اصطلاحات مقاله عبارت‌اند از «فلسفه معرفت» و «معرفت». در ادامه نشان خواهم داد خورویانه به نحو سازگاری این دو اصطلاح را به کار نبرده است.

۲-۱ «فلسفه معرفت» همان معرفت‌شناسی است/نیست: نیچه

اینجا سعی می‌کنم شماری از کتاب را تصویر کنم:

تواوری‌ها و نقدهای مطرح‌شده در کتاب فلسفه فلسفه اسلامی به شرح ذیل بیان می‌شود:

- کشف چهار مدل فلسفه‌های مضاف به علوم و امور با رویکرد تاریخی یا منطقی
- تأسیس دو مدل از فلسفه‌های مضاف به علوم و امور واقع با رویکرد تاریخی و منطقی (نظریه دیدبانی)
- تأسیس فلسفه فلسفه اسلامی
- تحلیل و ارزیابی و نقد تعاریف فلسفه اسلامی
- تعریف جدیدی از حکمت نیز تأسیس یا عنوان حکمت خودی
- تطبیق حکمت خودی با نظام‌های فلسفی و علمی مشابه
- تبیین واژه‌های کلیدی و نظام‌مندکردن تعاریف فیلسوفان

(خورویانه ۱۵،۱۳۸-۱۶)

مرجع اصلی این مقاله «فلسفه فلسفه اسلامی»، (عبدالحسین خورویانه، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹) است. (قسمت قابل‌توجهی از این کتاب در سایت شورای عالی انقلاب فرهنگی در صفحه معرفت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره http://korsi.farhangoelm.ir/Products/Other/Ar-۲۰۰۹/title به صورت الکترونیکی منتشر شده است. بین این پس من تنها صفحات کتاب را ذکر خواهم کرد). ساختار کتاب این‌گونه است: در بخش اول، خورویانه به توضیح «کشف» چهار «مدل» «فلسفه‌های مضاف»می‌پردازد. در بخش دوم، «مدل» دیگری برای این فلسفه‌ها «تأسیس» می‌کند. در بخش سوم، با استفاده از این نتایج به «تأسیس فلسفه فلسفه اسلامی» (۹۵)، به عنوان یک فلسفه مضاف، همت می‌گمارد. از آنجا که من به بررسی این «فلسفه مضاف» نخواهم پرداخت، بد نیست در اینجا «تعریف» خورویانه از «فلسفه فلسفه اسلامی» را بیاورم:

فلسفه فلسفه اسلامی عبارت از دانش فرانگرانه، بسینی و درجه دوم است که در اصطلاح کلامی و کرایش‌ها و رویکردها و رهیافت‌های گوناگون آن در رویکرد تاریخی- منطقی جهت دستیابی به فلسفه بایسته است. (۹۵)

امیدوارم در بایان این لقد حوصله کنید و دوباره این نقل‌قول را بخوانید. من سعی خواهم کرد تا درباره بعضی از اجزای این تعریف کمی صحبت کنم. بخش‌های چهارم و پنجم کتاب عمدتی توضیح «جستی فلسفه یونان» و «جستی فلسفه اسلامی» هستند. بخش ششم، با عنوان «حکمت نوین اسلامی»، در ابتدا، به بیان «دیدگاه برگزیده نگارنده» درباره «دانیات فلسفه» (۲۹۲) می‌پردازد. برای نمونه: «به نظر نگارنده می‌توان محورهای ذیل را دانیات فلسفه دانست: ۱. یکی از دانیات فلسفه این است که فلسفه باید مادر همه علوم بشری تلقی شود و موضوع سایر علوم را تأمین کند و از این جهت، هیچ‌گاه علوم بر فلسفه تأثیر نمی‌گذارند هرچند ممکن است یاروای از علوم برای فلسفه مسئله‌سازی کنند» (۲۹۲). (این هم حرفی است که از دانیات یک علم این باشد که آن را «مبادر همه علوم» «تلقی کند.»). مؤلف چهار «محور» دیگر را هم از دانیات «فلسفه» معرفی می‌کند و سپس می‌افزاید: «شایان ذکر است که این دانیات با بررسی تاریخی مکاتب فلسفی عقل‌گرا به دست آمده است ولی چه‌بسا با تتبع بیشتر به نتایاد دیگری دست یافت» (۲۹۵). او درباره اینکه چگونه تبیین‌اش راه را برای «تعریف فلسفه همواره» می‌جست، چنین می‌نویسد: «اگر دیدگاه فلسفه را مقول به تشکیک و دارای مراتب بدانیم و آن صورت، می‌توان تعریفی را مقبول‌تر دانست که دانیات فلسفه را به صورت شبیه‌تری دارا باشد» (۲۹۵). در ادامه همین بخش شمیه که مقبول‌ترین بخش کتاب است، خورویانه دیدگاه خود را درباره «حکمت» این‌گونه جمع‌بندی می‌کند:

حکمت عبارت است از قضایایی حقه‌ای که مطابق با واقع باشد. اگر به حوزه واقعیات مربوط باشد و مشتمل بر قضایای صحیحی است اگر مشتمل بر اعتبارات باشد و نیز به عمل درست ارتباط پیدا کند و مجموعه حکمت باید دربردارنده سعادت بشر باشد بنابراین، حتی اگر حکمت، بیانگر معارف طبیعی باشد، باید به نحوی تأمین‌کننده سعادت آدمی باشد. (۳۴۰)

(من نمی‌دانم «قضایای حقه» چگونه چیزهایی هستند، اما اینکه «حکمت» «عبارت باشد.» ارتک دسته از قضایا، عینی- قضایای حقه مطابق با واقع- و نه مثلا علم به آنها. آن هم یک دسته از قضایا با این کلیت، به نظر عجیب می‌آید). به هر روی، مؤلف می‌گوید «تعریف برگزیده ما از حکمت حکمت خودی را بر اساس بحث از عوارض و احکام و وجود اتمامی است» (۳۴۳). حکمت خودی، از نظر نگارنده، از بخش ششم که مقابسه حکمت خودی با سایر دیدگاه‌ها اختصاص دارد: از «فلسفه اقبال» (۳۷۲) و «اومانیسم» (۳۷۶) و «اکزیستانسیالیسم» (۳۸۰) گرفته تا «فلسفه دکارت» (۳۸۲) و «اتزنویولوژی» (۳۸۷). دو بخش پایانی کتاب، یعنی «گفتار هفتم» و «هشتم»، به بررسی «فلسفه فلسفه اسلامی» در مقابسه با «فلسفه حکمت خودی» و «اگزیستانسیالیسم» می‌پردازد.

در ادامه این نقد، من تنها به بررسی مراحل اول و دوم طرح خورویانه، یعنی «کشف» چهار «مدل» فلسفه مضاف و توسعه این مدل‌ها تا «تأسیس» و سه مدل جدید، که کلید مراحل دیگر است، و همچنین مقدمه «نظریه برگزیده ساختار فلسفه معرفت» است، می‌پردازم.

به شرح ذیل بیان می‌کنیم» (۲۵۵)

یا به این عبارت دقت کنید:

وبژگی دیگر فلسفه‌های مضاف در سیر تاریخی خود این است که مباحث این علم ارتباط چندی با جستی‌شناسی علم داشته است (۳۴۲).

چون هستی‌شناسی علم، طبق گفته نویسنده، خود بخشی از فلسفه معرفت است. در عبارت اخیر نویسنده عملا گفته است که فلسفه معرفت اسلامی ارتباطی جدی با یکی از مولفه‌هایش دارد. لابد می‌توان گفت یکی از ویژگی‌های خاص خانه من این است که دیوارهای خانه من ارتباطی جدی با خانه من دارد.

۲-۲ معرفت («علم) مستلزم صدق و توجیه است/نیست: نیچه

هر تصدیق صادق مدلل‌بی صادق و مدلل است: «حدس می‌زنم که کمان کرده‌اید که در جمله قبل استثناء مطبعی رخ داده است. اما چنین نیست. ظاهرا این برسش به شدت نوینسده را مشغول خود کرده است و شکفت آنکه بارها عامل بدان پاسخ داده است که خیر، یکبارد توجیهش دهم.

خورویانه معرفت را به صورت یک معرفت بسیار خاص، یعنی «تصدیق صادق مدلل» (۳۱۸)، در جایی دیگر معرفت را باور صادق موجه خوانده است (۳۵۶). نیازی نیست که از ابجد معرفت‌شناسی معاصر به خوار آن رسیده باشیم تا دریابیم که همه معرفت‌شناسان صادق و موجه را لازمه معرفت می‌دانند و غالب آنها توجیه را نیز، البته در این هم کمابیش اتفاق وجود دارد، کافی باور و توجیه و صدق شرط‌های کافی معرفت نیستند. این مدل احتمالا خورویانه با فلسفه معرفت‌شناسان است. اگرچه او باور و توجیه و صدق را شرط‌های کافی معرفت هم می‌داند. اما این مسأله‌ای نیست که می‌خواهم بر آن تأکید کنم. اگر، همانند نویسنده، بپذیریم که معرفت باور صادق موجه/تصدیق صادق مدلل است، در درک بسیاری از جمله‌های من دچار اشکال می‌شویم. مثلا به این جمله‌ها دقت کنید:

- «آیا معرفت یقینی و مطابق واقع وجود دارد؟» (۳۱۳)
- «آیا به معیاری می‌توان معرفت صحیح را از ناصحیح تمییز داد؟» (۳۱۴)
- «اگر فلسفه معرفت به گونه‌ای بحث کند که ... برای کشف معیارهای صحت و سقیم معیاری ارائه کند ... همانند مدعیات معرفت‌شناختی اسلام سخن گفته است.» (۳۱۸)
- «اما اگه معارف انسان ... غیرمدلل است.» (۳۲۴)

اگر معرفت/علم تصدیق صادق مدلل باشد و «تطابق با واقع» به معنی صادق بودن و «صحیح بودن» و «سقیم بودن» نیز به ترتیب به معنی صادق نبودن و کاذب بودن، جمله‌های بالا بدین معنی‌اند:

- آیا تصدیق صادق مدلل یقینی و صادق وجود دارد؟
- یا چه معیاری می‌توان تصدیق صادق مدلل صادق را از تصدیق صادق مدلل کاذب تشخیص داد؟
- اما گاه تصدیق‌های صادق مدلل انسان ... غیرمدلل است.

اما این ترجمه‌های که از جمله‌های من به دست داده‌اند با جمله‌هایی به وضوح غلط‌اند، با سوال‌هایی که پاسخ‌هایشان همان‌گونه‌اند. من حدس می‌زنم نویسنده نیز نتیجه «علم» در بحثی از سنت اسلامی از طرفی و بحث‌های دیگر سنت اسلامی و سنت معرفت‌شناسی معاصر از طرفی دیگر خلط شده است. در بخشی از سنت اسلامی از نیاز در فرعیه عقاید و فقه و اخلاق به‌کار گرفتند و متأسفانه همانند جابرین جابر و ابن‌هیثم در عرصه علم جزئیه به کار گرفتند (۲۲). این متأسفانه - به قیمت به جهنم نمی‌دانم- آیا فقیهان ممتازی نیز شلیغ سفید. مبرند و شیخ طوسی مثل بعضی از «دکتر»ها یا «حجه‌الاسلام‌والمسلمین دکتر»ها عمر ما می‌باید. در همه عرصه‌های علمی قلمورایسی می‌کردند و حاکما نکرده‌اند مایه تأسف است. با اینکه تأسف از این است که چرا شیخ‌دین‌هایی بیدا نشدند که بروند از کتف فقیهی و اهالی شیخ عقید «عقلایی»، راه خورویانه کشف کرده است کشف کند و در شیمی و فیزیک بکارگیرند (این خود به جهنم معنی است بمانند). این قسمت‌های کتاب به نحو آزاردهنده‌ای مجمل و مبهم است.

سوم، خورویانه جمع تا توضیح نمی‌دهد که چرا «عقلانیت»هایی که با شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا (از حیرا اهل حدیث و اخباری‌ها و اشعری‌ها و معتزلی‌ها بگذریم) اسناد می‌دهد، با در آثار آنها کشف می‌کند. مستحق وصف «اسلامی» نیستند اما «مدل» برگزیده ایشان شایسته عنوان «عقلانیت اسلامی» است. این نمونه آن جیزی است که «بی‌براویی قلمی» می‌نامم.

سخن را چنین خوار مایه مدار

سیدنصرالله موسویان

چهارم، در اثنای توضیح اینکه معاصرانی چون علامه سیدمحمدحسین طباطبایی(ره) و «استاد مطهری، استاد جوادی، استاد مصباح، و استاد سبحانی» همگی متعلق به «مدل عقلانیت صدرایی» هستند (۲۳)، که به دلالت ایشان می‌گذارد که «عقلانیت اسلامی» خورویانه دست نیافته‌اند یا اگر هم که دست یافته‌اند آن را چنان که باید و شاید به کار نبرده‌اند. صحبت از «عقلانیت تمثیلی» و «عقلانیت تمثیلی و قیاسی» می‌کند: «وقتی عقلانیت اعتزالی قبل از دوران ترجمه، عقلانیت تمثیلی و بعد از ترجمه، عقلانیت تمثیلی و قیاسی را می‌پذیرد» (۲۳). گویی خورویانه هر زمان که مناسب می‌بیند «عقلانیت» را به زیوری می‌آراید و به چیزی بدل می‌کند؛ یک بار به مذاهب فقهی و دیگر بار به مکاتب کلامی، بار دیگر به نحله‌های فلسفی، و بار بعد به اواخر استدلال در منطق ارسطویی، یک بار به تصوف، و دست‌آخر برای خودش، به خود اسلام. این نمونه آن چیزی است که «بی‌مبالاتی جیش» می‌نامم.

پنجم، و این آخرین نکته‌ای است که درباره این جند صفحه نامربوط کتاب می‌گویم. ایشان می‌نویسد «بنده معتقد به عقلانیت اسلامی برگرفته از عقل بدیهی و استنتاجی و قرآن و سنت اهل بیت هستم که مدیریت تفکر خاصی را به ارمغان می‌آورد و حاصل آن حکمت است» (۲۶-۲۷). خوب بود خورویانه بعضی از خواندگان فرض کتابش را هم کمی در نظر می‌گرفت. کسی ممکن است با خود فکر کند که «قرآن و سنت» که در دست نیست (خوب، خوانده شده خواهد بود. احتمالا خیلی هم بهتر از آنچه در دست شماست (خوب، خوانده شده خواهد بود. احتمالا خیلی هم بهتر از آنچه خورویانه باشد). به علاوه، برای من خواننده توضیح نداده‌اید این «عقل بدیهی و استنتاجی» چیست. حتی توضیح اجمالی، و هر چه باشد بعید است که تا به حال به دست هیچ بنی‌بشری نرسیده باشد جز خورویانه. پس چگونه خوانده می‌تواند «عقلانیت اسلامی» خورویانه را ارزیابی کند یا آن را بیذیرد. این نمونه آن چیزی است که «سادانگاری فکری» می‌نامم. عبارتی نیشدار «مدیریت تفکر» درذوبنامه فکری خورویانه را بیشتر از توضیحاتش دریافت می‌کند. اینکه نوشته‌اند «حاصل آن حکمت است»، به واقع برسد جیرت‌آور است حیرت‌آور است که ایشان جند خط بایین‌تر می‌گوید که «برای رسیدن به عقلانیت اسلامی» باید تبیین‌وجان کرد و «حداقل به تدوین بخش فلسفه مضاف...پرداخت» (۲۷). جیزی که هنوز دقیقا نمی‌دانیم جیست و برای تحقیقش باید بکد گرد. حاصلش را از کجا می‌دانیم؟ شاید بگویند که «حاصلش باید حکمت باشد» یا آرزوی ما این است که جنین باشد. نام جنین «باید»های یا «آمال و آرزوهای» هر جه باشد، «تقریب» نیست و حاصل «مدیریت تفکر» هم هر جه باشد «حکمت» نیست. و این هم نمونه آن جیزی است که «خیال‌اندیشی» می‌نامم.

۴- گفتارلول: جیستی و کوته‌های فلسفه مضاف» (۳۱-۶۳)

موضوع اصلی بخش اول «کشف جهار مدل فلسفه‌های مضاف» (۳۱-۶۳) است. اینکه خورویانه بربایی در استفاده صحیح از کلمات و عبارات ندارد یا خواندن کتاب تا همین‌جا هم روشن می‌شود. اما اینکه کلماتی نظیر «کشف» و «تأسیس» و «نظریه» را چگونه به‌کار می‌برد باید در این فصل و فصل بعدی از کتاب جست‌وجو کرد. می‌نویسد: «فلسفه» ب‌ا، در دیکشنری انگلیسی اکسفورد، مطالعه اصول عام برخی از شاخه‌های علمی است که درباره این جند صفحه نوشته‌اند. [بررسی‌ا] آن اصول عام از هر موضوع یا پدیده‌ای تعریف شده است» (۳۲). عبارت بالا کاملا کج‌تحریف است. اما خوشبختانه ایرادی وجود ندارد. همین ایراد، اصل کلام «غربی» ها در باورقی آمده است. اگر انگلیسی را بخوانید متوجه می‌شوید که باید بعد از «فعالیت» یک نقطه‌ویرگول آورد و به جای «و» باید «ظهر غیرضعیف» بیاید. جیز جیزی شبیه «به نحو کمتر مناسبی» در ترجمه «less properly» می‌آمد. این جزئیات در کنار روش کتاب و کیفیت ایشان می‌نویسد «بنده معتقد به عقلانیت اسلامی برگرفته از عقل بدیهی و استنتاجی و قرآن و سنت اهل بیت هستم که مدیریت تفکر خاصی را به ارمغان می‌آورد و حاصل آن حکمت است» (۲۶-۲۷). خوب بود خورویانه بعضی از خوانندگان فرض کتابش را هم کمی در نظر می‌گرفت. بگذارید دو نمونه بیاورم:

یک- در اوایل مقاله نویسنده می‌گوید: دانش معرفت‌شناسی یا نظریه المعرفه، دانش‌شناسی، تنوع شناخت و ایستمولوژی، یا جستارگونگون تعریف شده است» (۳) اجمالا: علم شناخت از ابزار تفکر، شاخه‌ای از فلسفه که ماهیت، حدود، پیشرفت‌ها و مبانی معرفت را بررسی می‌کند و کاوب اعتماد به ادعاهای معرفتی و علمی، عقیده که درباره شناخت‌ها، ارزشیابی انواع از تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند. به عبارت دیگر نظریه شناخت، دانش موجه‌سازی باور» (۳۱۲)

جنان‌که دیده می‌شود، نویسنده تعریف‌های متفاوتی را از معرفت‌شناسی از منابع گوناگونی نقل کرده است. تا این‌جای کار اشکالی ندارد. اما جیست آخر؟ در جمله آخر جزء نقل‌شده می‌نویسد: «به عبارت دیگر نظریه شناخت، دانش موجه‌سازی باور است». اما آنچه پس از «به عبارت دیگر» می‌آورد، اصلا بیانی با عبارتی دیگر از تعریف‌های پیش‌گفته از معرفت‌شناسی نیست، بلکه تعریفی جدید است که البته آن هم غلط نقل شده است. در باورقی به کتاب دینی اشاره کرده‌اند که «در متن آن کتاب مراجعه کنید درخواهید یافت دینی معرفت‌شناسی را مطالعه معرفت و توجیه باور دانسته است. به «علم موجه‌سازی باور».

دو- همچنین بنگرید به این بخش از مقاله: «تدریاک فلسفه را به «احساس بشری» و ملاصدرا از راه «اکمال نفس انسانی به وسیله صناعت حقایق موجود انجنان که هستند به وسیله برهان» تعریف کرده‌اند. از همین دو تعریف می‌توان به اهمیت شناخت پی برد. برد جر دو تعریف، فلسفه را به جهان‌بینی به وسیله احساس و شناخت و نظم عقلی تعریف کرده‌اند. (۳۱۴)

واضح است که این دو تعریف اصلا در جیزی مشترک نیستند. دیگی تنها برای احساس بشری تلقه شده است و در دیگری بر شناخت برهانی. نویسنده ظاهراً دو تعریف متفاوت از فلسفه را از دو منبع رونویسی کرده است و لحظه‌ای تامل نکرده است که جه جیزهایی را رونویسی کرده است.

بریسامد بودن جنین مواردی نشان می‌دهد که نویسنده، بی‌تاملی، فیش‌های جود را در مقاله آورده است و در بسیاری موارد آن‌ها را به نحوی من عندی، یا عبارت‌هایی جون «به عبارت دیگر» و «بنابراین» به هم جسبانده است.

۴- ناآشنایی نویسنده با اصطلاحات و مفاهیم فلسفی

از متن برمی‌آید که نویسنده بسیاری از مفاهیم فلسفی را دریافته است. در ادامه، برای نمونه، به دیگر نادرست او از نسبت‌گرایی اخلاقی و نومیالیسم می‌پردازم.

او جندین و جند بار نسبت‌گرایی در اخلاق را برآمده از معرفت‌شناسی اشتباه یا شکاکیت دانسته است (مثلا ر. ک. به ۳۱۶ و ۳۱۷). اما نسبت‌گرایی در اخلاق آموزه‌ای است دربارهٔ شرایط صدق و کذب ادعاهای اخلاقی. نسبت‌گرا در اخلاق بدین قائل است که احکام اخلاقی صدق مستقل از ما، جنان‌که موجود ندارند. به زعم خورویانه، گویا، همان‌طور که «حسن بلندتر از فلان است» ارزش صدق و کذب دارد، «دزدی بد است» هم ارزش صدق ندارد. جنان‌که «حیوانی کامل می‌جود و کوارهای را بیان می‌کند که، مثلاً جامعه مورد نظر هم قید شد. جنان‌که «حسن بلندتر از فلان است» ارزش صدق دارد، «دزدی در جامعه بهمان بد است» نیز ارزش صدق دارد. این آموزه ساختمانشانه البته نسبت به درستی و کذب نظریه‌های معرفت‌شناسانه و از جمله شکاکیت درباره جهان خارج، و حتی شکاکیت درباره اخلاق، اگاهند! است. کسی که می‌تواند در معناشناسی اخلاقی نسبی‌گرا باشد یا مطلق‌گرا، به نحو مشابهی نسبی‌گرا یا مطلق‌گرا بودن در اخلاق، به‌خودی‌خود هیچ لازمه‌ای برای شکاک بودن یا نبودن در اخلاق ندارد. این‌گونه نسبی است که جای باز شدن از چشم حتی دانشجوی ترم‌های یک و دوی کارشناسی فلسفه بیندازد.

درک خورویانه از نومیالیسم هم اشتباه است. نویسنده در صفحه ۳۶۳ اصطلاح تسمیه («نومینالیسم») را از ویژه‌گرهای فلسفه معرفت شمرده است. اما نومیالیسم آموزه‌ای است مافیزیکی درباره ویژگی‌ها و نه آموزه‌ای معرفتی. نومیالیست‌ها وجود کلی‌ها را نفی می‌کنند. آنها با می‌گویند ویژگی‌ها وجود ندارند یا آن را جزء مجموعه‌ای از جزیی‌ها نمی‌دانند. اینکه من زرد بودن را امری کلی بدانم یا مجموعه‌ای، به‌خودی‌خود، جیزی درباره امکان یا امتناع معرفت نمی‌گوید. می‌توان نومیالیست بود و شکاکِ‌زرد و می‌توان نومیالیست نبود و شکاکِ‌زرد.

ظاهراً خورویانه سایه‌های از «به»های فلسفی فراهم کرده است که شامل نسبی‌گرایی، ایدیالیسم، نومیالیسم، ناواقع‌گرایی، و شکاگرایی می‌شود و فکر می‌کند هر رویکرد فلسفی‌ای که در حروف‌ای به یکی از این بیخ‌ها متصل باشد، در همه حوزه‌های فلسفی همه آن بیخ‌ها رز نیز دارد. مثلاً اگر کسی درباره کلی‌ها ناواقع‌گرا باشد، هم درباره اخلاق نسبی‌گرا است هم درباره جهان خارج شکاک. جنین سایه سردستی از خوب‌ها و بدهای فلسفی ساخت جز از این می‌دهد که نویسنده اهل تامل فلسفی نیست. یکی دیگر از نشانه‌های اهل تامل نبودن نویسنده این است که برمی‌نویسد: «بی‌تردید، این‌گونه اصلاً جیز مبهمی بگوید. در بخش بعد به این عارضه می‌پردازم.

۵- جگونه زیدا بنویسیم و درعین حال تقریبا جیزی نگوییم

خورویانه در جای‌جای متن صحفاتی را برکرده است بی‌آن‌که جیز مشیرتکبی بگوید. بگذارید دو نمونه بیاورم.

یک- خورویانه کمتر از دو صفحه را به «تاریخچه فلسفه معرفت در اسلام» اختصاص داده است (۳۸-۳۳۸). او در این صفحه‌ها به آراء کندی، فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ابن رشد، سهروردی، فخررازی، ابن عربی، خواجه نصیر، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، محمدحسین طباطبائی، مرتضی مطهری، و محمدتقی جعفری پرداخته است. یعنی آرا، جهارده قرن در کجنژ آرا در صفحه بررسی شده است. در نظر بگیرید که لااقل یک جهارم این دو صفحه به باورقی‌ها و ارجاعات اختصاص دارد. معلوم است که نمی‌توان در این محل گوناه جیز دندان‌گیری درباره افکار این افراد گفت. نویسنده در بسیاری موارد از همین محل جیز نگفته است که به کار آید. مثلا همه آنجه درباره فخر رازی می‌گوید از این قرار است:

فخررازی، در تمام آثارش به نکات معرفت‌شناسی توجه کرده است. ابزار معرفت، حس باطن- عقل و معارف عقلی، راههای جلوگیری از خطای حس به کمک عقل، راه جلوگیری از خطای عقل به کمک بدیهیات، بدیهیات اولیه به عنوان منشا معارف، تصورات بدیهی، تصدیقات بدیهی، و... در آثار فخر رازی به صورت جامع بحث و بررسی شده است. او گاهی عنوان مستقلی برای مباحث معرفت‌شناسی اختصاص داده است. ذهن و هوش و قوای‌العاده قوی او باعث ایراد اشکالات فراوانی به علوم بوده است. (۳۴۳)

بی‌تعارف باید گفت که خواندن این سطور تقریباً جیزی بیش از این به خواننده نمی‌کوید که فخررازی به برخی مسایل معرفت‌شناسی پرداخته است.

دو- نویسنده جود بیخ صفحه (۳۵-۳۵) را به «ساختار فلسفه معرفت نزد حکمای اسلامی» اختصاص داده است. اما در این بخش تقریباً جیزی نخواهید یافت جز کژارش‌هایی از فهرست‌های یزدی. مثلاً خورویانه می‌نویسد:

ستاد مجازات یزدی نیز در کمتراز دو سال فلسفه، بیش از طرح مسائل مقدماتی، دس بازدهم است تا بیسترم را به معرفت‌شناسی اختصاص داده‌اند. مسایل مطرح‌شده از معرفت‌شناسی در این درس‌ها نیز ساختار دس: دس بازدهم شامل اهمیت معرفت‌شناسی، تاریخچه آن، شناخت در فلسفه اسلامی و تعریف شناخت‌شناسی است؛ درس دوازدهم - کیفیت نیاز فلسفه به شناخت‌شناسی (امکان شناخت (از مسایل اساسی معرفت‌شناسی)، بررسی ادعای شکگرایان و رد شبهه شک‌گرایان، درس سیزدهم- اقسام شناخت (تقسیم علم به «حضوری و حصولی و ویژگی علم حضوری و مراتب آن. (۳۵۵)

و تا آخر پاراگراف عنوان مشیرتکبه را تا درس بیستم کتاب مذکور برشمرده است.

مشکل وقتی بیش‌تر می‌شود که درباببم خورویانه این نقل فهرست‌های جند کتاب را «ملاحظه روش‌های این متفکران و «تنبع اهل» می‌انگارد (۳۵۵).

۶- توهم مساهمت فلسفی

خورویانه در بخش «نظریه برگزیده ساختار فلسفه معرفت» (۳۶۴-۳۵۵) مطالبی را آورده است که قرار است حامل تثبیت عقاید فوانی نویسنده باشد و مجالی برای درافکندن نظریه‌های تازه درباره ساختار فلسفه معرفت. متاسفانه این بخش نیز بسیار آشفته است. بگذارید تنها به چند نمونه از این آشفتگی‌ها اشاره کنم.

یک- نویسنده وعده کرده است که نظریه برگزیده ساختار فلسفه معرفت را به دست دهد. این جنین وعده‌ای بخش دارد: «۱- کلیات فلسفه معرفت» (۳۵۵)، «۲- تحلیل معرفت» (۳۵۶)، «۳- اقسام (ارکان) معرفت» (۳۵۷)، و ... ا ما یکی از بخش‌های این ساختار فلسفه معرفت، یعنی کلیات فلسفه معرفت، ساختار فلسفه معرفت است. یعنی ساختار فلسفه معرفت یکی از زیربخش‌های یکی از بخش‌های ساختار فلسفه معرفت است.

دو- نویسنده به مسأله نسبت معرفت و وجود ذهنی بسیار علاقمند است. این موضوع در بخش مختلف «نظریه برگزیده ساختار فلسفه معرفت» آمده است. این مسأله هم به عنوان بند الف «تحلیل معرفت» آمده است (۳۵۶). هم یکی از زیربخش‌های بند ب «تحلیل معرفت» است (۳۵۶). هم یکی از زیربخش‌های «انواع معرفت» (۳۶۰).

سه- بند دال «تحلیل معرفت» از این قرار است:

۱- ارجاع (مرجعی یا مصداقی) ۲- تمثیلی (جلال ی‌ا) ۳- رفتارگرایی ۴- تصویری عدتا ۵- کاربردی معنا ۶- برگماتیسم ۷- نظریه هوم ۸- نظریه فرگه ۹- نظریه برگزیده (۳۵۷)

با خواندن این بند معلوم‌مان می‌شود که