

خبرچین

روش‌های جامعه‌شناسی تاریخی



■ گروه جامعه‌شناسی تاریخی انجمن جامعه‌شناسی ایران و موسسه فرهنگی رخداد تازه، کلاس روش‌های جامعه‌شناسی تاریخی را برگزار می‌کنند. ترتیب

زمانی و موضوعی کلاس‌ها به این ترتیب است: جامعه‌شناسی تاریخی: گفتارهایی در روش، ابراهیم توفیق؛ دهم و هفدهم اردیبهشت، جبر در مطالعات تطبیقی- تاریخی، محمدراطالبیان؛ بیست‌وچهارم و سی‌ویکم اردیبهشت، روش‌شناسی جامعه‌شناسی تاریخی در ایران، تقی آزاد؛ هفتم و چهاردهم خرداد، جامعه‌شناسی تاریخی و رویکرد اقتصاد سیاسی کارل پولانی، محمد مالجو؛ بیست‌ویکم و بیست‌وهشتم خرداد، علاقه‌مندان برای ثبت‌نام می‌توانند به موسسه رخداد تازه واقع در امیرآباد شمالی رویه‌روی بیمارستان قلب مراجعه کنند یا با تلفن ۸۰-۲۳۰۰۸۸ تماس بگیرند.

بررسی آرای جان‌هیک



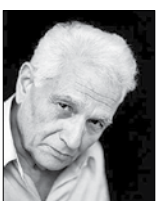
■ مهر: آرای جان‌هیک نقد و بررسی می‌شود. در تازه‌ترین برنامه از جلسات «سلسله درس گفتارهایی در فلسفه دین»، آرای جان‌هیک در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی نقد و بررسی می‌شود. این برنامه با گفتارهایی از حمیدرضا آیت‌اللهی، قاسم پورحسن، سید حسن حسینی، محمد سعیدی مهر و عباس‌علی زمانی برگزار خواهد شد. جان هارود هیک (John Hick) فیلسوف دین و نظریه‌پرداز تکثرگرایی دینی، متولد ۱۹۲۲ است. او در دانشگاه ادینبورگ، فلسفه خوانده و در دانشگاه آکسفورد دکتری فلسفه گرفت. هیک سه سال هم به عنوان کشیش خدمت کرد. او در ۱۹۶۷ به استادی دانشگاه بیرمنگام انتخاب شد. میان جان‌هیک و دکتر نصر در مورد پلورالیسم اختلاف‌نظرهایی وجود دارد و همواره محل بحث بوده است. هیک در نیم فوریه ۲۰۱۲ درگذشت. این سلسله برنامه‌ها با همکاری انجمن علمی فلسفه دین ایران و پژوهشگاه علوم انسانی بر گزار می‌شود. علاقه‌مندان می‌توانند ساعت ۸:۳۰ روز ۱۷ اردیبهشت به سالن حکمت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی مراجعه کنند. پژوهشگاه در بزرگراه کرستان، نبش خیابان ۶۴ واقع است.

آکادمی

فلسفه دین و الهیات فلسفی

■ مهر: «سمینار فلسفه دین و الهیات فلسفی» به مدت سه هفته در دانشگاه سنت توماس آمریکا برگزار می‌شود. این سمینار از ۱۷ ژوئن (۲۸ خرداد) تا ۶ جولای ۲۰۱۲ (۱۶ تیر ۱۳۹۱) در دانشگاه سنت توماس واقع در سنت پل ایالت مینه سوتا آمریکا برگزار خواهد شد. «سمینار فلسفه دین و الهیات فلسفی» توسط دین زمرمن (از دانشگاه اتکرس) و مایکل روتا (از دانشگاه سنت توماس) اداره خواهد شد.

کنفرانس دریدا



■ مهر: سومین کنفرانس دریدا تیرماه ۱۳۹۱ در دانشگاه کالیفرنیا برگزار می‌شود. در این کنفرانس که از ۱۱ تا ۱۳ جولای ۲۰۱۲ (۲۱ تا ۲۳ تیر ۱۳۹۱) برگزار می‌شود، پروفیسور استفن بارکر میزبان و دیوید ویلیس، به‌نویس دوتشر، نام کوهن و الیزابت رودینسکو سخنرانان اصلی خواهند بود. کنفرانس دریدا بر ارزش و حضور پیوسته آثار دریدا در بحث‌های هنری، ادبی، سیاسی و اخلاقی تأکید می‌کند و تأثیر او را در بحث‌های راجع به امکان‌ها و آینده‌های فلسفی پیشروای مابرسی می‌کند.

ذهن، بدن و مسایل پیرامون آن

■ مهر: کنفرانس «ذهن، بدن و مسایل پیرامون آن» خرداد ۹۱ در دانشگاه بیلکنت آنکارا برگزار خواهد شد. در این کنفرانس که در روزهای ۷ و ۸ ژوئن ۲۰۱۲ (۱۸ و ۱۹ خرداد ۱۳۹۱) برگزار می‌شود، مباحثی همچون فرو کاهش نچرالستی- فیزیکیالیستی حیث الثفاتی یا آگاهی پدیداری، نقش بالقوه موثر بدن در ایجاد حالات ذهنی، فرضیه ذهن توسعه‌یافته، نقش بالقوه مفهومی دستگاه عصبی پیرامونی در توصیف حالات یا فرایندهای ذهنی، بدن و علیت ذهنی، بدن مغز و اراده آزاد، موضوعات مرتبط با آگاهی در اخلاق عصبی و اخلاق زیستی و… مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت. سخنرانان اصلی عبارتند از: پروفیسور مورات ایدده (دانشگاه بریتیش کلمبیا)، پروفیسور دیوید چالمرز (دانشگاه ملی استرالیا- دانشگاه نیویورک)، پروفیسور تیم کرین (دانشگاه کمبریج، پروفیسور کاتالین فلر کلس (دانشگاه سنترال یورپین)، پروفیسور شان گالگر (دانشگاه مفیس- دانشگاه‌نورث‌دایر).

گروه اندیشه: بیشتر در همین صفحه متن سخنرانی «جورجو آگامبن» را با عنوان «پارادایم چیست» خواندید. در بخش این متن سخنرانی که به دو بخش جداگانه تقسیم شده، آگامبن به بررسی مفهوم پارادایم در آثار «میشل فوکو» و «تامس کوهن» پرداخت و نسبت این دو را با یکدیگر در این‌باره نشان داد. در بخش دوم، او به برداشت «رسطو» از پارادایم اشاره و آن را با نظر «افلاطون» مقایسه می‌کند.

■ ■ ■

اجازه دهید منطق پارادایم را تشریح کنیم. معمولاً دانشمندان از روش فوکو تحت عنوان روش استعاری یاد می‌کنند. اما این برداشت صحیح نیست. آن تنها یک پارادایم است. اجازه دهید توضیح دهم که این استدلال، چگونه است. استدلالی که اگر بتوان گفت یک قسمت از قلم افتاده است یا حتی بهتر می‌توان آن را یک مفهوم جایگزین‌شده در تاریخ فلسفه غرب نامید. علاوه بر این مساله پارادایم دقیقاً با مساله همانندی (قیاس) پیوند خورده است. یعنی در ارتباط با منطقی که همواره جدلی است. با این توضیح، مثال موضوعی برای مساله معرفت‌شناختی پارادایم، «آنالوطیقا»ی (القیاس) ارسطو (Analytica Priora) است فلسفه به شکل بسیار واضحی به مساله پارادایم و همانندی اشاره دارد. گويا در این رابطه، ارسطو – هر چند بسیار مختصر و کوتاه- نخستین نفر بود. ارسطو معتقد است یک پارادایم یا یک نمونه،نسبت‌های میان یک جزء به کل یا یک کل به جزء را در نظر ندارد بلکه نسبت یک جزء را در ارتباط با جزء دیگری در نظر می‌گیرد. این یک ارتباط بسیار

جالب توجه است. این به آن معنی است که یک پارادایم از خاص به عام (از جزئی به کلی) حرکت نمی‌کند و همین‌طور نه از عام به خاص (از کلی به جزئی)، اما از خاص به خاص در حرکت است. به عبارت دیگر ما در ابتدا استنتاجی در دست داریم که از کل به جزء می‌رود، سپس استنتاجی که از جزء به کل گردش می‌کند و در این هنگام سومین چیزی که وجود دارد پارادایم و همانندی (قیاس) است که از جزء به جزء (خاص به خاص) حرکت می‌کند اما این امر به چه معناست؟ نوع این گردش و جابه‌جایی چگونه است؟ و چگونه پارادایم که یک «کتیگی» است، می‌تواند زمینه‌های قابل قیاس و یک اصل کلی جدید را – آنگونه که در کار فوکو مشاهده کردیم- خلق کند؟ به منظور درک نحوه عملکرد پارادایم، در ابتدا ناگزیریم که تقابل‌های سنتی فلسفی میان مثلاً خاص و عام، عمومی و خصوصی و نیز میان فرم و محتوا را بی‌اثر سازیم زیرا پارادایم غیرقطبی است نه دو قطبی و نیز گسترش‌یابنده است نه تقلایی. در واقع زمینه‌ای را برای تنش‌های تقابلی ایجاد می‌کند که به یک حوزه تعین‌ناپذیر که تمامی تقابل‌های سخت و اساسی را بی‌اثر می‌کند، گرایش دارد. در این نقطه هیچ دو گانگی وجود ندارد که به معنی دو حوزه یا دو عملی باشد که به طور آشکار، توسط یک گسست تفکیک‌با متمایز شده باشند بلکه شاهد یک زمینه

هستیم که در آن دو نیروی متضاد به رانش درآمده‌اند.

پارادایم نه امری کلی است و نه جزئی و نیز نه عمومی است و نه خاص. پارادایم یک تکنیکی است که خودش را «همان‌طور»- نمایش می‌دهد و به‌این‌ترتیب مفهوم هستی‌شناختی نوینی را ارائه می‌کند. این یک مفهوم ریشت‌شناختی (ایتمولوژیک) است که از الگوی کلاهی در یونان نشأت می‌گیرد. در این معنی «پارادایم آن چیزی است که در کنار خودش (و به اضافه خود) نشان می‌دهد.» چیزی است که در کنار پارا – Para – نشان داده می‌شود. با اینکه تلقی ارسطو از پارادایم تا اندازه‌ای نابسنده است، اما او ایده جالبی از پارادایم به عنوان حرکت از جزء به جزء مطرح کرده است. به نظر می‌رسد ارسطو این نکته را گسترش ندهاده و همچنان مثل «کانت» به این ایده که خصوصیات مرتبط با یک نمونه، به نوع یکسانی تعلق دارند، پایبند است. بنابراین در سال ۱۲۵۷ قبل از میلاد، ارسطو در «بطوریکا» این‌گونه عنوان کرد که دو «کتیگی» موجود در پارادایم، از یک جنس هستند. سپس او بلافاصله پس از این، عبارت مبهمی را آورد: «ما تنها یکی از آن دو، قابل شناخت‌تر است.»

این نکته فوق‌العاده جالبی است. چیز مهم این نیست که آن دو دارای سرشتی مشابه هستند، بلکه صراحتاً به این معنی است که یکی از آن دو شناخت‌پذیرتر (از دیگری) است. چرا یک نمونه، یک پارادایم، قابل شناخت‌تر است؟ مطابق این بیشتر بودن قابلیت شناخت، چه می‌تواند باشد؟ بنابراین اکنون باید ارسطو را رها کنیم و برای اولین مثال موضوعی مساله پارادایم در فلسفه یونان، سراغ «ملمادر» (statement) افلاطون برویم. علاوه بر این، این کار به ما فرصت می‌دهد تا منابع اصلی و قابل دسترس، برای درک فوکو از پارادایم را شناسایی کنیم. در سال ۱۹۴۷ «ویکتور گلدشمیت»، تاریخ‌نگار برجسته فرانسوی در زمینه فلسفه یونان، کتاب «پارادایم در دیالکتیک افلاطون» را منتشر ساخت.

همان‌طور که غالباً در آثار گلدشمیت – که در زمینه فعالیتش چهره برجسته‌ای محسوب می‌شود – مشاهده می‌کنیم، تشریح یک مساله به ظاهر کوچک و فرعی نظیر پارادایم، پرتو‌فراگیری بر کل مجموعه فلسفه افلاطون، مخصوصاً درباره ارتباط میان ایده و پدیده می‌افکند. نقطه آغازین درباره

گلدشمیت، یک کتاب متفاوت از تاریخ‌نویس متفاوتی است که به ساختار ویژه دیالوگ از منظر افلاطون و نحوه استفاده او از پارادایم / نمونه دقت کرده است.

بعضی اوقات ایده همچون یک پارادایم برای مسایل معقول عمل می‌کند. اما زمان‌هایی هم پیش می‌آید که این چیزهای معقول هستند که به عنوان یک پارادایم برای ایده به حساب می‌آیند. این واقعیت، آندقر پیچیده است که غالباً پارادایم، در دو اصطلاح متفاوت و در دو مورد مجزا ترجمه می‌شود. که البته بیپهوده است. گلدشمیت عبارتی از کتاب زاممدار را تحلیل می‌کند که در آن، الگویی محسوس، یعنی هنر بافندگی باید به درک ایده زاممدار به منزله یک سیاستمدار منجر شود. آنچه وجه اشتراک میان پارادایم/ نمونه و پدیده است، جوهره یا نوعی عنصر مادی مشترک نیست. مطابق نظر گلدشمیت آنچه آنها در آن مشترک هستند، نوعی ارتباط است. ماهیت این ارتباط، چیزی است که ما در پی دریافتن آن هستیم. چه نوع ارتباطی و میان چه چیزهایی؟ گلدشمیت خاطرنشان می‌کند که در یک پارادایم، ایده یا کلیت از یک برهان منطقی، به واسطه استنتاج از شمار کلی موارد خاص منتج نمی‌شود، بلکه از تطبیق تنها یک پارادایم، یک نمونه تکین، با موضوع یا دسته‌ای که توسط پارادایم، قابل درک می‌شوند، حاصل می‌گردد. ارتباط پارادایمیک نه میان چند ابژه تکین و نه میان یک ابژه تکین و اصول کلی یا قانونی که در بیرون از آن حضور دارد، رخ نمی‌دهد. پارادایم چیزی نیست که از قبل مفروض باشد بلکه در عوض یک تکنیکی است که مبدل به پارادایم می‌شود. از نظر افلاطون، آن (تکنیکی) با نمایان شدن در کنار خودش تبدیل به پارادایم می‌شود. بنابراین رابطه پارادایمی در میان یک پدیده تکین و قابلیت درک آن اتفاق می‌افتد. پارادایم، یک تکنیکی است که در بطن قابل شناخت بودنش مطرح می‌شود. به عبارت دیگر؛ آنچه یک چیز را قابل درک می‌سازد، نمایش پارادایماتیک قابل شناخت بودن خودش است. مطابق نظر ارسطو «مونه» آن چیز قابل شناخت‌تر است. بنابراین رابطه‌ای که یک نمونه و یک موضوع، در آن مشترک‌ند، نمایش قابل شناخت بودن آن است.

اجازه دهید تا یک موضوع ساده را مثال بزنم؛ پارادایم قواعد دستور زبان- دستور زبان به وسیله پارادایم بنا نهاده شده است. اگر پارادایمی وجود نداشته باشد، هیچ گرامری وجود ندارد. برای مثال می‌توانیم واژه لاتین Rosa را بررسی کنیم. ROSE به وسیله نمایش پارادایمی آن، به عنوان یک نمونه، توسط ویژگی دلالت بی‌واسطه‌اش به حالت تعلیق درآمده است و به‌این‌ترتیب امکان شکل‌گیری و فهم‌پذیری مجموعه‌های کلی‌تری را ممکن می‌سازد.» اسم زنانه، نخستین حالت صرفی است «که نه‌تنها عضوی از مجموعه، بلکه پارادایم آن نیز به شمار می‌آید و به مثابه پارادایمی به منظور فهم‌پذیر کردن کل مجموعه عمل می‌کند. مشاهده این خنثی‌سازی راجع که مبین «مونه» است، نکته حایز اهمیتی است. برای مثال وقتی می‌گوییم «من سوگند می‌خورم»^(۱) به این جمله، نقش کنشگرانه می‌دهم. هر چند برای آرایه یا مثال از هم‌نشینی، جمله «من

اندیشه



پارادایم چیست؟

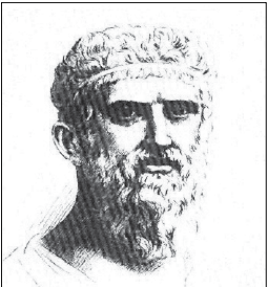
چیزی همان‌گونه که به نظر می‌رسد

جورجو آگامبن

ترجمه: امیر کمالی/ حسین پروانه

سوگند می‌خورم» نمی‌تواند در یک بافت رایج، (صرفاً) به عنوان یک قسم فهمیده شود. ولی با این حال از آنجا که به عنوان یک نمونه تلقی می‌شود، باید به عنوان یک سخن واقعی لحاظ شود. این وضعیت پارادوکسیکال یک نمونه است. آنچه یک نمونه به نمایش می‌گذارد، وابستگی‌هایش به یک طبقه خاص است. اما برای این امر دلایل بسیاری وجود دارد. نمونه از طبقه خودش خارج می‌شود درست در لحظه‌ای که آن را به نمایش می‌گذارد و تعریف می‌کند.

با نمایش وابستگی‌های نمونه به یک طبقه، از آن خارج شده و حذف می‌شود. بنابراین چرا قانون، یک نمونه را به کار می‌بندد؟ پاسخ به این سوال بسیار دشوار است. پاسخ از آن جهت ساده نیست که قانون، نمونه را تنها به عنوان یک مورد عالی به کار می‌بندد، نه به عنوان یک نمونه. نمونه یا یک مورد عادی تفاوت دارد، نه به این دلیل که تعلقی به‌آن ندارد، بلکه به این دلیل که وابستگی‌های خود را به آن، نمایش می‌دهد. در واقع این مورد معکوس استثنا است. اگر استثنا را به عنوان یک طرد فراگیر در چیزی که به وسیله حذف شدنش، مشمول شده تعریف کنیم، نمونه به عنوان یک مشمول انحصاری عمل می‌کند یعنی چیزی که به خاطر شمول واقعی‌اش حذف شده است. بنابراین از این تحلیل مختصر، تاکنون سه مشخصه به دست آمده است که «مونگی» را تعریف می‌کند. نخست از ارسطو که به اعتقاد او نمونه از یک تکنیکی به سمت تکنیکی (دیگری) در حرکت است. دوم اینکه یک نمونه قابل شناخت‌تر است و سوم اینکه مونگی یا رابطه پارادایمی، میان یک پدیده و قابلیت فهم و شناخت آن اتفاق می‌افتد. مع‌الوف در نظر افلاطون، جایگاه مناسب پارادایم‌ها در دیالکتیک‌ها است. به عقیده او در دیالکتیک‌ها، پارادایم یک رابطه گسترده را میان محسوس بودن و مفهوم بودن نشان می‌دهد. ایک بهتر است بدانیم که پارادایم در دیالکتیک، چگونه کار کردی دارد؟ مساله بسیار مهم و واقعی در تبیین فلسفه افلاطون، شرح و تفسیر روش دیالکتیکی در بخش کتاب «جمهور» است. بلافاصله قبل از تمثیل غار، عبارت مشهوری وجود دارد که همواره به شکل یک مساله پیچیده و مبهم، مطرح شده است. عقیده من این است که اگر آن را به عنوان نوعی تفسیر برای روش پارادایمی در نظر بگیریم، این عبارت بسیار پیچیده، روشن و واضح می‌شود. در اینجا افلاطون دو رتبه یا دو طبقه را در مسیر تولید دانش تبیین می‌کند. او آنها را همچون دو قطعه بر یک خط مستقیم توصیف می‌کند. نخستین قطعه روش آن چیزی را که او هندسه (geometra) می‌نامد، تعریف می‌کند و آنهایی که این نحوه از دانش را به کار می‌بندند، ریاضیدان می‌نامد. به عقیده افلاطون، این روش بر یک فرضیه یا یک پیش‌انگاره بنا نهاده شده است. اصطلاح فرضیه (hypothesis) در معنای یونانی‌اش به مفهوم از پیش‌فرض یا پیش‌انگاری (presupposition) است. بنابراین می‌توان خاطر‌نشان کرد هندسه‌دان‌ها، مقولاتی نظیر شمای گوناگون و اشکال هندسی و انواع زاویه‌ها را به صورت زوج و فرد از پیش فرض می‌کنند و این



ماکیاولی، آرنت و دریدا در «پرسش»

این کتاب به واقعه‌ای با وضعیت سیاسی خاصی نمی‌پردازد، بلکه در پی تأسیس چارچوبی است که می‌تواند مبنای فهم کلیت آثار او قرار گیرد. دیدگاه آرنت درباره مفاهیمی چون ساحت خصوصی و عمومی، امر اجتماعی، قدرت و سیاست در این کتاب شکل می‌گیرد. همچنین یکی از مهم‌ترین مفاهیم آرنتی یعنی زایش و آغاز نو و نقش آن در حیات بشری و سیاست، در این کتاب پرداخته شده است. به این ترتیب «وضعیت بشری» می‌تواند مدخلی بر فهم کلیت آثار او باشد. سه مفهوم زحمت (labor)، کار (work) و کنش (action)، مفاهیم اساسی این کتاب هستند. آرنت می‌کوشد که با این مفهوم‌پردازی نه تنها معیارهایی برای فهم سیاست به دست دهد بلکه تلاش می‌کند که از این طریق آنچه را که به نظر او از بدفهمی‌های مهم نظری در سیاست به‌شمار می‌رود را هم تفسیر کند. در این

مسایل را بدان سان که گویی از پیش برایشان آشکار بوده، به کار می‌برند و به این‌گونه ساخت یک فرضیه را از آنها بیرون می‌کشند. آنها این مسایل را طوری تلقی می‌کنند که گویی قبلاً شناخته شده‌اند. به این ترتیب فرضیه را از آنها استخراج می‌کنند. آنها گمان می‌کنند که مجبور نیستند که این مقولات را شرح دهند. انگار که بدیهی‌اند. بنابراین با آغاز کردن از آنها درست به نقطه‌ای می‌رسند که قصد داشتند بررسی کنند.

در قطعه دوم، در تشریح دومین روش علمی در تولید دانش، در نظر افلاطون دیالکتیک را این‌گونه تعریف می‌کند: «زبان، خود به وسیله دیالکتیک، قدرت امکان درک پدیده‌ها را می‌یابد، از این رو به عنوان یک فرضیه تلقی می‌شود نه همچون اصول و قواعد، بلکه صریحاً همچون یک فرضیه. این در واقع، همان گام برداشتن به منظور رسیدن به یک اصل از پیش فرض‌نشده است.» این مفهوم بسیار جالبی است که افلاطون در اینجا تشریح می‌کند. یک قاعده، از پیش فرض‌شده نیست. بنابراین معنای اینکه یک فرضیه به درستی تنها یک فرضیه تلقی شود، چیست؟ یک مفهوم فوق‌العاده جالب توجه؛ شما مجبورید مقید به اصولی باشید که هیچ پیش‌فرضی از آن ندارید.

اگر به خاطر داشته باشید، قابلیت فهم پارادایم، هرگز به صورت از پیش فرض‌شده وجود ندارد. در نقطه مقابل، ویژگی پارادایم این است که برای حیات بخشیدن به یک زمینه پربولماتیک جدید، دقیقاً در تعلیق راجع به امور واقعی و همان‌طور در نمایش ادراک‌پذیری‌اش، صراحتاً جای می‌گیرد. ممکن است که تلقی واضح یک فرضیه به عنوان یک فرضیه و نه به عنوان یک قاعده، معنایش این باشد که آنها را همچون پارادایم‌ها قلمداد کنیم. پارادایم فرضیه‌ای است که همان‌طور تلقی شده و ظاهر می‌شود. در واقع فرضیه یا پیش‌انگاره‌ای است که قابلیت فهم و درک آن، چندان از پیش تعیین‌شده نیست، اما ظاهر و بدون پوشش است. آنگذر که به ما اجازه می‌دهد که به یک اصل از پیش نامعلوم دسترسی پیدا کنیم. در این مفهوم، روش‌های دیالکتیکی نشان می‌دهند در بسیاری از پژوهش‌های تئوریک یا تاریخی، هیچ‌گاه یک موضوع (ابژه)، از پیش قطعی نیست بلکه لازم است که به وسیله پارادایم‌ها ساخته شود و به دست آید. سفسطه‌ای که در کارکرد عمومی فرضیه‌ها نادیده باقی می‌ماند، این است آنچه که به عنوان یک چیز معلوم (داده)، به نظر می‌رسد، در واقع تنها پیش‌انگاره‌ای از فرضیه‌ای است که آن را شرح خود می‌داد. بدین سان یک قاعده، هرگز اصل از پیش نامعلوم، به صورت پنهان باقی می‌ماند. در جهت مقابل، منظور از نشان دادن یک پدیده در ویژگی پارادایمی اصیلش، نمایش آن به وسیله شناخت‌پذیری‌اش است. هیچ‌قاعده از پیش تعین‌شده‌ای وجود ندارد. این خود یک پدیده است که اصل است. قاعده‌ای در کار نیست ولی پدیده‌ای اصیل وجود دارد. حال آنکه در یک فرضیه، فهم‌پذیری یک چیز، نسبت به آن، از پیش فرض‌شده است.

سپس از طریق یک قیاس یا یک استنتاج به دست می‌آید. در یک پارادایم، خود یک چیز در کنار خودش نمایان می‌شود و در شناخت‌پذیری‌اش به نمایش گذاشته می‌شود. در خاتمه چیزی بهتر از یک شعر شگفت‌آور از «والاس استیونس»، برای آنچه که از سخنام منظور دارم نمی‌شناسم. یک توصیف آزاد و بی‌قید و بند به همین‌جا مثال «آن بدیو»، پیشنهاد می‌کنم که یک سنت را در میراث آغاز کنیم مبنی براینکه همه سخنرانی‌ها، با یک اقتباس از والاس استیونس خاتمه یابند. اکنون اجازه دهید که حداقل چهار بند آغازین این شعر فوق‌العاده را بخوانم: این ممکن است که به نظر آید

این وجود دارد.

و خورشید چیزی دیدنی است

و آن هست.

خورشید یک نمونه است.

همان است که به نظر می‌رسد.

و در این‌گونه به نظر رسیدن، همه چیز وجود دارد. یک پارادایم، یک نمونه، همان چیزی است که همان‌گونه به نظر می‌رسد، در بودنش و در جلوه‌اش تعین‌ناپذیر است.

فلسفه و شعر تا آنجا که هر دو، تفکری در باب یک پدیده، به میابجی شناخت‌پذیر بودنش، به عنوان یک نمونه هستند، بر هم منطبق‌اند.

■

۱- as such به معنی خود به خود است. اما در استفاده مکرر آگامبن از این اصطلاح، «همان‌طور» منظور نظر است. ۲- Para پیشروندی که در بسیاری از لغات انگلیسی کاربرد دارد. «در کنار، به اضافه، فرای، …» از جمله معانی آن است. با توجه به مضمون سخن آگامبن، در اینجا به معنی در کنار چیزی بودن و به اضافه چیزی بودن است. ۳- نخستین انحرافی که از دال در زنجیره دلالت ایجاد می‌شود. یعنی نخستین منظوری که از واژه «ززا» دریافت می‌کنیم، یک اسم زنانه است.

۴- در اِسن مثالی که آگامبن مطرح کرده، معنی مختلف واژه swear و نیز واژه oath مورد نظر بوده که سوگند خوردن، قسم یاد کردن، قول دادن و حتی دشنام گفتن و نفرین کردن را دربر می‌گیرد.

■

دوره تمرکز بر متن کتاب «وضعیت بشری» خواهد بود و جلسات بر حسب فصول آن تنظیم خواهند شد. این کلاس شنبه‌ها از ساعت ۱۷ تا ۱۹ برگزار می‌شود. سومین کلاس «دریدا: پروژه گراماتولوژی» نام دارد که در آن آرن حسن نمکین به مساله روش در گراماتولوژی می‌پردازد. در گراماتولوژی (۱۹۶۷)، یکی از مهم‌ترین کتاب‌های دریدا است که بسیاری از مفاهیم بنیادی تفکر او را معرفی می‌کند. دوره حاضر تلاشی است برای دنبال کردن مفاهیم محوری کتاب و آرایه شرحی کلی از پروژه گراماتولوژی. این دوره نیز شنبه ساعت ۱۹ تا ۲۱ برگزار می‌شود. علاقه‌مندان جهت اطلاع کامل از کلاس‌های این موسسه و نحوه حضور در جلسات می‌توانند با روابط عمومی موسسه به شماره ۰۲۱-۸۸۶۵۸۶۰۰-۳ تماس بگیرند یا به سایت www.porsesh.com مراجعه کنند.

معنویت قدسی

معنوی زیستن

ابوالقاسم فنایی



■ تعریف معنویت مشکل است و هیچ اتفاق نظری در مورد معنای دقیق این واژه وجود ندارد. بخشی از اختلاف‌نظر در مورد معنای دقیق این واژه از اختلاف‌نظر در باب نسبت «معنویت» با «دین» یا «دینات» سرچشمه می‌گیرد. گروهی از معنویت‌گرایان، معنویت را تبدیل/ جایگزینی برای دین می‌بینند، در حالی که گروهی دیگر آن را «لَبّ لَبابِ دین» یا «گوهر ادیان» قلمداد می‌کنند. تفسیری از معنویت که در این سلسله از یادداشت‌ها شرح و بسط خواهد یافت سه ویژگی مشخص دارد: یکی اینکه «دینی» است. دوم اینکه «خدامحور» است و سوم اینکه چارچوبی «عقلانی» دارد. مراد ما از معنویت قدسی معنویتی دینی است در چارچوب عقایدت. دو راه از راه‌های ممکن برای نزدیک شدن به تعریف معنویت عبارتند از: (۱) بیان مولفه‌های «سبک زندگی معنوی» و (۲) برشمردن نشانه‌های انسان‌های معنوی.

۱. مولفه‌های سبک زندگی

اجمالاً می‌توان گفت که هر سبکی از زندگی سه مولفه دارد:

(۱) جهان‌بینی: هر سبکی از زندگی مفروضاتی متافیزیکی یا وجودشناسانه دارد و مبتنی بر تصورات و تصدیقاتی است که صاحب آن سبک زندگی در مورد محتوا و ساختار جهان هستی، انسان، خود، رابطه خود با دیگری، جایگاه انسان در میان موجودات دیگر و اینکه آدمی از کجا آمده و چرا آمده و به کجا رهسپار است و این قبیل امور دارد. جهان‌بینی‌های مختلف حاوی پاسخ‌ها و مختلف به پرسش‌های متافیزیکی درباره این موضوعات هستند.

(۲) معرفت‌شناسی/ عقایدت‌نظری: هر سبکی از زندگی مفروضاتی معرفت‌شناسانه دارد و مبتنی بر دیدگاه خاصی درباره منابع معرفت و راه‌های موفق و قابل اعتماد برای کسب معرفت است.

(۳) اخلاق/ عقایدت عملی: هر سبکی از زندگی مفروضاتی اخلاقی دارد و مبتنی بر یک نظام خاصی «زیستی» و «هنجاری» است که تعریفی از «خوب» و «نفسان خوب» به دست می‌دهد و حیات و ممات صاحب آن سبک را هدایت می‌کند و به او می‌گوید که در موقعیت‌ها و وضعیت‌های گوناگون «چه باید کرد؟» و «چه نباید کرد؟» (بر این اساس، سبک زندگی مادی مرکب است از نوعی (۱) «جهان‌بینی»، (۲) «معرفت‌شناسی» و (۳) «اخلاق». سبک زندگی معنوی، نیز مرکب از همین سه عنصر یا مولفه‌هاست. بنابراین، تفاوت و تشابه سبک زندگی مادی و زندگی معنوی به تفاوت و تشابه این دو در جهان‌بینی، معرفت‌شناسی و اخلاق برمی‌گردد. این سه مولفه از ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، یعنی با یکدیگر متناهم و سازگارند. دیدگاهی که شخص در باب منابع موفق و قابل اعتماد معرفت برمی‌گزیند نوع جهان‌بینی او و حدود و قیود آن را تعیین می‌کند و هر نوعی از جهان‌بینی مبنای نظام اخلاقی خاصی است.

۲. نیاز انسان به معنویت

کسانی که به نحو بالفعل نیازی معنوی در وجود خود احساس می‌کنند و از خلا معنوی موجود در زندگی خود رنج می‌برند برای پذیرفتن وجود چنین نیازی و تلاش برای ارضای آن به دلیل نیاز ندارند. اما برای کسانی که به نحو بالفعل چنین نیازی را در خود احساس نمی‌کنند، نیاز انسان به معنویت را از دو راه متفاوت می‌توان نشان داد:

(۱) راه روان‌شناسانه: توجیه عملی/ مبتنی بر هویت: معنویت ارتباط وثیقی با «سرنشت انسان» و «هویت انسانی» دارد. اگر بخواهیم این را تعریف کنیم، یکی از بهترین و گویاترین تعریف‌ها این است: «انسان حیوان عاقل معنوی است.» ما انسان‌ها در حیوانیت با سایر حیوانات شریکیم. یکی از چیزهایی که ما از سایر حیوانات جدا می‌کنند، معنویت یا بعد معنوی وجود ماست و دیگری نیز عقلانیت یا بعد عقلانی وجود ماست. بنابراین، همان‌گونه که بُعد حیوانی یا طبیعی وجود آدمیان زندگی، مرگ، تغذیه و رشد مخصوص به خود را دارد، بعد معنوی وجود او نیز زندگی، مرگ، تغذیه و رشد مخصوص به خود را دارد. از منظر معنوی، انسان‌ها به دو گروه تقسیم می‌شوند:

گروهی که به لحاظ معنوی زنده‌اند و از حیات معنوی برخوردارند و گروه دیگری که به لحاظ معنوی مرده‌اند و صرفاً از منظر زیست‌شناسانه موجودی زنده قلمداد می‌شوند. «بودن» غیر از «زیستن» است؛ سبک زندگی غیرمعنوی نوعی «بودن» است، در حالی که سبک زندگی معنوی نوعی زیستن است. معنویت با «معنای زندگی»، «هدف زندگی» دارد و رضایت باطنی که سرچشمه شادی، آرامش، امید و بهادشت روانی است، ارتباط وثیقی دارد و از مولفه‌های «سعادت» یا «خوشبختی» به‌شمار می‌رود. معنویت هم «فضای روح» ماست و هم «دوا»یی برای بسیاری از دردهای ما. بعد معنوی وجود آدمی نیاز به مراقبت، تغذیه، پرورش و بهادشت دارد. از میان انواع حیوانات، این تنها انسان است که قادر است بین سبک‌های مختلف زندگی از جمله میان سبک زندگی معنوی و زندگی مادی دست به انتخاب بزند.

(۲) راه معرفت‌شناسانه: توجیه نظری/ مبتنی بر حقیقت: علاوه بر حواس ظاهری، حسی داریم به نام «حس باطنی» که از طریق آن به «تجربه معنوی» می‌رسیم. این تجربه، تجربه‌ای «درارکی» و «معرفت‌بخش» است، هر چند سوبه‌های روان‌شناسانه نیز دارد، یعنی از رهگذر این تجربه می‌توان حقایقی را درباره «باطن عالم» «عالم معنا» کشف کرد. چون این تجربه موثق و قابل اعتماد است، حقیقت‌جویی/ تسلیم‌بودن در برابر حقیقت اقتضا می‌کند که ما حقایق معنوی کشف شده از رهگذر تجربه معنوی و حس باطنی را هم بپذیریم و به فحواي اخلاقی و پیام‌های عملی این حقایق نیز وفادار باشیم.