

گروه اندیشه؛ پنجشنبه گذشته سمینار «**امر اجتماعی چیست؟**» در مؤسسه پرسش برگزار شد. در این سمینار **ابراهیم توفیق** درباره «**وضعیت طبیعی و دولتی که نمی‌شود، عادل مشایخی درباره «امر اجتماعی، سیاست، تاریخ» و محمد امین قانع‌سی‌راد با موضوع «قبض و بسط امر اجتماعی» سخنرانی کردند. آنچه در ادامه می‌آید متن سخنرانی ابراهیم توفیق و عادل مشایخی در این جلسه است.**

یک تقسیم‌بندی آکادمیک وجود دارد میان علوم سیاسی و علوم اجتماعی. این تصور می‌تواند به وجود آید که در امر سیاسی از دولت حرف می‌زنیم و در امر اجتماعی از جامعه. قصد من کنار گذاشتن چنین تفکیک بی‌معنایی است. راجع به جامعه نمی‌توان حرف زد مگر راجع به نظم حرف زد و راجع به نظم نمی‌توان حرف زد مگر یک نظریه جامع انتقادی راجع به دولت داشت. علوم سیاسی ما از حیث ساخت آکادمیک و گفتاری نظریه دولت را ناممکن می‌کند. حال آنکه پرداختن به امر اجتماعی تدوین نظریه انتقادی دولت را الزام‌آور می‌کند. مقصود من از نظریه دولت برای مثال نظریه گرامشی است که دولت را جمع جامعه سیاسی و جامعه مدنی می‌داند. یا دقیق‌تر، آن‌طور که پولاتزاس نظریه دولت را «تراکم‌یافتگی یک رابطه اجتماعی» تعریف می‌کند. تراکم‌یافتگی ناظر به نظم است که بدون شناخت آن نمی‌توان توضیح داد نیروهای اجتماعی چگونه شکل می‌گیرند، چگونه جابجایی می‌شوند، در چه منطق دانش-قدرتی، در چه مناسباتی، قرار می‌گیرند و سوزه‌سازی می‌شوند. بدون نظریه انتقادی دولت نمی‌توان به این مسائل پرداخت. به این معنا امر اجتماعی، برخلاف ظاهر، با فاصله‌گیری از زندگی روزمره اتفاق می‌افتد. غرض‌فرد در زندگی روزمره گرای است که در دو دهه گذشته مطالعات فرهنگی انجام داده، ولی از این طریق نمی‌توان راجع به نظم‌هایی که در آن به سر می‌بریم گفت‌وگو کرد.

دو گرایش وجود دارد که در اینجا به آنها می‌پردازم. اول، به صورت روزافزونی با نقد تاریخ‌نگاری نگه‌کار روبرویم و ضرورت نوشتن تاریخ اجتماعی. این نگاه به تاریخ کمتر در آکادمی و بیشتر بیرون از آن اتفاق می‌افتد، جایی که «درباره ایران» کار می‌کنند. در این زمینه کارهای برجسته‌ای صورت گرفته همچون تلاش‌های عباس امانت، توکلی طرقي، نجم‌آبادی، عباس ولی و بسیاری دیگر. بدون این کارها بحث راجع به نوشتن تاریخ اجتماعی ممکن نبود. ولی معضل این نوع تاریخ اجتماعی فرودستان که دستاوردهای زیادی داشته این است که چون جای دیگری اتفاق می‌افتد

مقدمه‌ای در باب پرسش امر اجتماعی

پیش از آغاز بحث و تلاش برای پاسخ‌گفتن به این پرسش باید از ضرورت طرح آن پرسید. این پرسش مسبق به چه مسئله‌ای است؟ «امر اجتماعی» به‌منزله مفهوم قرار است پاسخ به چه مسئله‌ای باشد؟ این نکته ما را به مسئله «آغاز مناسب» می‌رساند. درست است اما که اندیشیدن همواره با طرح مسئله آغاز می‌شود، اما مسئله امری خنثی و معصوم نیست، هر مسئله مسبق به پیش‌فرض‌هایی است و پیش‌فرض‌ها هستند که مسئله را تعین می‌بخشند و مسیر اندیشیدن را تعیین می‌کنند. با «آغاز نامناسب» و آنچه برگسون «شبه‌مسئله» یا «مسئله کاذب» می‌نامد، اندیشه به بیراهه می‌رود و از انجام وظیفه انتقادی خود و وظیفه‌ای که سرشت اندیشه را رقم می‌زند، بازمی‌ماند. بنابراین به‌هنگام طرح مسائل باید با نگرشی انتقادی به بررسی پیش‌فرض‌های آن‌ها پرداخت. به هنگام اندیشیدن به «امر اجتماعی» یکی از آزارگاه‌های نامناسب که به طرح معماهای لاینحل و اتلاف وقت منجر می‌شود، «فرد» است؛ خواه فرد به معنای زیست‌شناختی یا روان‌شناختی، و خواه فرد در مقام فاعل شناسایی یا خاستگاه مطلق اندیشه و عمل به‌معنای مورد نظر دکارت. وقتی با فرد منزوی شروع می‌کنیم برای رسیدن به امر اجتماعی، با معمای لاینحل «دیگران» یا «اوهایی دیگر» مواجه می‌شویم و کارمان به فلسفه‌بافی‌های بی‌سرانجام می‌گشود و در نهایت از اندیشیدن به امر اجتماعی بازمی‌ماند.

واقعیت این است که صرف‌نظر از نظروزرزی‌های دکارتی در باب سوزه منزوی و بی‌جهان، همه ما در زندگی روزمره «فهم»ی ضمنی و درواقع، عملی، از امر اجتماعی داریم. بنابراین، صراحت‌بخشیدن به این فهم عملی (knowing how) می‌تواند نخستین گام برای اندیشیدن به امر اجتماعی باشد. البته روشن است که این مسئله‌شدن امر اجتماعی مسبوق به یک بحران است؛ یعنی از آن‌رو به طرح پرسش امر اجتماعی رسیده‌ایم، که سروکارداشتن روزمره و غیرمتناهیک ما با دیگران یا تجربه متعارف امر اجتماعی در هستن ما «با» دیگران دچار اختلال شده است، با توجه به همین نکته است که می‌توان به پرسش ضرورت طرح سؤال امر اجتماعی پاسخ داد. یکی از عرصه‌هایی که رجوع به آن ما را برای صراحت‌بخشیدن به فهم عملیمان از امر اجتماعی یاری می‌کند، عرصه بازی‌هاست. بازی شاید بهترین نمونه امر اجتماعی باشد. البته ممکن است کسی اعتراض کند که بازی‌های فردی هم داریم. منظور ما نظریه‌پردازی در باب بازی‌ها نیست و نمی‌خواهیم بازی به‌طورکلی را با امر اجتماعی یکی کنیم. به عبارت دیگر، غرض نه تعریف بازی، بلکه رجوع به برخی بازی‌ها و تجربه‌هایی است که از بازی‌کردن این بازی‌ها داریم. برای اندیشیدن به امر اجتماعی، البته با پیش‌رفتن در این مسیر می‌توان در مورد بازی‌های فردی هم بحث کرد و نشان داد که حتماً تجربه بازی فردی نیز فرسنگ‌ها فیر دارد. اما غرض‌شده در امر شخصی و در این بازی‌ها هم بازی‌گر

ابراهیم توفیق: امر اجتماعی چیست

حرف‌زدن از حال، برگرداندن تاریخیت وضعیت

ناگزیر باید به استلزاماتی پاسخ دهد که معلوم نیست ربط دقیق آن به نظام دانش ما چیست بلکه در نظم دانش دیگری، در آرشپو دیگری، اتفاق می‌افتد و به ملزومات آن پاسخ می‌دهد. در نتیجه در وضعیت بینابینی قرار می‌گیرد. از طرفی توجه دارد که در نظام دانش ما چه می‌گذرد چون باید آن را نقد کند، و از طرف دیگر به استلزامات دیگری پاسخ می‌دهد. تاریخ اجتماعی در درجه اول باید نسبتش را با آرشپو نظام دانش ما روشن کند. آرشپو به معنای فوکویی کلمه مراد است؛ کلتی که در امکان‌پذیرکردن قرائت‌هایی قرائت‌های دیگر را ناممکن می‌کند. گرایش دیگری که مبارک است و باید تقویت شود و در حاشیه حاشیه نظام دانش اتفاق می‌افتد روی آوردن به نقد اقتصاد سیاسی است. ولی این گرایش نیز ارتباطی با نظم دانش ما برقرار نمی‌کند. این گرایش به درستی پیش‌فرضی ضمنی دارد که ما در وضعیت هم‌زمان و مشابه با مابقی جهان قرار داریم. گرایش‌هایی عمومی در نظام مدرنیته و سرمایه‌داری وجود دارد که ما نیز تحت‌تأثیر آن نیروها و گرایش‌هاییم، ما بیرون از آن وضعیت نیستیم و در وضعیت تأخر تاریخی قرار نداریم. این پیش‌فرض نقد اقتصاد سیاسی است که بدون آن اصلاً نمی‌تواند دست به تحلیل بزند. اما از آنجا که وجه تاریخی این گرایش ضعیف است و راجع به جایگاه خود، شرایط امکان سخن خود، تامل نمی‌کند دچار نوعی «حال‌گرایی» می‌شود. در حال‌گرایی این خطر هست که نقد به نقد ایدئولوژی و افشاگرانه بدل شود و نتوان گذارهای نویلیری را که در جامعه، اقتصاد و دولت اتفاق می‌افتد متعین کرد. نویلیر ایسم ما چگونه اتفاق می‌افتد؟ صرف تامل بر ساختارهای جهانی، مثلاً تفهمیم که تکنیکی و فردیت تاریخی وضعیتی را که در آن به‌سر می‌بریم موضوع تامل قرار ندیم. دو گرایش تاریخ اجتماعی و نقد اقتصاد سیاسی را



عادل مشایخی: امر اجتماعی، سیاست، تاریخ

با چیزی جز خود سروکار دارد که اوباشی خیال و رفتار دلبخواهی و بی‌قاعده را محدود می‌کند. این نکته ما را به مهم‌ترین مؤلفه بازی می‌رساند: قاعده‌مندی. وقتی در متن بحث از امر اجتماعی سخن از بازی به میان می‌آید، منظور به‌هیچ‌وجه بازیگوشی یا مسخره‌بازی نیست. هرکس بازی خاصی را تجربه کرده باشد، «جدیت» بازی را تصدیق می‌کند. وقتی بازی‌ای جدیت خود را از دست می‌دهد، البته می‌توان بازی را ادامه داد، ولی این تداوم بازی بدون جدیت، ادا درآوردن است، و درواقع، بازی به پایان رسیده است.

بازی را با احتیاط می‌توان سلسله‌ای از کنش و واکنش‌های قاعده‌مند تعریف کرد. بازیگر یا بازیگران با ابزارهای زبانی و غیرزبانی، درگیر برهم‌کنش‌هایی می‌شوند، که قواعدی در آن‌ها حاکم است.

اگر بخواهیم این مفهوم بازی را تعمیم دهیم به عرصه‌های دیگر، و مثلاً نهادهای مختلف را به‌منزله بازی‌های گوناگون تحلیل کنیم، خواه‌ناخواه پای مسائل و مفاهیم دیگری به میان می‌آید، که فقط با معطوف‌کردن توجه به بازی‌ها نمی‌توان به آن پرداخت. مثلاً مسائل مربوط به پیامدهای بازی‌ها و موقعیت‌های سوزه‌ای که در جریان برهم‌کنش‌های قاعده‌مند شکل می‌گیرند. ضرورت‌ها و الزام‌های حاکم بر تحول یا تغییر بازی. در یک کلام می‌توان گفت، هرگاه در اندیشیدن به امر اجتماعی پای تاریخ و مسائل برخاسته از آن به میان می‌آید، مفهوم بازی کارایی خود را از دست می‌دهد.

درواقع، نحوه ادامه این بحث و بسط آن تابع مسائلی است که ما را به طرح پرسش امر اجتماعی رسانده است. یعنی همان چیزی که پرسش امر اجتماعی را به مسئله تبدیل کرده است. این بحران را به‌طورکلی می‌توان در قالب «سر برآوردن امر تاریخی» صورت‌بندی کرد. برای نزدیک‌شدن به این نکته باید وضعیت‌هایی را در نظر آورد که دیگر کنش و واکنش قاعده‌مند، با کنش متقابل مطابق الگوی مقوم بازی ناممکن می‌شود. وضعیت‌هایی از این دست را می‌توان وضعیت‌هایی توصیف کرد که در آنها تاریخ به‌زور وارد بازی می‌شود و آرامش قاعده‌مند یا قاعده‌مندی آرامش‌بخش آن را برهم می‌زند. براساس چنین وضعیت‌هایی است که قیاس امر اجتماعی و بازی باسندگی خود را نشان می‌دهد. البته ناگفته پیداست که اگر مسئله حفظ وضع موجود از طریق تجویز یک بازی خاص باشد، با مفهوم بازی خیلی کارها می‌شود کرد. اما اگر کسی دغدغه تغییر و ظهور امر نو را داشته باشد، باید

اندیشه

از درون این سنت امکان لحظه ورود اکنون ما به دوران مدرن مهیا نمی‌شود. آینده‌ای گریزنابذیر هست که باید به آن رسید. زمان حال بینابین وضع عجیبی می‌یابد، چون از درون گذشته استخراج نمی‌شود و قرار است از آینده بیاید. در نتیجه، وضعیت حال وضع برخی، نامتعین و غامض می‌شود میان گذشته‌ای که نمی‌توانسته آینده را بسازد و آینده‌ای که برای ما نیست. بنابراین گفته می‌شود ما در وضعیت آستانه‌ای هستیم. حدود ۲۰۰ سال است که ما در وضعیت آستانه‌ای قرار داریم. در چنین نظم دانشی گزاره‌هایی تولید می‌شود که به لحظه حال بی‌اعتناست. چون حال واجد تعین نیست و طی این گذار می‌تواند تغییر کند خود لحظه حال موضوعیتی ندارد. تنها چیزی که می‌توانیم مسئله‌دار کنیم دوره گذار است. حرف‌زدن از حال به این ترتیب ناممکن می‌شود. سؤال این است: چطور می‌شود کسی به‌رغم اینکه در این وضعیت به سر می‌برد در جایگاهی قرار گیرد که بتواند راجع به آن حرف بزند؟ یعنی بگوید گذشته ما گذشته سکون است، آینده نیز از جایی دیگری می‌آید و نظایر آن. او باید بیرون از وضعیت باشد که بتواند چنین حرفی بزند. بیرون‌بودگی چگونه امکان‌پذیر شده؟ از این طریق که بگویم لحظه‌ای وجود دارد که در اثر مواجهه با غرب (شکست‌های ایران از روس، از دست‌دادن هرات، ...) عده‌ای به وضعیت عقب‌ماندگی با آگاه شدند. این عده در جایگاهی قرار می‌گیرند که بتوانند راجع به وضعیت ما حرف بزنند. پس جایگاه سخنی امکان‌پذیر می‌شود که به‌رغم توصیف وضعیت بیرون از آن قرار می‌گیرد. پیش‌تر تصور من این بود که می‌توانیم این جایگاه را ردیابی کنیم و تبار آن را به طرح پرسش عقب‌ماندگی از سوی عباس میرزا برگردانیم. این لحظه‌ای است که یک سؤال «تاریخی» را منظر پیش‌ترفت و ایده ترقی طرح می‌شود و وضعیت خود را عقب‌مانده توصیف می‌کرد و از کسی که از آینده‌ای آید می‌پرسد چرا ما عقب‌مانده‌ایم. ولی به تدریج مطالعات خودم و به‌ویژه پژوهش‌های دیگران از این دوره تاریخی مرا به این نتیجه رساند که نظریه گذار و این صورت‌بندی از گسست آگاهی (اینکه عده‌ای به وضعیت آگاه شدند) متاخرتر است. به گمانم، این صورت‌بندی در دهه ۴۰ شمسی شروع می‌شود و در زمینه مشخصی حرکت می‌کند. درواقع، با راجع معین به داده‌های تاریخی آنها را طوری صورت‌بندی می‌کند که از وضعیت سیال لحظه وقوع‌شان خارج و متصلب می‌کند. این صلب‌سازی را من عقلانی‌سازی می‌نامم. از طریق عالمانه و جامعه‌شناختی‌کردن. در دهه ۴۰ با دو رویکرد و چهره مهم روبرویم.

ادامه در صفحه ۱۱

افزوده شوند. یعنی برخلاف تصور برخی مارکسیست‌های ارتدکس، سیاست و امر سیاسی در «زیربنا» قرار می‌گیرد. البته این به معنای انکار اهمیت نهادهای سیاسی و در رأس آنها دولت در مقام «روبنا» نیست، نکته فقط این است که نقش و اهمیت دولت و کارکرد روبنایی آن را بدون توجه به ابعاد سیاسی درون‌ماندارک زیربنا نمی‌توان درک کرد. (منظور از «زیربنا» در اینجا مناسبت تولید-قدرت است که میدانی از نیرو تشکیل می‌دهند و کردارهای گفتاری و غیرگفتاری نهادهای سیاسی را می‌توان به‌منزله حرکت‌هایی استراتژیک در این میدان نیرو درک کرد. رابطه زیربنا و روبنا نه رابطه‌ای علت و معلولی یا «یعنی» determinative، بلکه رابطه‌ای «بیانی» یا expressive است، یعنی حرکت‌های نهادی در نهادهای روبنایی، «بیان» بردارهای میدان نیرو، یا همان «زیربنا، هستند». در مقام تلخیص می‌توان گفت، هدف استراتژیک پروژه مارکس آشکار ساختن ابعاد اجتماعی-سیاسی و سرشت تاریخ‌مند تلخیص می‌توان گفت، هدف استراتژیک پروژه مارکس سیستمی ماندن با رسوئز، اقتصاد حوزه مستقل و فروپستهای نیست که ارتباط آن با حوزه‌های بااصطلاح مستقلی مانند «سیاست» یا «فرهنگ»، معمای لاینحل باشد.

بازارعلیه‌تاریخ

یکی از پیامدهای نادیده‌گرفتن ابعاد اجتماعی-سیاسی درون‌ماندارک اقتصاد، فروگاستن «نظام سرمایه‌داری» به «تجارت آزاد» و بناکردن آن بر امر به‌اصطلاح طبیعی و جهان‌شمولی چون دאوسستد یا مبادله آزاد، و در نهایت استقرار و توجیه آن بر مبنای مفهوم مبهمی چون «طبیعت انسان» است. نمونه‌ای از این تقلیل‌گرایی و تأثیر آن در روایت تاریخ را در گفت‌وگوی آخرین شماره مجله سیاست‌نامه با دکتر موسی غنی‌نژاد می‌توان دید. آنچه دکتر غنی‌نژاد در این مصاحبه درباره عدم تضاد اسلام با سرمایه‌داری یا به تعبیر مورد علاقه ایشان «اقتصاد مدرن» می‌گوید، مبتنی بر کتاب بندیکت کُالر، با عنوان صدر اسلام و زایش سرمایه‌داری، است که ترجمه فصل اول آن در همین شماره سیاست‌نامه منتشر شده است. دکتر غنی‌نژاد اصل حاکم بر نگرش تاریخی خود و بندیکت کُالر را خیلی صریح و روشن صورت‌بندی کرده است: به‌زعم تاریخی «اقتصاد مدرن» یا همان سرمایه‌داری بر دو اصل «مالکیت شخصی» و «تجارت آزاد» بنا شده است. مورخانی نظیر کُالر با اتکا به این دو اصل، سرمایه‌داری را به آنچه «نظام بازار» می‌خوانند، فرومی‌کاهد و با این معیار حاصل می‌تقلیل، با «کشف» آنچه اشکال جنرین سرمایه‌داری می‌نمایند در سراسر تاریخ. بین‌النهرین تا ایران و یونان و روم باستان و در عیستان پیش و پس از اسلام، به شوق می‌آیند. این رویکرد یکی از نمونه‌های انتزاع اقتصاد از ابعاد اجتماعی-سیاسی آن است. البته آقای دکتر غنی‌نژاد می‌توانند ادعا کنند که از نظر ایشان نیز اقتصاد امری اجتماعی است، چراکه همواره از «مبادله آزادانه» سخن گفته‌اند.

ادامه در صفحه ۱۱

جامعه‌شناسی سبز

در مورد بحران محیط‌زیست دو دیدگاه کاملاً متفاوت بین کارشناسان وجود دارد: برخی آن را برای کره زمین و زندگی انسان در آن در حدی کاملاً خطرناک می‌دانند و عده‌ای دیگر که انتونی گیدنز در کتاب «سیاست‌های مقابله با تغییرات آب‌وهوا» با عنوان شکاکان از آنها نام برده ادعا می‌کنند که گرمایش مدرن اندک است و نتیجه فعالیت‌های انسانی نیست. به نظر آنها «افزایش حرارتی که امروز در جو زمین می‌بینیم چیز جدیدی نیست و آب‌وهوای جهان همیشه در نوسان بوده است. بر اثر تغییر موقعیت تابش خورشید، هر هزارو ۵۰۰ سال یک چرخه تغییر آب‌و‌ه‌ا رخ داده که محدود ولی نامنظم بوده است. این امر در آثار زمین‌شناسان به‌خوبی بیان شده است. ما اکنون در دوره گرمایش این چرخه هستیم.» (۴۶ص)
مهم‌ترین نگرانی آنها برای آینده دوره ظهور یک عصر یخبندان دیگر است، چراکه دوره نسبتاً ملایم در حال اتمام است. اما گیدنز که از افراد تأثیرگذار هم در فضای آکادمی و هم در سیاست‌گذاری‌های دولتی انگلستان است در این کتاب با بررسی نتایج تحقیقات جامعه‌شناسی مختلف جدی‌بودن هشدار بحران محیط‌زیست و به‌زعم خود راه‌حل‌های کاهش این خطر را مطرح می‌کند. به اعتقاد او، تمدن صنعتی به‌خاطر نیاز که انسان به آن داشت به‌وجود آمد، تمدن صنعتی امری جهانی بود و نمی‌توانست با تغییرات‌های طبیعی زنده بماند. پس مجبور شد برای زنده‌ماندن انرژی‌های جدیدی مثل نفت و زغال‌سنگ و سپس برق را بیابد. این سوخت‌های فسیلی رفته‌رفته آسیب‌های پنهانی را در خود آشکار کردند و یکی از عوامل اصلی تخریب اساسی و بنیادین در تمدن به یکی از بزرگ‌ترین دشمنان آن تبدیل شد. او با کمک از آنچه روان‌شناسان اجتماعی



سیاست‌های مقابله با تغییرات آب‌وهوا

آنتونی گیدنز

ترجمه: صادق صالحی شعبان محمدی

ناشر: آگه

«نادیده‌گرفتن آینده» می‌نامند، مفهوم «تناقض گیدنز» را مطرح می‌کند که در همه فصول کتاب مصادیق مختلف آن مطرح می‌شود. این تناقض می‌گوید از آنجا که خطرات گرمایش زمین در جریان زندگی روزمره ملموس فوری و مشهود نیست ممکن است بسیاری از افراد دست روی دست بگذارند و هیچ کار خاصی دربره آن انجام ندهند. نتیجه تناقض گیدنز کاملاً آشکار است: نظرسنجی‌ها نشان می‌دهد که بسیاری از مردم قبول دارند که گرمایش زمین تهدیدی جدی است اما تنها تعداد اندکی از آنان می‌خواهند در نتیجه چنین نگرشی زندگی خود را به طور چشمگیری تغییر دهند. در میان ننگسان هم تغییرات اقلیمی به زستی سیاسی تبدیل شده است، یعنی طرح‌های به‌ظاهر بسیار عظیم که عمدتاً بی‌حتوا هستند. گیدنز در پایان‌بندی کتاب دوران جدیدی را در تاریخ بشر توصیف می‌کند: «قرون وسطایی جدید؟ عصر روشنگری جدید؟ یا شاید ترکیبی ضدونقیض از هر دو؟» کتاب «سیاست‌های مقابله با تغییرات آب‌وهوا» یکی از متون دانشگاهی در زمینه «جامعه‌شناسی محیط‌زیست» است. در نیم‌قرن اخیر توجه به این گرایش با برجسته‌شدن بحران تغییرات اقلیمی در آکادمی‌های علوم اجتماعی غرب رو به گسترش بوده است. در ایران نیز با توجه به واقع‌شدن در یکی از مهم‌ترین کانون‌های جهانی تغییرات اقلیمی یعنی خاورمیانه - که بسیاری آن را یکی از عوامل اصلی جنگ در سوره می‌دانند - نیاز به پرداختن جامعه‌شناسی بومی به این بحران و ترجمه متون دست اول دانشگاهی احساس می‌شود.

تازه‌های فرهنگ جاوید

فلسفه والهیات برای مردم عادی

انتشارات فرهنگ جاوید در ادامه بازنشر آثار فروموش شده دهه‌های گذشته کتاب مهم دیگری منتشر کرده است: «**اقتدا به مسیح**» اثر توماس ا. کمپیس که از آثار کلاسیک الهیات مسیحی به‌شمار می‌رود. همچنین اثری جدید از فیشته منتشر کرده که مربوط به اولین درسگفتارهای او در دانشگاه ینا است.

فلسفه برای مردم

یوهان گوتلیب فیشته به دعوت دانشگاه ینا در سال ۱۷۹۴ درس‌های عمومی خود را آغاز کرد. اولین جلسه در روز جمعه با استقبال زیادی برگزار شد. خطابه‌های بعدی او نیز هر هفته روزهای جمعه برگزار شدند: پنج گفتار اول با عنوان «درس‌هایی درباره رسالت انسان» در همان سال منتشر شد. به‌تازگی کتاب حاضر با عنوان «گفتارهایی درباره رسالت دانشمند» با ترجمه اسماعیل سعادت به فارسی منتشر شده است. گفتارهای عمومی فیشته برای دانشجویان همه دانشکده‌ها بود و مخاطبان او نه فیلسوفان، بلکه عامه درس‌خوانده‌ها بودند. ازاین‌رو، کتاب حاضر بر خلاف آثار دیگر فیشته که معمولاً بسیار دشوارند از آثار عامه‌فهم او به‌شمار می‌رود. نخستین گفتارهای او به‌قدری پرشونده بود که بزرگ‌ترین آملی‌تاتار دانشگاه ینا برای جای‌دادن حاضران کوچک بود. برای اینکه تعداد درس‌تکندنگان در کلاس‌های فیشته را بتوانیم تصور بر ۹۰۰ نفر خود را، در جمعیت شهر در حدود هشت هزار نفر و اولین کلاس درس فیشته - ۲۰۰ نفر شنونده داشت.فیشته در گفتارهای که در کتاب سال ۱۷۹۴ می‌نویسد درس عمومی خود را «اخلاق برای دانشمندان» می‌خواند. بنابراین، او خطاب به دانشجویانی سخن می‌گوید که، چنانکه در پایان نخستین گفتارش می‌گوید، خود را وقف فلسفه کرده‌اند و این امر معنای آن را روشن می‌کند که او به فلسفه مردمی می‌دهد. البته مقصود فیشته فروافتادن در سطح فیلسوفان مردمی نیست که در آغاز گفتار دوم آنها را به دیده تمسخر می‌نگرد. در نظر او، «این نوع فیلسوفان استادان فلسفه‌ای هستند که بیش از آن تبلل‌اند که تفکری بسازند که برایشان اهمیت داشته باشد و راضی‌اند به اینکه مبتدلتاری را از چیزی که آن را عرف عام‌شان می‌نامد بیرون بکشند». بنابراین تفاوت بزرگ در این است که فیشته در آثار مرتبط با فلسفه مردمی خود، به‌ویژه در کتاب حاضر، شنونده یا خواننده خود را عاری از هرگونه پیش‌دآوری و در نتیجه آنها را برای قبول حقیقتی تصور می‌کند که به او عرضه می‌شود. اما درعوض تأکید دارد در گفتار علمی ضرورتاً باید از دلیالتیک نظام‌های متفاوت و خطاهای اجتماعی مختلف آغاز کرد. چنان‌که در آغاز گفتار پنجم می‌گوید: «برای کشف حقیقت، مبارزه با خطاها چندان فایده‌ای ندارد.» ازاین‌رو، در این گفتارها هر چند روی سخن فیشته با دانشجویان است، اما آنها را به‌عنوان کسانی تصور می‌کند که آماده قبول حقیقتند، بدون هرگونه پیش‌دآوری. بنابراین گفتارش بیشتر تئینی و ترغیبی است تا استدلالی و آگاهانه به آن رنک موعظه می‌دهد.



عرفان مسیحی و اخلاق مدرن

در نظر بسیاری از متالهان مسیحی، کتاب «اقتدا به مسیح» بعد از انجیل از جمله کتاب‌های اخلاقی- عرفانی مهم کلاسیک است. این کتاب که در عالم مسیحیت بسیار محبوب است، بیانگر جریانی عرفانی در قرون وسطاست که به تفکر مسیح‌محور شهرت یافته است. این جریان عرفانی با پاره‌ای از گرایش‌های عرفانی و صوفیانه در عالم اسلام نیز شباهت‌هایی دارد. توماس ا. کمپیس از اعضای انجمن «زندگی مشترک برادران ایمانی» از تأثیرگذارترین متفکران بر این جریان بود که با بازگشت به‌سادگی و شور و اشتیاق حواریون عیسی مسیح، با رفاه‌طلبی و انحراف روحانیون روزگار خویش مبارزه می‌کردند. برای مثال، در توصیه‌های کمپیس آمده: «لباس رهبانی پوشیدن و سر تراشیدن فی‌نفسه مهم نیستند؛ این تغییر شیوه زندگی و کشتن هو‌ی‌های نفسانی است که راهب واقعی می‌سازد. کسی که دنیا در پی چیزی جز خدا و نجات خویش است، روح او چیزی جز رحمت و غم نخواهد یافت. کسی که نمی‌کوشد از همه کم‌ترین باشد و خادم خداوند، هرگز مدت زیادی در آرامش نخواهد بود.» با این حال، کلسا هیچ‌گاه به او توجهی نکرد و هرگز لقب قدیس نگرفت. جوهره این تفکر تأکید بر تجربه باطنی و دوری از فلسفه یونانی و نظریه‌دزای متکلمانه است. تمام اصرار او بر فرارگرفتن معرفتی است که به کار آدمی می‌آید. او تأکید دارد «بسیار احمقانه است غفلت از چیزی‌های مفید و ضروری و پرداختن سرانه به امور عجیب‌وغریب و مصر. در حقیقت ما چشم داریم و نمی‌بینیم. ما به رجه کارها با چیزهایی مثل جنس و نوع؟ ما را چه کار با چیزهایی که اگر هم ندانیم بر آنها مؤاخذه نمی‌شویم.» ازاین‌رو، در هیچ جای کتاب خبری از اصطلاحات فلسفی نیست و می‌کوشد با لحنی ساده به آموزه‌های الهیات مسیحی بپردازد؛ روزه‌ای که در قرن هفدهم به «ایمان‌گرایی» شهرت یافت. از ویژگی‌های مهم کتاب حاضر این است که مانند اکثر تفاسیری که در دوره قرون وسطا بر کتاب‌های مقدس نوشته می‌شد تفسیرهای است مزجی؛ یعنی ترکیبی است از عبارت‌نوی پیوسته، گفته‌های کسانی‌که قول الهی حجتیت دارد و نیز خود آیت کتاب مقدس. با تمام این اوصاف، درباره مطالعه کتاب حاضر پرسش‌های بسیاری مطرح است: آیا می‌توان توصیه‌های کمپیس را عم تلقی کرد و در روزگار امروز نیز به کار گرفت؟ در دوره مدرن و پس از آن، چقدر اخلاقی می‌تواند متکی بر دین باشد؟ آیا این کتاب واقعاً نوشته توماس ا. کمپیس است؟ آیا نوشته‌های او ابداع خود اوست یا آثاری پیش از این کتاب وجود داشته و او تحت تأثیر آنها این کتاب را نوشته است؟ چقدر سبک نوشتاری این کتاب شبیه کتاب مقدس است و میزان شباهت آن‌ها چه تأثیری بر محتوای این کتاب داشته است؟ مجموع پرسش‌هایی که حول سه نقد محتوایی، وفاق تاریخی و سبک ادبی همواره در برابر این کتاب مطرح شده است. کتاب حاضر بارها به زبان‌های متعدد ترجمه و چاپ شده و نسخه فارسی آن نیز اکنون با ویراست جدید منتشر شده است. این کتاب در فاصله سال‌های ۱۳۸۲ تا ۱۳۹۸ سه بار از سوی انتشارات طرح‌نو منتشر شد. در ویراست جدید غلط‌های چاپی و بعضی تعبیرها اصلاح شده‌اند.



ادامه در صفحه ۱۱