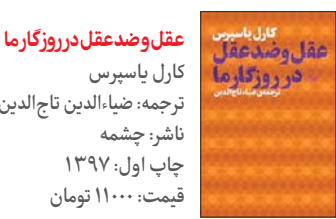


بررسی

دو مقاله از یاسپرس

● کارل یاسپرس (۱۸۸۳–۱۹۶۹)، فیلسوف اگزیستانسیالیست و روان‌پزشک آلمانی، یکی از معماران اگزیستانسیالیسم معاصر و از اولین متفکرانی بود که اصطلاح اگزیستانسیالیست را به کار برد. بسیاری او را در زمره برجسته‌ترین فیلسوفان اگزیستانسیالیست و میراث‌دار سنت کانتی برای دفاع پرشوروش از عقل می‌دانند. یاسپرس زندگی علمی پرفرازونشیبی داشت: ابتدا در رشته حقوق تحصیل کرد و سپس به حیطه روان‌پزشکی روی آورد و سرانجام در اواخر دهه ۳۰ زندگی‌اش یعنی اوایل دهه ۱۹۲۰ و به گفته خودش در آستانه ۴۰ سالگی، فلسفه را در حکم راه زندگی علمی برگزید و تا آخرین روزها آن را هدف زندگی‌اش قرار داد. یاسپرس در ایران فیلسوف کاملا شناخته‌شده‌ای است و عمده آثار او در زمینه فلسفه را محمدحسن لطفی به فارسی ترجمه و منتشر کرده بود. از جمله «آغاز و انجام تاریخ»، «فلاطون»، «اسپینوزا»، «سقراط»، «اگوستین» و «فلوین». به تازگی دو مقاله از یاسپرس در قالب یک کتاب کوتاه با ترجمه ضیا تاج‌الدین به همت نشر چشمه منتشر شده است: «عقل و ضدعقل در روزگار ما». عناوین دو مقاله این کتاب عبارتند از: «عقل و ضدعقل در روزگار ما» و «زندگی فلسفی من».

یاسپرس در مقاله اول به تعریف عقل می‌پردازد. در نظر او علم جزء لانیفک عقل است. او در این مقاله از مارکسیسم و روانکاوی شاهد می‌آورد و با نقد این دو پدیده آشنا به علم به‌منابه شرطی برای هر فلسفه راستین اشاره می‌کند. یاسپرس از روش علمی به‌منابه پیش‌فرض هرگونه تفکر راستین سخن می‌گوید. اما علم را برای نیل به حقیقت کافی نمی‌داند و از عامل فراتر از علم یعنی عقل سخن می‌گوید که معنای علم است و به کسب علم می‌انجامد. او عقل را همسگ با فکر می‌داند و تاکید دارد عقل بدون فکر نمی‌تواند گامی به جلو بردارد. باین‌حال، عقل را و رای فکر تعریف می‌کند: «عقل دارای ثبات اطمینان‌بخش نیست و یوسته دستخوش تحول است. عقل به محض آنکه در جایی متوقف می‌شود، لاجرم با تقدردن از آن فراتر می‌رود و بنابراین در مقابل گرایش‌هایی قرار می‌گیرد که یک‌بار و برای همیشه ایده‌هایی ثابت را می‌پذیرند و انسان را از ضرورت تفکر بیشتر خلاص می‌کنند. عقل مستلزم اندیشه‌وری دقیق و لذا در تضاد با صرف تغیر است. عقل به شناخت خود و شناخت محدودیت‌ها و درنتیجه به فروتنی می‌انجامد و لذا در تضاد با نخوت فکری است…»



بنابراین عقل می‌کوشد تا خود را از انقیاد جزئی، تغییرات نسنجیده، نخوت و احساسات پرشور برهاند.» (ص ۳۲) یاسپرس عقل را اراده معطوف به یگانگی می‌داند و در چنین زمینه‌ای نخله‌های فلسفی ناسازگار با علم و عقل را که از منظر او در مارکسیسم و روانکاوی تجلی یافته‌اند، نقد می‌کند و پیامدهای ضعیف این نخله‌ها را برمی‌شمارد. یاسپرس در مقاله دوم، نخست سبب گرویدن خود به فلسفه را روایت می‌کند. او سپس به تبدیل سنت به بخشی از هویت ما می‌پردازد و استدلال می‌کند که ما حقیقت را از منابع موجود در سنت تاریخی خود درک می‌کنیم. او تاکید دارد «اکنون ایمینی فلسفه یکپارچه‌ای که از زمان پارمنیدس بی‌طرفانه برای بررسی بی‌طرفانه موضوعات نمی‌داند و تاکید دارد «دست‌آورد آن است که من با توسل به آن به وجود و به ذات خویش دست می‌یابم.» (ص ۸۲) در نظر او، فلسفه می‌تواند وجدان ما را تبیین کند و نشان دهد ما چگونه الزام قانونی جهان‌شمول را تجربه کنیم که از نظر ما اجتناب‌ناپذیر است. او معتقد است فلسفه در حد و مرز خود حتی می‌تواند ناکامی واقعی یابیندی به این قانون را نشان دهد و موجب شود که فرد دوباره الزام برای یابیندی بی‌قیدوشرط را احساس کند. یابیند‌ای که او را در تاریخ‌مندی‌اش اما بدون جهان‌شمولی خضاب کند. به نظر یاسپرس در این‌جا نیز فلسفه می‌تواند حد و مرز و ناکامی را در زمان نشان دهد. او در همه این راه‌ها رسیدن به سرچشمه را ضروری می‌داند. فلسفه می‌تواند این نکته را روشن کند که چنین سرچشمه‌ای ممکن است، اگرچه قادر نیست پیش‌بینی کند این سرچشمه چیست و چه می‌گوید، زیرا واقعیت امری تاریخی است و در انتظار هر فردی است که پا به جهان می‌گذارد. به‌هرتقدیر، یاسپرس در مقاله دوم این باور خود را می‌کاود که فلسفه صرفا آگاهی از هستی، معرفت‌شناسی، یا شناخت نظام‌ها و متون تاریخ نیست بلکه فلسفه در وجود انسان از رهگذر یافتن خود در قلب زندگی شکل می‌گیرد.

گروه اندیشه: بسیاری لودویگ

ویتگنشتاین را در کنار مارتین هایدگر از بزرگ‌ترین فیلسوفان قرن بیستم می‌دانند. ویتگنشتاین تنها فیلسوفی است که دو بار در تفکر فلسفی انقلاب به پا کرد. از زمان مرگ ویتگنشتاین در سال ۱۹۵۱ او به چهره‌ای محوری در فلسفه و بیرون از آن بدل شد، از تأثیر او بر فلسفه، زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، روانشناسی گرفته تا علوم سیاسی، هنر و ادبیات. دیری نپایید چهره‌اش بعد از مرگ در نمایش‌نامه‌ها، رمان‌ها و فیلم‌ها نیز به کار گرفته شد و تفاسیر بسیاری بر رساله‌هایش نوشته شد. تأثیر او بر دامنه گسترده‌ای از مسائل مفهومی، برخلاف سبک زندگی‌اش، از او فیلسوفی بلندآوازه ساخت. او در زندگی شخصی‌اش زهدپیشه، ناقد جدی خودش، گوشه‌گیر و به طرز عجیبی مشتاق فهم حقیقت بود. در حالی که زندگی اِیمن و راحتی نداشت، تمام ارِثیه‌ای را که از پدر رسیده بود به خواهر و برادرش بخشید. در سطح زندگی کاری و فکری‌اش نیز چندان بی‌شبهت به سقراط نبود. اگر سقراط در طول حیات خود هیچ اثری منتشر نکرد، ویتگنشتاین نیز تا زمان مرگش فقط رساله «تراکتاتوس» را در سال ۱۹۲۲ و یک نوشته کوتاه با عنوان «نکته‌هایی درباره صورت منطقی» در سال ۱۹۲۹

منتشر کرد. اولین کتابی که پس از مرگش منتشر شد «پژوهش‌های فلسفی» بود. این کتاب را شاهکار او می‌دانند که به میانجی آن می‌توان فلسفه ویتگنشتاین را به دوره اول و دوم تقسیم کرد. اگر در دوره اول گفته بود واقعیت را می‌توان از طریق تحلیل گزاره‌ها به تصویر کشید، یعنی زبان تصویرگر و بازگوکننده واقعیت است و توانایی تبیین تمام امور جهان را دارد، در دوره دوم ادعا کرد که دیگر نمی‌توان واقعیت را صرفا از طریق زبان شناخت و زبان توانایی ترسیم واقعیت را ندارد. از این رو، فلسفه متاخر ویتگنشتاین رویکردی به کل متفاوت به فلسفه دارد. شرح‌ها و تفاسیر بسیاری از دوره دوم فلسفه ویتگنشتاین نوشته شده‌اند و در سال‌های اخیر ترجمه فارسی از این شرح‌ها نیز کم نبوده است. به تازگی شرح دیگری از فلسفه متاخر ویتگنشتاین به همت نشر هرمس با ترجمه مینو حجت منتشر شده است: «فلسفه پسین ویتگنشتاین» اثر اوسوالت هنفلیگ. اوسوالت هنفلیگ (۲۰۰۵–۱۹۱۷) فیلسوف آلمانی بسیار متأثر از ویتگنشتاین بود. او می‌کوشد با تأکید بر فلسفه متاخر و تأثیرگذار ویتگنشتاین بختی کلی درباره اندیشه‌های او ارائه کند. هنفلیگ خود را نویسنده بی‌طرف نمی‌داند و تأکید دارد قصدش در این کتاب صرفا معرفی نگرش‌های یک متفکر بزرگ نیست، بلکه از فلسفهای طرفداری و دفاع می‌کند که به صحت و اهمیت آن اعتقاد دارد.

چارجوب کتاب

هنفلیگ به‌جز فصل اول که درباره فلسفه متاخر ویتگنشتاین است، در تمام فصول این کتاب اندیشه‌های ویتگنشتاین را در تقابل با نگرش‌های نظری یا خشکی مطرح می‌کند که ممکن است وسوسه شویم آنها را به ویتگنشتاین نسبت دهیم. نویسنده در سراسر کتاب درباره ایراداتی که ممکن است بر موضع ویتگنشتاین در موضوعات گوناگون وارد شود بحث می‌کند. فصل دوم درباره یکی دانستن معنی واژه با کاربرد آن در عمل نزد ویتگنشتاین است. او در این فصل نشان می‌دهد که این نوع نظری «نظریه دربار معنا» نیست. همچنین هنفلیگ در این فصل نشان می‌دهد تکذیب فلسفه متاخر ویتگنشتاین از جانب او آن اندازه که گاه گمان شده صریح و قاطع نیست و رویکرد توصیفی جدید چگونه با مسائل سنتی فلسفه مربوط می‌شود. نویسنده در فصل سوم به شرح این شعار معروف ویتگنشتاین می‌پردازد که «تبیین‌ها به پایان می‌رسند» و این نگرش را رد می‌کند که اظهارات او درباره «شبهات خنازادگی» به نوعی نظریه در باب معنا می‌رسد. فصل چهارم درباره «دلیل زبان خصوصی» است و هنفلیگ در اینجا می‌کوشد نشان دهد که موضع ویتگنشتاین ملاطراثر از تصور معمول است. همچنین این تصور شایع را نقد می‌کند که او لفظ «ملاک» را به معنایی فنی و به منظور تعیین شروط بحث به کار برده است. در فصل پنجم مسئله مفاهیم و اعمال را در جوامعی دور از جامعه ما بررسی می‌کند. در اینجا از مثال‌های خیالی عجیب و غریبی که ویتگنشتاین طرح کرده دفاع می‌کند و نشان می‌دهد که متکثرانگاری او محدودیت‌هایی دارد و موضع او نمی‌تواند ذیل دوگانگی‌ها معروفی چون واقع‌انگاری در برابر نسبی‌انگاری جای داده شود. و در فصل آخری در باب یادداشت‌های «در باب یقین» ویتگنشتاین با تفسیر بی‌اندازه انعطاف‌ناپذیری از اظهارات ویتگنشتاین درباره تعبیر «می‌دانم، مخالفت می‌کند. هنفلیگ در این فصل نیز مثل فصول پیشین می‌کوشد به زعم خود اهمیت حقیقی رویکرد توصیفی را آشکار کند.

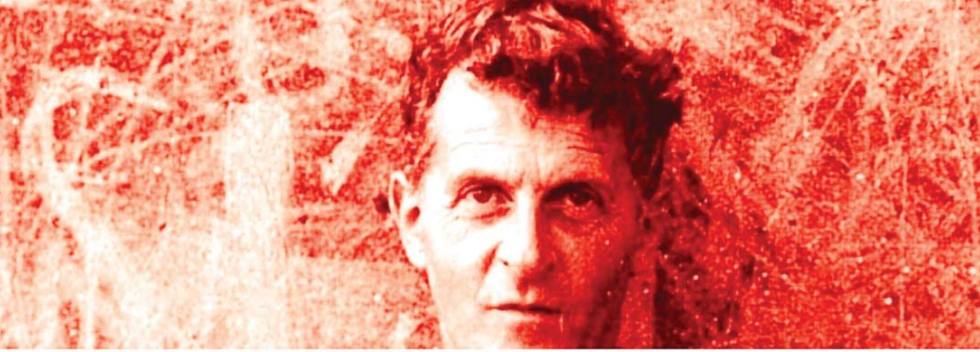
آیا یاد ویتگنشتاین‌مواجمه؟

یکی از مسائلی که بسیاری از شارحان فلسفه ویتگنشتاین هنوز دنبال می‌کنند، نسبت و ارتباط بین فلسفه اولیه و بعدی ویتگنشتاین است، به عبارت دیگر بین «رساله منطقی- فلسفی» و «پژوهش‌های فلسفی». او در دوره اول و در «رساله منطقی- فلسفی»، برخلاف راسل، تأکید دارد، منطق هیچ

اندیشه

گزارشی از فلسفه متأخرویتگنشتاین براساس تحلیل فیلسوف آلمانی اوسوالت هنفلیگ

دوانقلاب ویتگنشتاین



چیزی در باب اشیای خارج ارائه نمی‌کند و صرفا صورت گزاره‌ها را نمایش می‌دهد. بنابراین تمام زوایای شناخت ما از عالم خارج براساس گزاره‌هایی است که از بیرون به دست می‌آید. در واقع هر نوع شناختی از جهان خارج براساس گزاره‌هایی است که از همان حوزه به دست آمده است. او در دوره اول گفته بود: «من مرزهای زبان را ترسیم می‌کنم تا از این طریق مرزهای جهان را مشخص سازم». اما فلسفه متاخر ویتگنشتاین مدعی است که واقعیت دیگر از طریق زبان شناخته نمی‌شود، زیرا نمی‌تواند واقعیت را نشان دهد. او در دوره دوم برتری را از زبان می‌گیرد و به کاربرد واژگان و گزاره‌های زبانی می‌دهد. ویتگنشتاین در دوره «پژوهش‌های فلسفی» زبان را شکل‌دهنده واقعیت معرفی کرد، درحالی‌که در «تراکتاتوس» این واقعیت بود که به زبان شکل می‌داد. ویتگنشتاین متاخر می‌گوید، معنای یک واژه ایده‌ای مستقر در عالم خارج نیست، بلکه تنها کاربردی از همان واژه بر مبنای قواعد زبانی است که البته معنای کلیات و گزاره‌ها نیز با توجه به ماهیت کاربردشان در مسیر زندگی مشخص می‌شوند. ویتگنشتاین کاربرد گزاره‌های زبانی را مشروط کرد به فهم و شناسایی بازی‌های زبانی که آنها را نیز باید از متن اجتماع آموخت.

هنفلیگ در کتاب حاضر می‌کوشد به ارتباط میان این دو اثر بپردازد و نشان دهد ویتگنشتاین در «پژوهش‌های فلسفی» چگونه نگرش‌های پیشین خود را در «تراکتاتوس» به نقد می‌کشد: «او توجه ما را به کاربردهای کلمات در موقعیت‌های علمی گوناگون جلب می‌کند و این را با مدل انتزاعی و مابه‌گن رساله منطقی- فلسفی در تقابل می‌نهد.» (ص ۴۷) هنفلیگ زبانی دارد برای دستیابی به مسئله واقعی مورد بحث میان فلسفه‌های قدیم و جدید ویتگنشتاین باید عمیق‌تر شد. او یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های فلسفه‌ووزی ویتگنشتاین را مربوط به شان منطقی قضایا و راجه‌حالی آن می‌داند، همچنین مربوط به اینکه چه چیزی در محدوده مسئولیت و صلاحیت آن قرار می‌گیرد و چه چیزی در اختیار آن قرار می‌گیرد. او این مطلب را خصوصا درباره آثار متاخر او صادق می‌داند. او نظریه ویتگنشتاین را در «رساله منطقی- فلسفی» «منطقی» تعریف می‌کند نه «علمی». استفاده بارز از یک نظام منطقی تصدیق می‌کند که آن نظریه نظریه‌ای منطقیی بود. اما هنفلیگ می‌پرسد منطق زبان یا منطق کلمات و جملات خاص چطور می‌تواند از ما پنهان باشد؟ او مشکل را صرفا به اثبات در اینجا می‌کوشد نشان دهد که موضع ویتگنشتاین ملاطراثر از تصور معمول است. همچنین این تصور شایع را نقد می‌کند که او لفظ «ملاک» را به معنایی فنی و به منظور تعیین شروط بحث به کار برده است. در فصل پنجم مسئله مفاهیم و اعمال را در جوامعی دور از جامعه ما بررسی می‌کند. در اینجا از مثال‌های خیالی عجیب و غریبی که ویتگنشتاین طرح کرده دفاع می‌کند و نشان می‌دهد که متکثرانگاری او محدودیت‌هایی دارد و موضع او نمی‌تواند ذیل دوگانگی‌ها معروفی چون واقع‌انگاری در برابر نسبی‌انگاری جای داده شود. و در فصل آخری در باب یادداشت‌های «در باب یقین» ویتگنشتاین با تفسیر بی‌اندازه انعطاف‌ناپذیری از اظهارات ویتگنشتاین درباره تعبیر «می‌دانم، مخالفت می‌کند. هنفلیگ در این فصل نیز مثل فصول پیشین می‌کوشد به زعم خود اهمیت حقیقی رویکرد توصیفی را آشکار کند.

هیچ جاذبه‌ای ندارد». هنفلیگ هدف ویتگنشتاین دوم را فروتنانه‌تر از هدف ویتگنشتاین اول می‌داند. چون قصد ارائه نظریه برتر دیگری ندارد و به جای اینکه سعی کند کاری را که قبلا به آن مبادرت ورزیده بهتر انجام دهد، «هر تبیینی را به کلی کنار می‌گذارد.» و خود را به «توصیف صرف» محدود می‌کند. در نظر او «این چیزی در باب اشیای خارج ارائه نمی‌کند و صرفا صورت گزاره‌ها را نمایش می‌دهد. بنابراین تمام زوایای شناخت ما از عالم خارج براساس گزاره‌هایی است که از بیرون به دست می‌آید. در واقع هر نوع شناختی از جهان خارج براساس گزاره‌هایی است که از همان حوزه به دست آمده است. او در دوره اول گفته بود: «من مرزهای زبان را ترسیم می‌کنم تا از این طریق مرزهای جهان را مشخص سازم». اما فلسفه متاخر ویتگنشتاین مدعی است که واقعیت دیگر از طریق زبان شناخته نمی‌شود، زیرا نمی‌تواند واقعیت را نشان دهد. او در دوره دوم برتری را از زبان می‌گیرد و به کاربرد واژگان و گزاره‌های زبانی می‌دهد. ویتگنشتاین در دوره «پژوهش‌های فلسفی» زبان را شکل‌دهنده واقعیت معرفی کرد، درحالی‌که در «تراکتاتوس» این واقعیت بود که به زبان شکل می‌داد. ویتگنشتاین متاخر می‌گوید، معنای یک واژه ایده‌ای مستقر در عالم خارج نیست، بلکه تنها کاربردی از همان واژه بر مبنای قواعد زبانی است که البته معنای کلیات و گزاره‌ها نیز با توجه به ماهیت کاربردشان در مسیر زندگی مشخص می‌شوند. ویتگنشتاین کاربرد گزاره‌های زبانی را مشروط کرد به فهم و شناسایی بازی‌های زبانی که آنها را نیز باید از متن اجتماع آموخت.

فروتنی بر معنای متعین هم اثر می‌گذارد.» (ص ۵۸)

در نقدودفاع از یگانگی معنا و کاربرد

در این راستا، هنفلیگ به یکی از جنجال‌برانگیزترین آرای ویتگنشتاین می‌پردازد که بحث‌های بسیاری حول آن در گرفته. معنا در آثار متاخر ویتگنشتاین با کاربرد یکی گرفته می‌شود، به این صورت که «معنای یک واژه کاربرد آن در زبان است» و «کاربرد یک واژه در عمل معنای آن است.» او تأکید دارد ویتگنشتاین یکی دانستن معنا و کاربرد را به انحصای گوناگون بیان کرده است. «بنا بر نظر ویتگنشتاین، کاربرد یک کلمه در بنابراین معنای آن، مبتنی بر موقعیتی است که در آن به کار می‌رود و اگر گمان کنیم که معنای آن حقیقیی یا ذاتی آن به وسیله هویتی مطابق با آن تثبیت می‌شود اشتباه کرده‌ایم.» (ص ۷۴) هنفلیگ رای جنجالی ویتگنشتاین را با تأکید بر «توصیف صرف» می‌خواند، «زیرا کاربرد یک کلمه چیزی است که برای توصیف در اختیار است؛ این کاربرد مثل معانی «رساله منطقی- فلسفی» جوهر یا فرآیندی نیست که از ما پنهان باشد.» (ص ۶۵) او با اشاره به بدفهمی‌های بسیاری که از این موضع ویتگنشتاین صورت گرفته می‌کوشد اهمیت حقیقی رویکرد توصیفی او را نشان دهد. از جمله اشاره می‌کند به اینکه برخی از شارحان ویتگنشتاین با بی‌توجهی به انکار صریح «نظریه» از جانب او، نوعی نظریه معنا را به ویتگنشتاین نسبت داده‌اند، هرچند معنا به مثابه کاربرد، نظریه قواعد کاربرد و قس علیهذا، همچنین به گالیه برخی دیگر از شارحان می‌پردازد که گفته‌اند ویتگنشتاین در هیچ جا نگفته که مرادش از کاربرد دقیقا چیست و این باعث شده نظریه‌اش واضح نباشد. و آرای برخی دیگر که دعوی ویتگنشتاین را راجح به معنا و کاربرد به دسته بزرگی از موارد محدود می‌کنند و نسبت به گستره این نظریه شک دارند.

هنفلیگ می‌پرسد وقتی ویتگنشتاین از کاربرد سخن می‌گوید آیا مرادش کاربرد معمول است؟

«ویتگنشتاین را فیلسوف زبان معمول می‌نامند، چراکه قصد دارد کلمات را از کاربرد مابعدالطبیعی آنها به کاربرد روزمره‌شان بازگرداند.» او به این نقد نیز اشاره می‌کند که ممکن است برخی کلمات مثل «بازی زبانی»، «صورت زندگی» و… خود نمونه‌هایی از کاربرد روزمره نباشند. هنفلیگ از ویتگنشتاین بر این مبنا دفاع می‌کند که او تعهدی ندارد کاربردهای معمول را از مقوله کاربرد مستثنا کند. او تأکید دارد آنچه ویتگنشتاین «درباره معنا و کاربرد می‌گوید شامل حال کاربردهای غیرمعمول هم می‌شود. بنابراین اگر فیلسوفی کلماتی چون معرفت، وجود، شی، و امثال این‌ها را به شیوه‌هایی خاص به کار برد، در آن صورت کاربرد او نشان می‌دهد که مرادش از آنها چیست». هنفلیگ در دفاع از ویتگنشتاین پاسخ منتقدان را چنین می‌دهد: «مقصود از برگرداندن این کلمات به کاربرد روزمره‌شان این است که به خود یادآور شویم که آنها چنان کاربردی دارند و این کاربرد را با کاربرد فیلسوفان در تقابل نهم و از این وسوسه که کاربرد فیلسوفان را عرضه‌کننده معنای واقعی بدانیم حذر کنیم.» (ص ۶۸) باین‌حال، هنفلیگ به شرحی که از رای ویتگنشتاین ارائه می‌دهد بسنده نمی‌کند و می‌پرسد آیا اینکه معنا و کاربرد یکی‌دان صبیح است؟ چون ما گاه از تعارض میان کاربرد یک کلمه و معنای صحیح آن سخن می‌گوییم. مثلا امروزه معمول است که کلمه «سقف» را به معنای «بیشترین حد» به کار برند، در حالی که این کاربرد خلاف معنای صبیح این کلمه است. هنفلیگ حتی این ارجاع را نیز خلاف شرح ویتگنشتاین نمی‌داند. «زیرا این معنای صبیح باز هم باید در کاربردهای کلمه پیدا شود - اگر نه کاربرد فعلی

یا کاربرد اکثریت، پس کاربردی که به نحو اصولی، یا در میان مردم تحصیل‌کرده بوده، هر طور که این الفاظ بتوانند فهمیده شوند». بنابراین نتیجه می‌گیرد، «تعارض نه میان معنا و کاربرد که میان کاربردهای متفاوت است.» (ص ۷۰)

هنفلیگ به واقع‌نگاری علمی نیز اشاره می‌کند که براساس این نظریه، معنای برخی کلمات نه کاربردشان بلکه ماهیت نهایی اشیای یا موادی است که بدان‌ها اشاره می‌شود و این ماهیت ممکن است بسیار فراتر از دانش سخنگویان باشد. مثل «طلا» که با آنچه در قدیم نامیده می‌شد و اکنون نامیده می‌شود متفاوت است. این برداشت از معنا این پیامد شاخص را دارد که هیچ کس نمی‌تواند هرگز نسبت به دانستن معنای صحیح کلمه طلا و دیگر کلمات مطمئن باشد. هنفلیگ در پاسخ به این نظریه جدید می‌گوید، این نظریه با آنچه ما به طور معمول از معنا و دانستن معنا مراد می‌کنیم تطابق ندارد. چون ما در مورد فردی که یک کلمه را مطابق با ملاک‌های رایج به کار می‌برد می‌گوییم که او معنای آن کلمه را می‌داند، ولو اینکه بعدا معلوم شود این ملاک‌ها رضایت‌بخش نیستند. به نظر می‌رسد هنفلیگ ضمن استدلال از راه کاربرد معمول کلمه «معنا» مصادره به مطلوب کرده است، چون بنا بر این نظریه جدید استاندارد کاربرد تعیین‌کننده

نیست و شاید این مسئله باید در مورد کاربرد معنا هم اعمال شود. هرچند هنفلیگ این نقد را به استدلال خود می‌پذیرد، ولی نقد را با یک پرسش پاسخ می‌دهد: «مگر چنان سائلی از چه راه دیگری می‌توانند فیضله یابند؟» او معتقد است اگرچه هرکسی می‌تواند قرار بگذارد که یک کلمه کلمات فلان معنا را داشته باشد، اما این با ادعایی درباره حقیقت این موضوع یکی نیست، درباره اینکه واقعا معنا چیست و آیا معنا و کاربرد واقعا متمایزند یا نه. اگر به استدلال‌هایی که طرفداران این نظریه آورده‌اند برگردیم، نظر او تأیید می‌شود. چون مهمی در اینجا می‌یابیم استدلانات مداوم به «آنچه می‌گوییم»، «آنچه می‌توانیم» (ص ۷۲) «آنچه می‌گوییم» فرمول فرمول حتی به سؤالاتی نظیر «آیا ماشین‌ها می‌توانند بیندیشند؟»، «آیا حیوانات می‌اندیشند؟» پاسخ می‌دهد. به هر ترتیب، هنفلیگ نتیجه می‌گیرد به رغم همه این نقدها، در کار ویتگنشتاین یگانگی معنا و کاربرد محفوظ مانده و نیازی نیست معنایی را مفروض بگیریم که فراتر از دانش کسانی باشد که کلمه معین را در عمل به کار می‌برند.

چرا ویتگنشتاین قابل دفاع است؟

ویتگنشتاین درباره فلسفه متاخر خود گفته بود فلسفه او دیگر همان موضوعی نیست که فلسفه سنتی بود، فلسفه او یکی از وارثان موضوعی نوعی که قبلا فلسفه خوانده می‌شد. ویتگنشتاین اولین کسی نبود که مدعی شد در فلسفه آغازی نو درمی‌افکند. هنفلیگ از فلسفه‌های همان دوران به پوزیتیویسم منطقی حلقه وین اشاره می‌کند که چنین ادعایی داشت. هنفلیگ ضمن اشاره به «ایسم»‌های دیگر، تأکید دارد چنین چیزی در مورد فلسفه توصیفی ویتگنشتاین صادق نیست، هرچند بارها تلاش شده اندیشه‌های او را با یکی از قالب‌های سنتی یا «ایسم»‌ها تطبیق دهند. در نظر او، یکی از ویژگی‌های مهم و اساسی فلسفه متاخر ویتگنشتاین این است که گفته‌هایش از سوی بسیاری از فیلسوفان تقریبا به طور کامل پذیرفته می‌شود. از جمله خود هنفلیگ. به همین جهت، بسیاری از شارحان و حامیان ویتگنشتاین را متهم به جزمی‌گرایی می‌کنند. اما هنفلیگ برای این ادعا که گفته‌های ویتگنشتاین کمتر از دیگران باید قابل تکذیب باشد، دلیل می‌آورد: «به این دلیل که ویتگنشتاین به هیچ‌یک از کارهای معمولی که در معرض خطر تکذیب است اقدام نکرده او هیچ نظریه یا تبیینی را عرضه نمی‌کند و سعی نمی‌کند که آن داده‌هایی که پیش روی ماست چیزی را استنتاج کند. مسئله‌ای که پیش روی ما می‌نهد این نیست که آیا نظریه یا تعمیمی صحیح است یا در مقابل مثال‌های نقض می‌توان از آن دفاع کرد یا نه، بلکه این است که آیا شیوه توصیفی زیربنایی شیوه درستی است یا نه.» (ص ۲۷۷) او کوشید بدین نحو اقدام قبلا فلسفه خوانده می‌شد از دور خارج کند و ازاین‌رو، ضروری می‌دید که بارها و بارها به خواندگانش بگوید که چه می‌کند و چه نمی‌کند.

از این‌رو، هنفلیگ روش جدید فلسفه‌ووزی ویتگنشتاین را خلاف طبیعت سنت می‌داند. اما معتقد است چیزی بیش از صرف سنت در کار است. زیرا اگر «حق با ویتگنشتاین باشد، شیوه‌ها و نگرش‌هایی که او با آنها مخالفت می‌کرد وابسته به ویژگی‌های همیشگی ذهن انسانی و زبان‌اند.» او گفته بود زبان این همه دام‌های یکسانی پهن می‌کند و وظیفه او این است که «در همه انشعاب‌هایی که در آنها راه‌های فرعی نادرستی وجود دارد تابلو نصب کند تا به مردم کمک کند که نقاط خطر را پشت سر بگذارند.» از این‌رو، چنان‌که در «پژوهش‌های فلسفی» می‌گوید فلسفه باید «مبارزه‌ای باشد علیه افسوس شدن فهم ما به واسطه زبان.» (ص ۲۷۸) انقلاب دوم ویتگنشتاین از این قرار بود: «فلسفه بایستی تنها کاربرد صحیح کلمات بر سر جای خود نشان باشد».

بررسی

انسان‌گرایی در اسلام

● پس از گذشت بیش از دو قرن از شکل‌گیری «فکر عربی اسلامی نو»، یعنی از آغاز قرن نوزدهم تا آغاز قرن ۲۱، پروژه‌های فکری چندی سر برداشتند که هر یک به سهم خود می‌کوشید با استناد به منابع گوناگون، واقعیت اجتماعی را به شکلی صحیح تفسیر و تبیین کنند. گام‌های اول را طهطاوی، عبدالرحمن کواکبی، سیدجمال افغانی (اسدآبادی) و محمد عبده برداشتند. در ابتدای قرن بیستم متفکرانی همچون سبلی شمیم، سلامه موسی و طاه‌ا حسین این مسیر را ادامه دادند و در زمان معاصر متفکران دیگری همچون عبدالله العروی، محمد عابد جابری، حسن حنفی و محمد ارکون (۱۹۲۸–۲۰۱۰) پا به میدان نهادند. محمد ارکون از بزرگ‌ترین اسلام‌شناسان فرانسه و استاد ممتاز دانشگاه سوربن بود. او از طرفداران نوگرایی و انسان‌گرایی اسلامی بود و خود را ناقد رادیکال سنت اسلامی، ایدئولوژی اسلامی و گفتار شرق‌شناسی سنتی تعریف می‌کرد و با بررسی رخدادها در سباقی تاریخی و واسازی دوگانه‌های سنتی مبدع نظریه‌ای نو در این‌باره بود. او می‌کوشید سنت، متون و تاریخ اسلام را از چشم اندیشمندان رادیکال دوران خود از جمله لوسین فور، فرنان برودل، میشل فوکو و دریدا بخواند. ارکون در دوره‌ای پژوهش درباره اسلام را آغاز کرد که اسلام‌شناسی در دانشگاه‌های غربی بیشتر در انحصار رشته اسلام‌شناسی و شرق‌شناسی سنتی بود. او به مطالعات و تحقیقات زبان‌شناسی اسلام‌شناسان معتقد بود ولی باور داشت که اسلام‌شناسی نباید در مرزهای زبان‌شناسی تاریخی باقی بماند و روش‌شناسی علوم انسانی، هرمنوتیک و زبان‌شناسی جدید باید در بررسی اسلام اجرا شوند. ازاین‌رو، نقد او از خاورشناسی متفاوت از نقد ادوارد سعید از آن بود. ارکون نمی‌کوشید از اسلام هویتی متفاوت از ادیان دیگر بسازد و خواهان مشارکت مسلمانان در چیزی بود که به باور او عقلانیت جهانی بود. این عقلانیت به پیروان ادیان گوناگون این امکان را می‌دهد که بر پایه معیارهایی که به باور او علمی بود با یکدیگر گفت‌وگو کنند و به تفاهم برسند.

ارکون در کتاب «انسان‌گرایی و اسلام» کوشید شرح دهد چرا مبارزت ملت‌های مسلمان برای راهی‌ای از استعمار به شکل‌گیری حکومت‌های خودکامه، تفسیر‌های خشن از اسلام، رکود اقتصادی و اجتماعی و سرکوب فرهنگی و فکری انجامیده است. ارکون عقل اسلامی را آن چیزی تعریف می‌کرد که سنت گذشته با صفت اسلامی تولید کرده



است. به باور او عقل اسلامی می‌تواند سراپا با عقل مدرن نقادی نشود، همان‌طور که عقل مسیحی در دوران جدید موضوع بازسنجی عقلانی قرار گرفته است.

کتاب‌های ارکون به انگلیسی، آلمانی، ایتالیایی و عربی ترجمه شده‌اند (او به زبان فرانسه می‌نوشت). او کار خود را با رساله دکترایش با عنوان «جریان انسان‌گرایی و عقلانی در اندیشه‌های عربی در قرن چهارم هجری» آغاز کرد. بعدها این مباحث را گسترش داد تا تکل میراث عربی-اسلامی را بیوشاند و از دهه ۷۰ میلادی تا به امروز کتاب‌های زیادی در این حوزه منتشر کرده است. کتاب‌هایش تحت عنوان فراح «نقد عقل اسلامی» (در معنای تاریخی و انسان‌شناسی و فلسفی کلمه نقد) طبقه‌بندی می‌شوند. اما آنها را می‌توان در عبارت زیر خلاصه کرد: اسلام را امروز چگونه بفهمیم؟ به‌عبارت دیگر، اسلام را در پرتو روش‌های جدید علوم انسانی چگونه بفهمیم؟ از ارکون تاکنون آثار زیادی به فارسی ترجمه شده است. «اندیشدنی و ناندیشیدنی در اسلام معاصر» یکی از کتاب‌های ارکون است که محمد جواهرکلام بعد از کتاب «عاده اعتبار و اندیشه دینی» اخیرا از زبان عربی ترجمه کرده است. کتاب از چهار مصاحبه با ارکون و زندگی‌نامه او تشکیل شده است. مصاحبه اول: «شکلگیری بنیادگرایی اسلامی: تفاوت تاریخی ما و غرب و نگاه نقدانه به سنت» مصاحبه دوم: «روشنگران عرب و غرب: عصر روشنگری، مدرنیسم و پسامدرنیسم»؛ مصاحبه سوم: «بنیادگرایی و مسائل آن» و مصاحبه چهارم: «اندیشیدنی و ناندیشیدنی در اسلام».

به عقیده ارکون یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین عوامل عدم رشد و مقب‌اندگی تمدن عربی و اسلامی بنیادگرایی اسلامی و مسئله جزمیت دینی است که دوران آن از حدود قرن ششم هجری آغاز می‌شود و تاکنون ادامه دارد. بنیادگرایی و جزمیت دینی، نه‌تنها راه نقد و بررسی را روی متفکران اسلامی مسدود کرد، بلکه در‌ها را روی تأثیرگذاری علوم انسانی جدید که در جهان غرب شکل گرفته بود نیز بست و این دو گسست، سبب عقب‌ماندگی این تمدن شد. ارکون رابطه میان ادیان توحیدی و نقاط اشتراک و اختلاف آنها را با مطالعات انسان‌شناسی تاریخی تبیین کرده است. از نظر او در عصر زرین تمدن اسلامی فرصتی کوتاه برای انسان‌گرایی و خردگرایی پدیدآمد.