

اندیشه‌های مسی

شوپنهاور و جهان پسانپچه‌ای



■ شوپنهاور (۱۸۶۰ – ۱۷۸۸) به اعتبار تأثیر گذاری‌اش بر نیچه از نقش تاریخی بسزایی در تاریخ تفکر غرب برخوردار بوده است. به اعتبار اینکه جهان کنونی، یا به تعبیری جهان پسا مدرن، را می‌توان جهان نیچه‌ای دانست، لذا شوپنهاور نیز به‌اعتبار تأثیرش بر نیچه از نقش و اهمیت خاصی در تاریخ فلسفه برخوردار می‌شود.
اساسا شوپنهاور را می‌توان واسطه میان کثت و نیچه دانست و می‌توان گفت که این با رهیافت‌های فلسفی شوپنهاور، به منزله نوعی بسط بصیرت‌ها و سوپرکتیویسم کلتی است که منجر به ظهور اندیشه‌های نیچه می‌شود.
حال سوال این است: این کدامین رهیافت‌ها یا بصیرت‌های شوپنهاوری است که زمینه را برای ظهور اندیشه‌های نیچه‌ای و پسانپچه‌ای فراهم می‌کند؟ همچنین، می‌توان پرسید:این کدام رهیافت‌ها و بصیرت‌های کلتی است که شوپنهاور بسط‌دهنده و نیز انتقال‌دهنده آن به نیچه بوده است؟

شوپنهاور واسطه کانت و نیچه

شوپنهاور بصیرت تحت تأثیر کانت بود، او را بسیار بزرگ می‌دانست و خود را جانشین راستین کانت تلقی می‌کرد.
اینکه «جهان ما» و نیز «معرفت ما» جهان و معرفتی پدیداری است. این سلسل تفکر کانتی است. برای شوپنهاور نیز، به تبع کانت، جهان ما چنانچه پدیداری است. جهان عینی و تجربی، همواره جهانی پدیداری، یعنی جهانی برای یک ذهن، یا به عبارت دیگر جهان تصورات ذهنی ملست. عنوان دومین و مهم‌ترین کتاب شوپنهاور نیز این است: «جهان به منزله خواست و تصور».
اینکه شوپنهاور جهان را به منزله تصور، یعنی آگاهی، تلقی می‌کند، به این معنا که آدمی اولاً و بالذات به خودآگاهی است که دسترسی را دارد، همان سوپرکتیویسم دکارتی-کانتی است که خود را در عنوان مهم‌ترین اثر شوپنهاور آشکار می‌کند.
آن بخش از عنوان نیز که جهان را به منزله خواست بیان می‌کند، نشانگر ایده‌اصلی شوپنهاوری است که بر ابر فیلسوفی جهل نیچه اثر گذاشته است. اثر اصلی شوپنهاور یا این جمله آغاز می‌شود: «جهان تصور / ذهن / آگاهی» من ادیب، یعنی تمام جهان پدیداری، به گفته شوپنهاور، ابرزاهای برای یک سوپره است؛ این همان سوپرکتیویسم کانتی است که در نیچه و همه متفکران پس‌مدرن نیز طنین‌انداز بوده، بسط یافته است.
اینکه نیچه به نفی حقیقت می‌پردازد و حقیقت را به منزله افسانه و مجموعه‌ای از استعاره‌ها و جهان را به منزله تفسیر سوپره تلقی می‌کند و متفکران پس‌مدرنی چون لیوتار به انساکر فراورایت پرداخته یا متفکری چون دریدا رابطه میان دال و مدلول را، آنچنان که در فلسفه سنتی تلقی می‌شد، به چالش می‌گیرد همه و همه انعکاس و بسط سوپرکتیویسم دکارتی است که با انقلاب کپرنیکی کانتی بسط بیشتری یافت و به واسطه شوپنهاور به نیچه منتقل شد و پس از نیچه همه متفکران پس‌مدرن این سوپرکتیویسم را به نهایی‌ترین بسط‌های خود رساندند.

شوپنهاور در رساله دکتر (و اولین اثر مهم خود) با عنوان «درباره ریشه چهارگانه اصل جهت کالی»، نیز به شدت زیر نفوذ کانت است. او نیز تحت تأثیر کانت و به تبعیت انقلاب کپرنیکی کانت معتقد است که اصل علت/اصل جهت کالی نهان در سپهر پدیداری، یعنی حوزه فنومن‌ها صادق است، یعنی در سپهر اعیان برای یک ذهن (اژه‌ها) و نه در حوزه فنومن‌ها، یعنی حوزه وای پدیدارها. لذا او نیز همچون کانت معتقد است که اصل علت/اصل جهت کالی سر روابط میان پدیدارها حاکم است و آن را بر کلیت سپهر پدیدارها (یعنی کل جهان پدیداری) به نحو معنادار و درستی نمی‌توان اطلاق کرد. یعنی ما نمی‌توانیم از اصل علت برای کل جهان سخن بگوییم. به همین دلیل، شوپنهاور نیز به تبع کانت، معتقد است که هیچ برهان جهان‌شناختی درباره وجود خداوند نمی‌تواند صادق باشد، چرا که این براهین خاوند را علت وجود جهان در کلیت و تمایضش می‌دانند، در حالی که اصل علت/اصل جهت کالی صرفاً در عالم پدیدارها صادق است و نمی‌توان از علت کل جهان سخن گفت. در اینجا نیز شوپنهاور کانتی است، با این تفاوت که کانت ایمان به خداوند را به منزله امری مربوط به ایمان عملی و به منزله مفروض سترگ حیات اخلاقی می‌پذرد اما شوپنهاور این بخش از فلسفه کانت را به این شکل کنار می‌گذارد. این کنارگذاری شوپنهاور، درست مثل اکثر توانایی عقل نظری برای پاسخ‌گویی به مساله خدا در کانت، بی‌ارتباط با ایده مرگ خدا در اندیشه‌های نیچه نبوده، مقدمات تاریخی این ایده را فراهم می‌سازند. هیوم با انساکر اصل علتیت، به عنوان یک مقوله متافیزیکی و تلقی آن به منزله یک امر نفسانی و روان‌شناختی، ضربه مهلکی به تفکر متافیزیکی وارد ساخت. کانت معتقد بود که هیوم وی را از خواب جزمی و دگماتیک بیدار کرده است. کانت با قصد بی‌ریزی بنیانی برای تفکر مابعدالطبیعی – مطابق با تفسیر اونتولوژیک هایدگر – یا با قصد تحکیم مبانی علوم تجربی جدید – بر اساس تفسیرهای ایپستئمولوژیک و پوزیتیویستی رایج – کوشید به مساله هیومی مبنی بر انکار ارزش و اعتبار اصل علتیت پاسخ دهد. کانت در مقدمه برآمد تائوری علت را که به واسطه امپریسم هیومی آسیب دیده بود، مدوا سازد، اما با انقلاب کپرنیکی خود و با متقدم تلقی کردن مقولات فاعله، یعنی نسبت دادن مقولات به ذهن انسانی و نه به جهان اعیان، چشم مقولات را کور کرد و بدین ترتیب، تفکر متافیزیکی دچار لرزه و تزلزل سهمگینی شد. معنای انقلاب کپرنیکی کانت این بود که مقولات متافیزیکی به لحاظ وجودشناختی، یعنی توصیف نحوه هستی موجودات، فاقد عینیت و بی‌اعتبار بوده، صرفاً کار کردی منطقی دارند، یعنی صرفاً حکایتگر نحوه فعالیت‌های منطقی فاعله انسانی (و نه حکایتگر نحوه هستی اشیاء و موجودات) هستند.

گفت‌وگو با «تیلور کارمن» درباره کار فلسفی

بر چسب‌های ناپسند فلسفی

لورنا رالون

ترجمه: رضا دادخواه- سوگند علیخواه

«معنی به معنی رابطه است» «معنا به معنای رابطه است» تیلور کارمن
تیلور کارمن مدرس فلسفه در دانشگاه کلمبیا در نیویورک است. او فلسفه اروپا در قرن ۱۹ و ۲۰ را تدریس می‌کند و تخصصی‌اش در فلسفه قاره‌ای به ویژه هایدگر و مرلو پوتنی است. او مولف بیش تحلیلی هایدگر (۲۰۰۲) و مرلو پوتنی (۲۰۰۸) بوده و راهنمای مرلو پوتنی کمبریج (۲۰۰۵) را مشترکاً با مارک بن‌هائسن تدوین کرده است. وی همچنین مقالاتی پیرامون موضوعات گوناگون در پدیدارشناسی به چاپ رسانده و در حال حاضر مشغول نوشتن کتابی درباره هایدگر است. به تازگی پروفیسور کارمن همراه با هیوبرت درایفوس، چارلز تیلور، آلبرت بورگمان، مارک راتال ، جان هاگلدن این تالمسون و شاون کلی در فیلمی از تاو راسپولی درباره فلسفه هایدگر و مقبولیت او در آمریکای شمالی با عنوان هستی در جهان حضور پیدا کرده است.

■ ■ ■

■ تخصص شما در فلسفه قاره‌ای و به طور خاص هایدگر و مرلوپوتنی است. چه چیزی شما را به این متفکران جذب کرد و مقبولیت آنها در آمریکای شمالی از زمانی که برای اولین بار به آنها علاقه‌مند شدید به تحول پیدا کرده است؟ آنچه برای من جذابیت داشت، در یک جمله کوشش آنها برای توصیف جنبه‌های ناغلتاسی (non- vatidnal) اگزیستانس (وجود) ما بود که شالوده ادراک و معرفت و فهم ما را بی‌ریزی کرده و بر آنها سایه می‌افکند. آنها به ویژه به این دلیل خویند که حرف عقلانی بودن پژوهش فلسفی را بر پدیدار باز نمی‌کنند آنها به شکلی فلسفی درباره آن می‌اندیشند این مضل تامل است و مقاومت کردن در برابر آن ارزش‌اش را دارد.

تفسیر از هایدگر و مرلوپوتنی در ۲۵ سال اخیر دچار تغییرات بسیاری شده است. مردم این روزها برای یک کلمه کردن آنها درون این کیسه شانس موسوم به دو فلسفه قاره‌ای (که دست‌پنداری اساسا نامناسب است) کمتر حمله می‌کنند.

■ اجازه دهید (بهتر است) کمی تخصصی پیش برویم. بی‌تردید تفکر تغییرگرانه تفسیرمحور اجتماعی تأثیر زیادی بر تئوری‌پردازی اجتماعی معاصر در قرن ۲۰ داشته است و بیشتر

از همه از تفسیر به رای (appropriation) آلفرد شولتز به کار هوسرل منتج شده است که گاهی ادعا می‌کنند آن به کار هوسرل محدود نگذاشته، غیر انتقادی است. فکر شما درباره کار آلفرد شولتز چیست؟ گفتن اینکه چرخش پس‌مدرنی به عنوان پیامدی بر از دست دادن چرخش وجودی (اگزیستانسیال) ناشی شده است سنگین‌رانه و ناعادلانه نخواهد بود؟

کار آلفرد شولتز هیچ وقت برای من چندان اهمیتی نداشت، من خیلی موافق حرف رذن درباره «چرخش‌ها»ی ادعاشده توسط او نیستم. «اگزیستانسیالیسم» و پس‌مدرنیسم دو تا از آن برچسب‌هایی هستند که به شکل اسفباری ناپسند و ناقص‌ند. یک سو سه برای فکر کردن به چنین اصطلاحاتی به تصور من ناشی از فکر کردن به فلسفه در مقام چیزی همچون

اگزیستانسیالیسم و پست‌مدرنیسم از آن برچسب‌هایی هستند که به شکل اسفباری ناپسند و ناقص‌اند. یک سو سه برای فکر کردن به چنین اصطلاحاتی به تصور من ناشی از فکر کردن به فلسفه در مقام چیزی همچون علم است



هوسرل و هایدگر – تعارض معروفش با هیوبرت در ایفوس را ارایه کرده است. من شخصا به آنتوری «مرگ مولفه» باور ندارم اما گمان می‌کنم اینکه بعضی اوقات شخص را از اثرش جدا کنیم، اهمیت دارد؛ به‌ویژه اگر منظور از این جداسازی رها نشدن اثر از شخص باشد. شما فکر می‌کنید بدنامی و عدم توجه به آثار هایدگر به خاطر نسبت او با نازیسم ادامه پیدا می‌کند؟ ما در مقام افرادی دانشگاهی چگونه باید با این واقعیت که یکی از بزرگ ترین فیلسوفان قرن ۲۰ در همین حال یک همدست نازی هم بود، کنار بیاییم؟

من باید در این مورد اظهار تاسف کرده و درباره‌اش نگران باشیم. ما باید مسایل را به دقت فرمول‌بندی کنیم. دلچسنگی او به ناسیونال سوسیالیسم به‌طور ویژه در چه موردی است؟ کدام جنبه از فلسفه او؟ شما نمی‌توانید سوال

اندیشه



آن شده‌ایم. عمل موردنظر دیگر یک «کار با میل و علاقه» آنچنان که به من فکر می‌کنیم موردنظر هایدگر بود، نیست. بلکه یک وظیفه یکنواخت و تکراری است که توسط فردیت‌های بیگانه‌شده‌ای که از مرگزی وجودی منحصر به فردشان بیرون نیاوده‌اند، در مقام موجودات یکجابر-رخدادگر (once-ocurent) تحقق یافته است، اما در فلسفه او را فهم کنیم. در غیر این صورت بحث –آنچنان که اغلب به‌این گونه بوده– بی‌فایده است.

■ شما به همراه هیوبرت درایفوس، چارلز تیلور، آلبرت بورگمان، مارک راتال، جان هاگلدن، جین تامسون (Jain Tamson)، شاون کلی– در هستی در جهان، البته نه کتاب هیوبرت درایفوس بلکه فیلمی از تائوراسپولی درباره فلسفه و مقبولیت هایدگر حضور پیدا کرده‌اید، تجربه شما از کار با تائوراسپولی چگونه بود و آیا شما احساس موافقت یا عدم موافقت با برخی از این هایدگری‌ها نسبت به سایر نشان دارید؟

کار کردن با تائو یک سرگرمی بود، او زمان کمی با من مصاحبه کرد و ما درباره ایده‌فیلم با هم به صحبت پرداختیم، من تقریباً با بیشتر چیزهایی که دیگران در فیلم می‌گویند موافقم، اما همگی درباره خیلی چیزهای کلی با هم موافقت داریم و فیلم به آن اندازه‌ای که وارد جزئیات بسیار ریزی شود که تفاوت‌های ماروئیت شوند، پیش نمی‌رود.

■ فیلم حول محور مفهوم تفوق ما هراند امر جاری (درایفوس ۱۹۹۱) (ongoing, kilfal coping)، که همچنین با عنوان تفوق امر هروزه فاقد شعور (استورات ۱۹۹۶) (mindless everyday coping)، با این حال شما فکر می‌کنید این اصطلاحات به‌درستی وضعیت پیش‌تاملی، درگیری به‌طور سرخوشانه‌ای جذب کنند، با جهانی که به

السطه حیث‌التفانی کارکردی (– operative intentiona ity) به حرکت در آمده را ثبت می‌کنند؟ من شخصا اصطلاح «تفوق و copying» را مساله‌دار درمی‌یابم، تا جایی که (به‌طوری‌که) «شخص بر یک مشکل (مساله) فایق می‌آید، یا هنگامی که چیزی از کار می‌افتد؛ در آن هنگام ما به منظور زیر سوال گذاشتن ابزار یا تائو مربوطه از آن فاصله می‌گیریم و به واسطه یک موضوع تاملی ممکن است تعمق‌مان نسبت به آن– به عنوان یک جوهر یا فلان خصوصیات یا یک وجود دم– دستنی (present-at-hand) – را از یک پرسسکتیو بی‌طر فانه و منطقی دراییم، به همین سباق، کلمه «فاقد شعور (mindless)» تا حدی توهین‌آمیز به نظر می‌رسد: آن ناظر به آن زمانی است که ما در آنچه در حال انجام آن هستیم به‌طور کامل مجذوب شده و کامل مستغرق در

را تا این حد انتزاعی مطرح کنید. شما باید روی جزئیات متمرکز شوید، بخش‌هایی از تفکر او یا یک رقم به شدت پر خاشگرنه ناسیونالیسم نشان‌دار شده‌اند، بخش‌های دیگر تقریباً هیچ پژوهاک سیاسی ندارند. اگر چه ما باید نازیسم در او را جدی بگیریم. گذشته از همه اینها چنانچه بخواهیم وارد بحث درباره ارتباط فلسفه و سیاست او بشویم، ابتدا مجبوریم فلسفه او را فهم کنیم. در غیر این صورت بحث –آنچنان که اغلب به‌این گونه بوده– بی‌فایده است.

■ شما به همراه هیوبرت درایفوس، چارلز تیلور، آلبرت بورگمان، مارک راتال، جان هاگلدن، جین تامسون (Jain Tamson)، شاون کلی– در هستی در جهان، البته نه کتاب هیوبرت درایفوس بلکه فیلمی از تائوراسپولی درباره فلسفه و مقبولیت هایدگر حضور پیدا کرده‌اید، تجربه شما از کار با تائوراسپولی چگونه بود و آیا شما احساس موافقت یا عدم موافقت با برخی از این هایدگری‌ها نسبت به سایر نشان دارید؟

کار کردن با تائو یک سرگرمی بود، او زمان کمی با من مصاحبه کرد و ما درباره ایده‌فیلم با هم به صحبت پرداختیم، من تقریباً با بیشتر چیزهایی که دیگران در فیلم می‌گویند موافقم، اما همگی درباره خیلی چیزهای کلی با هم موافقت داریم و فیلم به آن اندازه‌ای که وارد جزئیات بسیار ریزی شود که تفاوت‌های ماروئیت شوند، پیش نمی‌رود.

■ فیلم حول محور مفهوم تفوق ما هراند امر جاری (درایفوس ۱۹۹۱) (ongoing, kilfal coping)، که همچنین با عنوان تفوق امر هروزه فاقد شعور (استورات ۱۹۹۶) (mindless everyday coping)، با این حال شما فکر می‌کنید این اصطلاحات به‌درستی وضعیت پیش‌تاملی، درگیری به‌طور سرخوشانه‌ای جذب کنند، با جهانی که به اسطه حیث‌التفانی کارکردی (– operative intentiona ity) به حرکت در آمده را ثبت می‌کنند؟ من شخصا اصطلاح «تفوق و copying» را مساله‌دار درمی‌یابم، تا جایی که (به‌طوری‌که) «شخص بر یک مشکل (مساله) فایق می‌آید، یا هنگامی که چیزی از کار می‌افتد؛ در آن هنگام ما به منظور زیر سوال گذاشتن ابزار یا تائو مربوطه از آن فاصله می‌گیریم و به واسطه یک موضوع تاملی ممکن است تعمق‌مان نسبت به آن– به عنوان یک جوهر یا فلان خصوصیات یا یک وجود دم– دستنی (present-at-hand) – را از یک پرسسکتیو بی‌طر فانه و منطقی دراییم، به همین سباق، کلمه «فاقد شعور (mindless)» تا حدی توهین‌آمیز به نظر می‌رسد: آن ناظر به آن زمانی است که ما در آنچه در حال انجام آن هستیم به‌طور کامل مجذوب شده و کامل مستغرق در

گزارش نشست «به کارگیری مدل در سنجش دینداری»

دینداری در بو ته نقد

نشست از سلسله‌نشست‌های «بررسی و نقد سنجش دینداری در ایران» در تالار شهید مطهری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران با حضور جمعی از استادان و دانش‌جویان مورد بررسی جمعی از جامعه‌شناسان معاصر قرار گرفت. این نشست و نشست‌هایی که پیشتر حول محور «بررسی و نقد سنجش دینداری در ایران» در دانشگاه تهران برگزار شده، با توجه به نقش دینی این محتوا متفاوت خواهد بود و مدل‌های عام جهانی پاسخگوی نیاز این پژوهش‌های سنجش دینداری هستند. بحث «به کارگیری مدل سنجش دینداری» موضوعی بود که چهارشنبه گذشته در پنجمین می‌آید خلاصه‌ای است از مباحث مطرح‌ه در نشست فوق.

یگدیگر دارند پس مدل به کاررفته در تحقیقات باید از آموزه‌های دین خاصی برگرفته شده باشد، از این روست که ابعاد و شاخص‌های سنجش دینداری از اوایل دهه ۶۰ که توسط گرهارد لنسکی نخستین مدل سنجش ارائه شد تاکنون بارها شاهد تغییر بوده است. اما برخی بر این اعتقادند که مهم محتوایی است که درون این مدل‌ها قرار می‌گیرد که با توجه به هر دین و فرقه دینی این محتوا متفاوت خواهد بود و مدل‌های عام جهانی پاسخگوی نیاز این پژوهش‌های سنجش دینداری هستند. بحث «به کارگیری مدل سنجش دینداری» موضوعی بود که چهارشنبه گذشته در پنجمین

فهم دین، درک دینداری

دکتر حسین سراج زاده

عضو هیات علمی دانشگاه تربیت معلم



تصور می‌شود برای آغاز بحث پیرامون سنجش دینداری باید تعریفی از دین ارائه شده تعریفی که اجماعی میان محققان بر این تعریف وجود داشته باشد. با این مشخصات باید گفت دین عبارت است از: «مجموعه‌ای نهادی‌شده از باورها درباره وجود مقدس، متعالی و فرامادی و به تعبیر ذات شناسانه از دین، قابل به موجوداتی خاص بشری و مقدس و ارزش‌ها و هنجارها، نمادهای عواطف و مناسکی که در ارتباط با آنها شکل می‌گیرد». با توجه به همین تعریف می‌توان برای دینداری ابعادی را در نظر گرفت که همان ابعاد پنج‌گانه استارک و گلاک است. مدل استارک و گلاک با در نظر گرفتن پنج بعد باور، مناسک، عواطف، پیامد و دانش مدلی است که قابلیت تعمیم به تمامی ادیان را داراست و تفاوت ادیان به برداشت‌های مختلفی است که در قالب محتوا قابل بررسی است و عامل اصلی تفاوت میان ادیان و فرقه‌های مذهبی گوناگون محتوایی است که درون این قالب‌ها ریخته می‌شود. هر یک از این پنج بعد در مدل استارک و گلاک چنانچه بعد فرعی دینداری است با توجه به دین، خاصیت است ادیان مختلف به کار برد چرا که ممکن است این ابعاد فرعی با برخی از آموزه‌ها و اصول ادیان، هماهنگی نداشته باشند به عقیده من مدل‌ها قالب‌هایی هستند که موضوع حایز اهمیت محتوای آنهاست نه شکل و فرم آنها، از این‌رو هر مدلی مانند استارک و گلاک صلاحیت و جامعیت لازم برای سنجش ادیان و فرقه‌های دینی مختلف ازجمله اسلام را داراست.

ادامه از صفحه ۹

تحلیلی بر زبان مساله‌گرایی

البته این تعریفی گسترده و اصطلاحا کلان از ادبیات است که با تعاریف سوسور و مورس و پیرس از متن تفصوات دارد. در تعاریف این منتقدان و همین‌طور در تعاریف فوتوریست‌ها و فرمالیست‌ها تعریف متن و ادبیات عوض می‌شود و انواع و اقسام متن ادبی تعریف می‌شود از جمله: متن سینمایی، متن معماری، متن شعری، متن داستانی و حتی متنی به نام متن جامعه. اما اگر این تعاریف را هم ملاک قرار دهیم، می‌بینیم که هر چند تعریف ادبیات به مثابه نگارش، دچار کثرت و تنوع می‌شود ولی گویی همچنان ما با یک محور در تعریف ادبیات روبه‌رو هستیم، محوری به نام «متن» به‌طوری‌که گویی واژه «دبیات» جای خود را به «متن» داده است. اگر قبلا ادبیات انواع گوناگون داشت (داستانی، موسیقایی، معماری، نقاشی)، اینک متن، انواع گوناگونی دارد (متن داستانی، متن سینمایی، متن موسیقایی، متن شاعرانه). بنابراین به نظر می‌رسد که ما همچنان با یک مفهوم محوری روبه‌رو هستیم، با این تفاوت که اگر ادبیات را «نگارش» بدانیم، انواع ادبی را نمی‌توان به یکدیگر تقلیل داد reduce؛ ولی وقتی ادبیات را «نوشتن» بدانیم، و از جنس متن، در این‌صورت امکان و احتمال تقلیل دهی یک متن به متنی دیگر وجود دارد و اینکه روشن نیست که چگونه می‌توان از تقلیل‌دهی و فروگاستن یک حوزه متنی به حوزه دیگر جلوگیری کرد. اما صرف‌نظر اینکه ادبیات را با چه تعریفی در نظر بگیریم، با پرسش‌هایی از این دست روبه‌رو هستیم که متن (یا ادبیات) معتبر چیست؟ تمایزش با ادبیات (یا متن) نامعتبر در کجاست؟ چگونه می‌توان به این تمایز پی‌برد؟ آیا متن (یا ادبیات) قدرت مساله‌گرایی دارد؟ اگر آری چگونه؟ اگر نه، چرا؟ مواجه‌شدن با این‌گونه پرسش‌ها در مورد ادبیات (چه آن در نوشتن بدانیم و چه نگارش) بیابگر این نکته است که ادبیات یا یک‌سو بینایی تئوریک دارد یا بینمشی معرفتی و از دیگر سو بینایی پراتیک دارد یا منشایی مساله‌گر.

پاتولوژی ادبیات

آسیب‌شناسی ادبیات، به نوعی به آسیب‌شناسی نوشتار و نوشتن مربوط است. آسیب‌های نوشتن و نویسدگی (و همین‌طور آسیب‌های محافل ادبی) در خلق، توزیع و نقد آثار ادبی، پیچیده است و از کجا ناشی می‌شوند؟ مخاطب اثر ادبی چه اندازه در شکل‌گیری آسیب‌های اثر ادبی نقش دارد؟ برای پاسخ‌دهی به این پرسش‌ها باید از یک آسیب مهم تاریخی و رایج در حوزه ادبیات آغاز کرد؛ یعنی از آسیب رایج ولی کمتر شناخته شده «متنکلم-محور» بودن نوشتار ادبی. به لحاظ تاریخی، در جامعه ایرانی، «کلام» بیشتر از «نوشتار» (نوشتن) تولید می‌شود. در عین حال، فرهنگ ادبی ایران، بیشتر متکلم تولید می‌کند تا اثر ادبی. حتی آثاری که فرم و محتوای ادبی و ادبیاتی دارند، با یک تحلیل دقیق، ماهیت کلامی آن آشکار می‌شود. به همین دلیل است که می‌توان ادعا کرد که همراه با جامعه ایرانی، ادبیات ایرانی هم، ادبیاتی کلامی و کلام-محور و نهایتاً متنکلم-مبناست؛ یعنی تاریخ آن در حضور متکلم‌های فراوان در حوزه‌های مختلف سرشار است. حتی افرادی هم که در حوزه‌های تحلیلی یا فلسفی کار می‌کنند، ناخاسته سر سر از کلام در می‌آوردند. منظور از کلام در اینجا، الزاما به معنای فقهی و مذهبی‌اش نیست، چون ممکن است متنی حتی فرم سکولار داشته باشد اما مضمون آن، کلامی باشد. منظور از کلام، تقلیل و تبدیل مسایل عینی در هاله‌ای از آزمون‌ها و نیات و افسوس‌ها و خبراندیشی‌های ناچی‌گرایی‌های معانگرا نیست که راه را بر هر نوع فهم مساله و شناخت آن می‌بندد. بنابراین فرم فقهی و سنتی حوزوی، یک فرم از انواع فرم‌های ادبیات کلامی است.

فرم مدرن ادبیات کلام-محور، ادبیات ایدئولوژیک است. ادبیات ایدئولوژیک، مدل معاصر و مدرنی از کلام سنتی است که در یک مورد با کلام سنتزیک است و آن، مساله راه‌ها بودن آن است. نتیجه آنکه ادبیات مساله راهی کلام-محور به تدریج ایجادکننده گفتمانی می‌شود که از طریق همان دو فرم ادبی (سنتی و مدرن) عاملی می‌شود برای جایگزین‌سازی شیسمساله‌ها به جای مساله‌ها. در ادبیات کلام-محور، به جای استدلال، از قیاس استفاده می‌شود. عوام به بیشتر کلام و قیاس را دوست دارند. ساختار فکری جوامع بدوی مبتنی بر عقلائیت هم بر کلام و قیاس مبتنی است. بنابراین ادبیات کلام-محور، همچون متکلمان سنتی، بازتابی از نیازهای فرمال مردم می‌شوند بی‌آنکه بیانگر مسایل اساسی آنها باشند. البته ادبیات کلام-محور، سنتی و ایدئولوژیک، خسنی هم دارد. چون ایده‌های تئوریک، روشنگرانه و عقلانی را نمی‌توان مستقیما و بدون واسطه و مدیوم از تطبی، به ذهن مردم منتقل کرد؛ ادبیات کلام-محور، نقش رابط و واسطه را بین روشنفکران و مردم عادی بازی می‌کنند. به‌طوری‌که با تقلیل‌دهی ایده‌های روشنفکرانه به زبان رایج مردم، آنها را وارد حوزه عمومی کرده و گسترش می‌دهند. حوزه عمومی با همین پشتوانه است که زمینه‌عبور از جامعه ماقبل عقلانیت را به جامعه مابعد عقلانیت، فراهم کرده تا بتواند با مسایل واقعی خودش آگاهی یافته نسبت به حل آنها اقدام کند و این خُسن ادبیات کلام-محور (ایدئولوژیک و تئولوژیک) است، اما عیب بزرگ آنها هم هست زیرا کلام شفاهی را به جای «نوشت» می‌گیرد، قیاسی را به جای استدلال و شبه‌مساله را به جای مساله، مگر آنکه از پشتوانه معرفتی، انتقادی و روشنفکری برخوردار باشد یعنی همان ویژگی‌هایی که مربوط به جوامع مابعدعقلانیت است. قلم در ادبیات ادبیات مساله‌محور است که می‌تواند در جوامع ماقبل عقلانیت به گفتمان رایج تبدیل شوند. جامعه ایران فقط تا قرن چهارم و پنجم می‌اندیشیده است. این سینه‌ها و فرایه‌ها متعلق به آن دوران هستند. از قرن چهارم و پنجم تاکنون، اندیشیدن در ایران تعطیل شده و در تمام حوزه‌ها از جمله در ادبیات، به‌ایست قلمی رسیدیم. یاد را تاثر نظام‌های اجتماعی حاکم و نیز عوامل علنی چون کم‌آبی و زریستن در محیط کویری، فقدان عقلانیت و نقادی و مساله‌گرایی را می‌توان از عوامل اصلی توقف فکر و ایست آثار ادبی ماندگار به‌حساب آورد.