

سیاستِ «هگل»

یکشنبه • ۱۶ آذر ۱۳۹۳ • سال دوازدهم • شماره ۲۱۸۱ • ۷



گروه اندیشه: پنجشنبه گذشته نشستِ با عنوان «هگل و سیاست» در موسسه پرسش برگزار شد که در آن مراد فرهادپور و صالح نجفی سخنرانی کردند. «سیاست بعد از هگل»، عنوان سخنرانی فرهادپور و «هگل، انقلاب و ترور» موضوع بحث نجفی بود. آنچه در ادامه می‌آید، خلاصه‌ای از مباحث مطرح‌شده در این نشست است:

مراد فرهادپور:

نقش ساختاری فلسفه هگل: ایجاد پیوند میان دومقوله تاریخ و حقیقت

در کشور ما نظریه به‌دلایلی مشخصا سیاسی واجد یک‌مازاد است. البته به دلایل تاریخی نظیر عدم‌عملکرد نظری دانشگاه‌ها و سیستم آکادمیک و نبود ترجمه‌های قابل‌اطمینان و کامل از آثار فیلسوفان این مازاد به‌سرعت با اطلاعات یا آنچه «تاریخ‌عقاید» می‌خوانیم، پر می‌شود. من در این فرصت کوتاه قصد ندارم به بررسی آرای سیاسی هگل بپردازم یا حتی میراث او و تاثیر آثارش در نسل‌های بعدی را بررسی کنم، بلکه توجهم معطوف به طرح چندپرسش و مساله خواهد بود. اگر محور تفکرمان رابطه فلسفه و سیاست باشد، بیش از آنکه پاسخ خاصی در برابر این پرسش‌ها طرح کنیم، نخست باید نشان داد با چه پرسش‌هایی درگیریم. بر این اساس می‌کوشم خطوط کلی پرسش اصلی بحث و جنبه‌های فرعی آن را ترسیم کنم؛ خطوطی که به فکر اجازه می‌دهند به‌عوض بیراه‌شدن بتوانند در مسیری معین، تنش‌ها و درگیری‌های خود را دنبال کند. از این‌رو، دریی پاسخی واحد نیست.

بحثم را با مفهوم «سیاست» آغاز می‌کنم؛ در اینجا منظور از سیاست، سیاست قدرت نیست. نظیر آنچه سیاستمداران و دولتمردان انجام می‌دهند و به‌عنوان درگیری‌های درونی جناح‌ها بیان می‌شود؛ به عبارت بهتر تمام آنچه به‌عنوان کشش و نهاد به دولت بازمی‌گردد و تحت عنوان رثال پولیتیک مطرح می‌شود. از این‌رو، گام نخست جداسازی سیاست رهایی‌بخش از مفهوم سیاست خواهد بود که حرفه سیاستمداران است. اما سیاست رهایی‌بخش چیست؟ سیاستی که خواهان‌خواه در سیر تبدیل به کشش و عمل با قدرت درگیر خواهد شد؛ پرسشی چندبعدی که تمام نظریات و گروه‌های سیاسی رادیکال با آن مواجه هستند. در این فرصت کوتاه نمی‌توان تعریف جامعی از این مفهوم به دست داد، از این‌رو، تنها بر یک بعد مهم آن متمرکز می‌شوم: تعریف تمایز میان سیاست رهایی‌بخش و سیاست قدرت در ساحت نظریه و فلسفه. براساس آثار نظریه‌پردازان معاصر می‌توان تمایز مشخصی میان این دومقوله قایل شد اما این تمایز در فلسفه و نظریه خود را در قالب‌های گوناگونی بیان می‌کند که مهم‌ترین و رایج‌ترین آنها، تمایز میان سیاست (politics) و امر سیاسی (the political) است. از این‌رو، باید نشان داد چگونه می‌توان کشش و عمل سیاسی را نجات داد و به‌عنوان نوعی کشش- تفکر خودآیین به آن تکیه زد. یکی از پیامدهای جداسازی سیاست رهایی‌بخش از آنچه به‌عنوان دولت تجربه کرده و می‌کنیم، در نظریات مختلف (از فلسفه‌های سیاست تا انواع مارکسیسم و تلاش‌هایی ورای مارکسیسم) تحت عنوان جدایی امر سیاسی از سیاست است. اما به نظر می‌رسد محرک فلسفه و نظریه‌پردازان در ایجاد این تمایز تأکید بر جدیت، خودآیینی و بنیادین‌بودن سیاست است؛ به‌عبارت دیگر تأکید بر نقش سیاست در برساختن و تاسیس جامعه و جهان. یکی از نقاط شروع این مساله در دوره حاضر را می‌توان در آثار کارل اشمیت محافظه‌کار دید. اما در ۵۰سال اخیر به لطف هژمونی نولیبرالیسم سیاست - حتی به‌مثابه حرفه و کار سیاستمداران- هر چه بیشتر و بیشتر به نمایشی مضحک بدل شده و با انواع فساد و بی‌عدالتی، بحران در سیستم دموکراسی، بی‌معناشدن انتخابات و سیاست‌زدایی همگانی گره خورده و مردم روزبه‌روز به سیاست قدرت، بدگمان می‌شوند. بر این اساس سیاست امری فرعی خواهد بود که در خود چیزی ندارد و حداکثر می‌توان آن را به‌سان نمایش سایه‌ها یا قدرت‌هایی پشت‌پرده دانست. از اشمیت تا لاکلاو، رانسیر و نانسی بر امر سیاسی تأکید داشتند و از این‌رو، تمایز میان امر سیاسی و سیاست با سیاست رهایی‌بخش در ارتباط است.

تمایز میان سیاست و امر سیاسی، تمایز میان انتیک (موجود) و انتولوژیک (وجود) است. بر این اساس پای تفاوت هستی‌شناسانه هایدگر به میان می‌آید؛ تفاوت میان امر انتیک که به امور تجربی اشاره دارد و امر انتولوژیک که طرح پرسش از وجود است. تا جایی که به تفاوت انتولوژیک مربوط است، باید اشاره کرد که در فلسفه هایدگر نیز پرسش از وجود از دل این تفاوت بیرون می‌آید. در واقع انتولوژیک محصول یک شکاف درونی میان انتیک و انتولوژی است. بر این اساس است که رابطه هایدگر با سیاست نیز بسیار برجسته می‌شود. این رابطه را می‌توان در آنچه لاکلاو و موف تحت عنوان رابطه آنتاگونیستی تعریف می‌کنند، دنبال کرد. به این اعتبار که درگیری و تضاد اجازه ساخته‌شدن طرفین دعوا را می‌دهد. چنین نیست که «ما» و «آنها» از پیش وجود داشته باشد بلکه نفس تعارض و تضاد میان «ما» و «آنها» هریک از دوطرف این رابطه را می‌سازد. باید توجه داشت که اشاره به مساله هایدگر در این مجال تصادفی نیست. هایدگر چهره‌ای است که مطرح‌کننده پرسش از وجود است و چهره‌ای در فلسفه است که رابطه‌اش با سیاست به دراماتیک‌ترین شکل ممکن تجلی پیدا کرده. رابطه هایدگر با فاشیسم و نازیسم گویای اهمیت و بنیانی‌بودن سیاست در جهان است. در واقع درگیری هایدگر با نازیسم به دلیل خصلت انتولوژیک سیاست بود. از این‌رو، امر سیاسی به‌مثابه انتولوژی ما را به انتولوژی سیاسی می‌رساند. پس باید پرسش را اینچنین مطرح کرد: آیا انتولوژی سیاسی ضرورت دارد؟ پرسشی که ما را با انبوهی از نظریات و فرضیات درباره رهایی و کمونیسم روبرو می‌کند. با این‌حال، اگر بتوان مخرج مشترکی برای تمام از این‌دست بحث‌ها و نظریات باوجود تضادهایشان مشخص کرد، انتولوژی «اکنونیت فوکو» است. براساس انتولوژی واقعیت بالفعل، می‌توان حرکت به سوی امر سیاسی به‌عنوان انتولوژی را توضیح داد. درست در همین لحظه است که پای هگل به بحث ما باز می‌شود و تأکید من نیز در این بحث تأکید بر نقش ساختاری هگل است. مساله

اصلی در اینجا چنین طرح می‌شود: ایجاد پیوند میان دومقوله «تاریخ» و «حقیقت» و ایجاد یک فضای شبه‌استعلایی که شرط امکان ظهور بسیاری از چیزها است؛ از علوم اجتماعی آکادمیک تا نقد مدرنیته، مارکسیسم به عنوان یک سنت و البته ایده سیاست رهایی‌بخش. در واقع فضای استعلایی برخاسته از ساختار فلسفه هگل پیش‌شرط تمام این مسایل است. هرچند ساختار مفهومی-تاریخی «پدیدارشناسی روح» و تکرار این ساختار در کتاب «سرمایه» مارکس و در کل طرح او درباره نقد اقتصاد سیاسی شاید یکی از مواردی باشد که بتوان تأثیرگذاری ساختاری را به محتواها گره زد. بنابراین مساله اصلی همچنان اندیشیدن درباره رابطه حقیقت و تاریخ است. البته باید توجه داشت که نمی‌توان این مساله را به مضامینی همچون تاریخی‌شدن حقیقت یا حقیقی‌شدن تاریخ فروگاست. از این‌رو، تنها به طرح یک ایده بسنده می‌کنم؛ رابطه و پیوند «حقیقت» و «تاریخ».

فضای شبه‌استعلایی و تاثیر ساختاری فلسفه هگل را می‌توان به کمک «دیالکتیک» معنا کرد. دیالکتیک نامی برای پیوند حقیقت و تاریخ است. از سوی دیگر، سوبیه تاریخی این پیوند خواهان‌خواه ما را به مسایلی چون حدوث، امر غیرمفهومی، امر تکین، دیالکتیک کل و جزء روبه‌رو می‌کند و نهایتا آنچه «ماتریالیسم تاریخی» خوانده می‌شود. این مسایل نشان می‌دهند نمی‌توان صرفا با مفاهیم سرآخ این فضا و ساختار رفت. بنابراین پرسش از پیوند تاریخ و حقیقت پیامد تأکید بر امر سیاسی است؛ در حقیقت، تأکید فلسفی با نظری بر اهمیت انتولوژیک سیاست و جداساختن آن از نمایش مضحک سیاست قدرت و تأکید بر سیاست به‌مثابه عرصه‌ای خودآیین. از این‌رو، باید نشان داد سیاست به چه معنا انتولوژیک است و چگونه می‌توان آن را از سیاست سیاستمداران جدا کرد. درواقع در وضعیت سیاست‌زدوده و خنثای فعلی و حاکمیت سرمایه‌داری افسارگسیخته نولیبرال، تأکید بر انتولوژی سیاسی نشانه چیست؟ آیا نمی‌توان تاجدی این مساله را نشانه یک میل ایده‌آلیستی دانست؟ آیا این حد از تأکید بر امر سیاسی بیانگر میل فیلسوف بر سیطره‌یافتن بر سیاست و عمل سیاسی نیست؟ یا حتی نشاندن فلسفه در جایگاه گفتار رهایی‌بخش عظیم؟ در این اساس بازگشت به فلسفه به‌عنوان معرفت مطلقی که همه‌چیز را دربر می‌گیرد، امر سیاسی را برجسته می‌کند.

مراد فرهادپور: در جهان امروز دیگر نمی‌توان رابطه تفکر و سیاست را بر اساس نوعی مآخولایی چپ و لحظات اذدست‌رفته استوار کرد، فلسفه و نظریه باید بتواند با تک‌تک لحظات و سوبیه‌های رهایی در یک عرصه تاریخی گسترده ارتباط برقرار کند در غیر این‌صورت آینده‌ای بس بدتر از منسوخ‌شدن و ازیادرفتن در انتظارش خواهد بود

اهمیت نظریه و فلسفه برای سیاست رادیکال، تئوری و پراکسیس و رابطه روشنفکران و کارگران در سنت مارکسیستی، نقد میل فلسفه و فیلسوف به‌نوعی پسروری ایده‌آلیستی را ضروری می‌کند. حتی فراتر، شاید طرح رابطه حقیقت و تاریخ نیز پوششی ایدئولوژیک بر این مسایل باشد. اما امروزه شکاف میان سیاست و امر سیاسی برای هر شکل واقعی از سیاست رهایی‌بخش نوعی تنش درونی و گریزنابذیر است. مساله اصلی به هیچ‌عنوان میل فیلسوفان و فلسفه برای مطلق‌شدن و تسلط بر همه امور نیست، بلکه تنش میان سیاست و امر سیاسی است که در دل سیاست رهایی‌بخش به شکل عملی بروز می‌کند. حال انبوهی از پرسش‌هایی مطرح می‌شود که ناشی از جزم‌اندیشی‌های سابق هستند: اینکه سوزه سیاسی چیست؟ آیا تنها یک شکل از مبارزه وجود دارد؟ تلاش‌های مختلف برای رهایی به چه شکل است و چگونه می‌توان آنها را به هم متصل کرد؟ در کل باید تأکید کرد که در پیوند میان تاریخ و حقیقت، هم باید به تاریخ رهایی و هم به خود مفهوم گسترده ارتباط برقرار کرد. در غیر این‌صورت آینده‌ای بس بدتر از منسوخ‌شدن و ازیادرفتن در انتظارش خواهد بود.

صالح نجفی:

تاتار انقلاب و ترور زاکوبنی

رابطه بین انقلاب‌بیز فرانسه بین سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۳ و یکی از باشکوه‌ترین نظام‌های فلسفی تاریخ تفکر که از کلیت سخن می‌گفت یعنی فلسفه هگل، همان رابطه تاریخ و حقیقت است. نظام فلسفی هگل برای درج یک واقعه درج‌ناکردنی به نام انقلاب‌بیز فرانسه ساخته شد. شاید هیچ‌جا به اندازه انقلاب‌بیز نمی‌توان گفت هراتاریخی تاریخ اکنون است. تلاش برای روایت تاریخ انقلاب فرانسه تلاشی برای روایت لحظه اکنون خواهد بود. من اینجا از تفسیر فیلسوف معاصر اسلاوی ژیزک کمک می‌گیرم. بنابر روایت او، سه‌نوع به‌خورد با انقلاب وجود دارد، محافظه‌کارانه، لیبرال و رادیکال. محافظه‌کاران انقلاب را از ابتدا فاجعه و مصیبت تاریخی می‌دانند چون محصول ذهنی بی‌خداست و از این نظر هرتلاش برای رهایی به فاجعه می‌انجامد. بنابراین آن را باید از صفحه تاریخ و گفتارهای آزادی حذف کرد. لیبرال‌ها انقلاب۱۷۸۹ را قابل‌دفاع می‌دانند ولی ۱۷۹۳ را انحرافی از مسیر انقلاب قلمداد می‌کنند؛ این بخش باید از خود تاریخ انقلاب فرانسه هم حذف شود. یعنی انقلاب فرانسه منهای دوره ترور، انقلاب بدون انقلاب و خلاصه روایتی از انقلاب فرانسه که آن را نه «رخداد مؤسسن مدرنیته سیاسی»، بلکه



عکس: امیر جرجیدی، شرق

یک حادثه محلی به‌حساب می‌آورد. در این روایت، انقلاب خوب انقلاب انگلستان است که بری از هرگونه خشونت ژاکوبنی است. رادیکال‌ها انقلاب فرانسه را به‌منزله «شور امر واقع» تحلیل می‌کنند. در این روایت وقتی «الف» گفته می‌شود «ب» نیز در پی آن می‌آید، برای رسیدن به برابری و آزادی باید پای عواقب آن (دوره ترور) نیز ایستاد. روایت سوم دوره ترور را در راه دفاع واقعی و موثر از انقلاب می‌خواند. با این حال، واکنش چهارمی را نیز می‌توان به این سه اضافه کرد و آن کتابی است که در سال۱۳۶۱ با ترجمه عزت‌الله فولادوند از هانا آرنت ترجمه شد: «درباره انقلاب». این کتاب در کنار آن سه‌واکنش کمک می‌کند جایگاه واکنش ما نیز نسبت به انقلاب روشن شود. چون واکنش به دوران ترور در انقلاب‌بیز به نحوی شبیه رابطه بومی ما با رخدادهای تاریخ معاصرمان نیز است. آرنت واکنش لیبرالی پیچیده‌تری نشان می‌دهد. او ارتباط انقلاب فرانسه و فلسفه تاریخ را (که برجسته‌ترین نمود آن در فلسفه هگل است) توضیح می‌دهد. رابطه کسانی که درگیر بالفعل انقلاب و کسانی که تماشاگر آنند. از اینجا به بعد بحث او با مغالطه «بازیگر- تماشاگر» پیش می‌رود. آرنت صحبت از انقلاب را مفهومی استعاری برگرفته از کسانی می‌داند که اولین‌بار انقلاب را در فرانسه روی صحنه آوردند. تعبیر او در مورد انقلاب وام‌گرفته از تاتار است. «تاتار انقلاب» برای کسانی که درگیر انقلاب بودند و بازیگر آن باورکردنی‌تر از کسانی بود که آن را تماشا می‌کردند. آرنت می‌گوید در تاتار انقلاب فرانسه هیچ‌کدام از بازیگران نمی‌دانستند مسیر حوادث به کدام سمت است. او انقلاب آمریکا را مقابل انقلاب فرانسه می‌گذارد. وجه تمایز این دو از نظر او این بود که در سینه‌های مردم آمریکا احساس تسلط بر سرنوشته موج می‌زد در حالی‌که در انقلاب فرانسه موجی ناشناخته انقلابیون را به پیش می‌برد و با خود می‌کشید. آرنت انقلاب فرانسه را منظره عجز انسان از تسلط بر اعمال خود می‌داند. در برابر قدرت نوظهور تاریخ انسان مجبور است حالت ترس آمیخته با احترام داشته باشد، نیرویی بر انقلابیون مسلط بود و سیر حوادث در اختیار آنها نبود. به تعبیر آرنت، در دوره روشنگری فقط یک مانع بر سر راه آزادی انسان وجود داشت و آن پادشاهان و حکومت سلطنتی بود اما در انقلاب فرانسه نیروی دوم و بزرگ‌تر وارد شد که نام آن «ضرورت تاریخی» بود. نه با طغیان می‌شد بر آن چیره شد و نه می‌شد از دست آن فرار کرد. همه طلسم شده بودند و تاتاری را بازی می‌کردند که خودشان نمی‌دانستند به کجا می‌رسد، اتفاقی که در روایت آرنت می‌افتد و پیچیدگی واکنش او، این است که انقلاب را مثل دیگر متفکران لیبرال می‌مصرف نمی‌داند. او معتقد است انقلابی داریم که نمونه‌بهتری از انقلاب فرانسه است. در همه روایت‌هایی که به انقلاب‌بیز حمله می‌شود آن را رخداد مؤسس توتالیتریسم مدرن می‌دانند؛ همه مظاهر توتالیتریسم مدرن از هولوکاست تا گولاک و ۱۱ سپتامبر ریشه در دوران ترور ژاکوبن‌ها دارد. یا باید بگوییم انقلابیون۱۷۸۹ هیولاهای خون‌آشام بودند یا با کمی ارفاق آنها را انسان‌های خالص بدانیم که مشکل اصلی اتفاقا در همین خالص‌بودن آنهاست، چراکه تعصب، آنها را به انسان‌های خطرناک‌تری تبدیل کرده است. در این روایت اگر فاسد باشیم بهتر از این است که خلوص اخلاقی داشته باشیم. بدین‌ترتیب تبار هر نوع تروریسم را در دوران معاصر به ژاکوبن‌ها باز می‌گردانند.

آرت پیامد نظری انقلاب فرانسه را بسط مفهومی جدید از تاریخ عنوان می‌کند که در هیچ‌کس به اندازه هگل متجلی نشد؛ جایی که «فلسفه» به «فلسفه تاریخ» بدل می‌شود. تا بیش از هگل وقتی متفکران از امر مطلق حرف می‌زدند، امر مطلق با حقیقت، بیرون از قلمرو بشر قرار می‌گرفت. ابتکار هگل این بود که امر مطلق را وارد قلمرو بشری کرد. «پدیدارشناسی روح» به هیچ واقعه مشخصی اشاره نمی‌کند و اسامی خاص در آن بسیار کم است. این کتاب واکنش هگل به انقلاب‌بیز است. همه تاریخ روایت می‌شود برای اینکه ظهور روح را در صحنه تاریخ ببیند و نهایتا وقتی به نقطه انقلاب می‌رسد، با دید انتقادی دوران ترور را توضیح می‌دهد و روایت را تمام می‌کند. از نظر آرنت، انقلاب فرانسه تبدیل می‌شود به الگوی زمجلی در انقلاب‌بیز بود. در انقلاب فرانسه مغالطه فلسفه جدید را این می‌داند که توصیف قلمرو انسان نه بر حسب نظر بازیگرها، بلکه باید از دریچه چشم تماشاگرها بیان شود. کسانی که روی صحنه هستند نمی‌فهمند چه می‌کنند اما تماشاگرها می‌توانند متوجه سیر حوادث شوند. او وحشتناک‌ترین پارادوکس تاریخ بشر را پارادوکس «آزادی و ضرورت» (یعنی فلسفه هگل) می‌داند؛ جست‌وجوی امر مطلق در دنیای امور نسبی که تعبیر آرنت برای امور انسانی‌شده بعد از انقلاب‌بیز بود. در انقلاب فرانسه تماشاگران این تاتار همه مردم در همه نسل‌ها هستند. بازیگران و تماشاگران این تاتار به خود می‌بالیدند زیرا رخدادی را اجرا کردند که با همه انسان‌ها به صرف انسان‌بودن صرف‌ر نظر از نژاد و ملیت مربوط است.

در اینجا می‌توان از چند تماشاگر ۱۷۸۹ نام برد که هرکدام یک‌جور این تاتار را تفسیر کردند. کانت تماشاگر ۵۸ساله انقلاب فرانسه بود. تفکر او در مواجهه با انقلاب فرانسه دوباره شد. او هیچ انقلاب خشونت‌باری را از نظر اخلاقی قابل‌دفاع نمی‌دانست. ولی می‌گفت وقتی انقلاب فرانسه را در بستر تاریخ مشاهده می‌کنیم، نشانه یک‌کام به‌جلو بشريت در زمینه اخلاق است. همین موضع، تفکر کانت را دچار یک تنش درونی می‌کرد. او می‌گوید انقلاب‌بیز انقلاب مردمی سرزنده و متکی بر خود است. این انقلاب در قلب تماشاگرانی که خود نقشی ندارند با درج‌های از همدلی و آرزومندی همراه می‌شود که به حالت جذب و نشئه پهلوی می‌زنند. این واکنش تماشاگر ۵۸ساله آلمانی به تاتار انقلاب فرانسه است. تماشاگر بعدی انگلیسی و ۱۹ساله است؛ ویلیام وردزورت شاعر رمانتیک سال‌های پس از وقوع انقلاب. یکی از شعرهای او این بود «زنده‌بودن در آن سپیده‌دم نعمتی بهشتی بود/ اما جوان‌بودن خود بهشت بود». تماشاگر دیگر فیلسوف آلمانی ۱۹ساله و جوان- هگل- بود. از نظر او انقلاب فرانسه سپیده‌دمی شکوهمند بود که هرموجود زنده در آن جشن باشکوه شرکت می‌کرد.

ادامه در صفحه ۱۲

یکشنبه • ۱۶ آذر ۱۳۹۳ • سال دوازدهم • شماره ۲۱۸۱ • ۷	
روزنامه	
اندیشه	
چرخش‌های اخلاقی در ایران ومسوولیت روشنفکر	صفحه ۸
شریعتی وخویشتن‌های موازی	صفحه ۹
تلاش بهشتی برای صاحب‌اختیاربودن مردم	صفحه ۱۰

بازتاب

تازه‌های نشر مرکز

پایانه دانشگاه تهران درباره «انتحال»

گروه اندیشه؛ پنجم نوامبر سایت دیلی‌نوس- یکی از سایتهای معتبر مربوط به اخبار فلسفه- در گزارشی نسبتاً مختصر خبر از انتحال دکتر محمود خاتمی، استادتمام دانشگاه تهران، انتحال شده‌ها در طول فعالیت فلسفی‌اش داد. این خبر به سرعت در فضای مجازی پخش و واکنش همه را له یا علیه محمود خاتمی برانگیخت. در پی انتشار این گزارش بود که چندمورد دیگر از انتحال ایشان نیز در فضای مجازی منتشر شد. به همین منظور روزنامه «شرق» در شماره ۱۲۹۶ در گزارشی تحت عنوان «واری قلب و انتحال» به این موضوع پرداخت. در این گزارش حمید طالب‌زاده مدیرگروه فلسفه دانشگاه تهران با اشاره به قصات درباره صدق و کذب این مقاله و تصمیم‌گیری درباره ایشان به «شرق» گفت: «قصات درباره این مورد خاص را باید یک مرجع قانونی انجام دهد و به همین منظور از ریاست دانشگاه تهران درخواست کرده‌ایم این مساله را بررسی کرده و نظر و رای نهایی‌شان را اعلام کنند.» سرانجام دانشگاه تهران با گذشت نزدیک به یک‌ماه از انتشار خبر انتحال محمود خاتمی، بیانیهای تحت عنوان «پایانه دانشگاه تهران درباره انتشار شایعاتی مبنی بر عدم رعایت ماندن علمی از سوی یکی از اعضای هیات علمی» با امضای «اداره کل حوزه ریاست و روابط عمومی دانشگاه تهران» صادر کرد که متن آن به شرح زیر است:

باسمه تعالی
نظر به نشر شایعاتی مبنی بر عدم رعایت امانت‌داری علمی یکی از اعضا، هیات علمی دانشگاه تهران در فضاهای مجازی و عدم موضوع‌گیری سبلی و ابجایی ایشان و انتشار گمانه‌زنی‌هایی از سوی افراد مختلف موارد ذیل را به استحضار عموم دانشگاهیان و جامعه علمی کشور می‌رساند:

دانشگاه تهران همواره بر رعایت اخلاق علمی، حفظ حقوق معنوی و مالکیت فکری افراد حقیقی و حقوقی و نیز مجامع دانشگاهی و علمی اهتمام و تاکید ویژه داشته و دارد و این امر مهم و بدیهی را جزو وظایف ذاتی و اصول مسلم و راهبردی خود می‌داند و برای نیل به این مقصود، اندک تسامح و مجامله‌ای را نخواهد پذیرفت. از این‌رو به منظور حفظ و حراست از حقوق و حیثیت دانشگاه و فرد یا افراد ذیق، کمیته‌ای متشکل از برجسته‌ترین استادان مرتبط تشکیل داده تا این موضوع را با سرعت، دقت و جدیت تمام مورد بررسی تخصصی قرار دهند. بدیهی است هر نتیجه‌ای که از این بررسی حاصل آید ملوک و مناط عمل قرار خواهد گرفت و جهت تنویر افکار عمومی اعلام خواهد شد.

دانشگاه تهران در صورت اثبات تخلف مزبور، برخورد قاطعانه و قانونی را با فرد متخلف انجام داده و با ارجاع موضوع به مراجع صلاح از انجام رفتارهای غیراخلاقی و غیر حرفه‌ای نوری خواهد جست. همچنان که اگر اتهام وارده اثبات نگردد، دفاع از حیثیت شغلی و صنفی اعضای هیات علمی را وظیفه همیشگی و لازم خود می‌شمارد.

نگاهی به کتاب «از افلاطون تا ابن‌سینا» فلسفه اسلامی از چشم یونانی

کاوه شکیب

کتاب «از افلاطون تا ابن‌سینا»، از تقریرات جمیل صلیبا است که می‌کوشد در آن، دوره یونانی را به اوج فلسفه اسلامی گره زند. او در این کتاب اهتمام خویش را بر فارابی و ابن‌سینا قرار داده است. این کتاب حاوی شش خطابه در تاریخ فلسفه اسلامی است. صلیبا در این کتاب می‌کوشد تاثیر و نفوذ افلاطون را در مکتب ابن‌سینا و فیلسوفان متقدم بر او نشان دهد. اکثر مورخان فلسفه، همچون «رنان» می‌گویند که فلسفه اسلامی مأخوذ از تفکرات ارسطو است و فیلسوفان اسلامی شیفته و مجذوب این حکیم استاگیرایی شده بودند و بی‌اختیار و به حکم روش از او پیروی کردند، زیرا علوم فلسفی از طریق مدرسه اسکندریه به آنان منتقل شد و همان را که به دستشان رسیده بود، بدون انتقاد پذیرفتند. فیلسوفان مسلمان آرای ارسطو را اختیار کردند و بر افکار دیگران ترجیح دادند زیرا آرای او درباره اصالت تجربه، از مکتب اشراقی و خیالی افلاطون به‌مراتب، به فرهنگ علمی مسلمانان نزدیک‌تر بود و منطق ارسطو سلاح کارآمدی در موارد اختلاف بین مکاتب الهیاتی‌شان به‌شمار می‌رفت.

در این کتاب به تاثیر افلاطون بر ابن‌سینا اشاره می‌شود و اینکه چرا ابن‌سینا مهم‌ترین و اثرگذارترین فیلسوف اسلامی است. کتاب با معرفی مکتب افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود و با بیان مسیری ادامه می‌یابد که از طریق آن آثار افلاطون و ارسطو به دست اندیشمندان مسلمان رسید. نخستین کسی که فایده بسیاری از آثار برد فارابی است که کوشید میان این دو هماهنگی برقرار کند. ابن‌سینا هم کوشید به‌مدد نظریات نوافلاطونیان نظامی جامع از طرح سعادت فردی و اجتماعی را به تصویر بکشد. این کتاب پیرامون جمهوری افلاطون و مدینه فاضله فارابی و نظریه فیض

از افلاطون تا ابن‌سینا
جمیل صلیبا
ترجمه: فریدالدین رادمهر
ناشر: مرکز
قیمت: ۹۵۰۰ تومان

و بقای نفس در اندیشه ابن‌سینا به تفصیل بحث کرده است که به نوعی تفکر اشراقی در نظام فلسفی ابن‌سینا ختم می‌شود. صلیبا بر این باور است که چون در مباحث فلسفی ابن‌سینا تعمق می‌کنیم، بسیاری از مسایل آن را با فلسفه ارسطو متفاوت می‌یابیم، مانند نظریه فیض و اندیشه جاودانگی نفس و نظایر آن دو. اما در نظر او حقیقت این است که ابن‌سینا در اتخاذ روش‌ها و اسباب، با ارسطو همراه است ولی در اهداف و غایت کار از او جدا می‌شود و شاید بتوان گفت که ابن‌سینا در سال‌های با ارسطو اختلاف پیدا نکرده است مگر به‌واسطه تاثیر مسایل اجتماعی و علاقه‌ای که همچون فارابی به جمع دین و فلسفه دارد. مثلا فارابی معتقد به وحدت فلسفه است و بر این باور است که مقاصد حقیقی فلسفه با مقاصد دین اختلافی ندارد. ابن‌سینا هم مانند ابن‌طفیل نبوت را از احوال طبیعی نفس می‌داند که در آن تعدد تصرفات خیال برحسب اختلاف اشخاص، موجب اختلاف تعبیر از این احوال می‌شود. از این‌رو، به باور صلیبا در آرای آنها فلسفه و دین جز در ظاهر اختلافی ندارند و نباید از آنچه انبیا در هنگام مخاطب‌قراردادن عوام می‌گویند و از اختلاف کلامشان با فیلسوفان تعجب کرد.

بر این اساس صلیبا نتیجه می‌گیرد که جمع بین دین و فلسفه از جمله مهم‌ترین مباحثی است که فارابی و ابن‌سینا در آن، به‌نوعی از ارسطو جدا می‌شوند و به افلاطون روی می‌آورند و این مورد بر سبایق فیلسوفان اسکندرائی مثنی می‌کند و در ترجمه کتب افلاطون برای مقاصد خویش، مواد مفیدی می‌یابند. البته در بسیاری از مباحث، بدون آنکه بدانند از ارسطو دور می‌شوند. چرا که قسمت‌هایی از کتاب تسامحات فلوطین را به عربی ترجمه کردند و به اشتباه پنداشتند که از ارسطو است و به این جهت مسلمانان آرای فیلسوفان اسکندرائی را با عقاید ارسطو ترکیب و حاصل را با افکار افلاطون جمع کردند؛ با این اعتقاد که فلسفه واحد است و از حیث حقیقت با دین تعارضی ندارد.

این کتاب در شش خطابه و تحت عناوین «فلسفه افلاطون و خاستگاه افلاطونی فلسفه اسلامی»، «فارابی و کتاب جمع بین آرای دو حکیم: افلاطون و ارسطو»، «جمهوری افلاطون و مدینه فاضله»، «نظریه فیض از نظر ابن‌سینا یا صدور موجودات از خالق»، «نظریه نفس در مکتب ابن‌سینا» و «نظریه ابن‌سینا در باب سعادت و تنظیم شده است. بر اساس این تقسیم‌بندی، صلیبا در گفت‌وگوی